

Das Gute als gelingendes Leben

Aristoteles (384-322 v.Chr.)

Erstmals begegnet uns hier, in der Philosophie der griechischen Antike, ein Philosoph mit einem ausgeprägten Interesse an Fragen der wissenschaftlichen Methodologie und Systematik. In der aristotelischen Philosophie wird die Universalwissenschaft „Philosophie“ zur Wissenschaft unterschiedlicher wissenschaftlicher Disziplinen, mit jeweils eigenen Fragestellungen und unterschiedlicher Forschungssystematik. Diese neu entwickelten Fachwissenschaften haben sich bis heute erhalten, auch wenn sie als Einzelwissenschaften universitärer Forschung natürlich weiter ausdifferenziert wurden. Aristoteles verdanken wir z.B. die Begründung der biologischen und zoologischen Forschung ebenso wie die Weiterentwicklung der Physik, der Logik, der Botanik, der Astronomie und Meteorologie, der Theorie der Tragödie oder der philosophischen Kategorienlehre, um nur einige Beispiele zu nennen.

Aristoteles ordnet die Inhalte unserer Erfahrung mit Hilfe neuer Ordnungssystematiken und entwickelte hierfür eine neue Fachterminologie, die, in der Folge, zum klassischen Instrumentarium der Philosophie wurde. Die Rede ist von Begriffen wie „Substanz“, „Eigenschaft“, „Relation“, „Quantität“, „Qualität“ und vielen anderen sogenannten kategorialen Begriffen, die über Jahrhunderte hinweg und auch heute noch in Verwendung sind.

Üblicherweise wird Aristoteles für seine philosophischen Leistungen geschätzt. Tatsächlich jedoch ist der weitaus überwiegende Anteil seiner heute noch erhalten gebliebenen Schriften eher naturphilosophischen Fragen gewidmet¹. Nur ein vergleichsweise geringer Anteil aristotelischer Schriften ist Fragen gewidmet, die wir heute als typisch philosophische Fragen beschreiben würden. Unter diesen Texten nimmt die aristotelische Ethik eine Sonderstellung ein, denn erstmals bei Aristoteles wird die Ethik als wissenschaftliche Methode und damit als Fachwissenschaft beschrieben. Erstmals finden wir hier das Konzept einer systematisierten Ethik, einer theoretisch-wissenschaftlichen und einer praktischen Ethik, mit eigenen und auch neuen Fragen und Problemstellungen. Heute sind Fachwissenschaften für uns eine Selbstverständlichkeit, weil wir mit unterschiedlichsten Formen wissenschaftlicher Arbeitsteilung vertraut sind. Doch im Umfeld der sokratisch-platonischen Tradition dürfte die aristotelische Ethik seine Zeitgenossen verwundert und überrascht haben. „Gut“ ist für Aristoteles etwas aufgrund seiner individuellen, sozialen oder empirischen Merkmale, nicht aber allein deshalb, weil ein „stabiler Zustand der Seele“ erreicht worden wäre. Gut ist etwas nicht länger in seinen allgemeinen idealen Bestimmungen, getrennt von gesellschaftlichen Verhältnissen oder getrennt von Mittel-Zweck-Relationen. Gut ist etwas vielmehr in seinen Beispielen. Wie schon in der sokratischen Ethik vertritt ein Beispiel etwas Allgemeines, Universelles. Auch für Aristoteles sind es die Beispiele des Guten, an denen sich das Allgemeine zeigt und in denen es konkretisierbare Eigenschaften annimmt. Beispiele des Guten sind daran zu erkennen, dass sie zu anderen Handlungen, Dingen oder Ereignissen in einer guten, weil idealen Proportionalität stehen. Dieser Gedanke ist uns schon in Platons Höhlengleichnis begegnet, denn auch dort spiegelt die Proportionalität des Aufstiegs zur Erkenntnis einen Perfektionsmaßstab, der nun auch im Kontext der aristotelischen Ethik die Rolle eines Maßstabes übernimmt. Was wiederum unter diesem idealen Maß des Guten bzw. unter seiner idealen Proportionalität zu verstehen ist, soll nachfolgend näher erläutert werden.

Die Umkehrung des Höhlengleichnisses

Aristoteles war ein Mann der Praxis, der sich kaum um Gleichnisse bemühte – wie wir diese bei Platon häufiger finden – und sich auch nicht mit spekulativen Fragen über die Natur des Guten

1 Wir sprechen heute von der „Naturphilosophie des Aristoteles“, aber diese Ausdrucksweise ist missverständlich, weil eine klare Trennung zwischen Natur- und Geisteswissenschaft erst im 19. Jahrhundert nachweisbar ist.

aufgehalten hat. Dennoch ist die aristotelische Philosophie in vielfacher Weise durch Platon beeinflusst, was auf den ersten Blick ein Widerspruch zu sein scheint.

Sokrates starb im Jahre 399 v. Chr. Zu diesem Zeitpunkt war Aristoteles 15 Jahre alt. Aristoteles kam jedoch erst in seinem 17. Lebensjahr nach Athen. Es ist also unwahrscheinlich, dass er Sokrates noch zuvor persönlich kennen gelernt haben könnte. Seine 20-jährige Mitgliedschaft in Platons Akademie (von 367-347 v.Chr.) macht es aber zur Gewissheit, dass er mit allen Aspekten der Philosophie Platons bestens vertraut gewesen sein muss; obwohl umgekehrt (und das ist verwirrend) Platon in seinen Dialogen seinen besten Schüler nur am Rande erwähnt².

Abgesehen davon, dass Aristoteles eine vollständig neue philosophische Fachterminologie ebenso wie viele neue wissenschaftliche Disziplinen begründete, die im Werk Platons nahezu keine Rolle spielen, ist das persönliche und wissenschaftliche Verhältnis beider Philosophen, über das seit Jahrhunderten diskutiert wird, vor allem deshalb verwirrend, weil sich an der Philosophie Platons durchaus auch die aristotelische Philosophie erläutern lässt. Obwohl Aristoteles in seinen Schriften Platons [Leerstelle] Höhlengleichnis in der von Platon vorgelegten Form nicht diskutiert, lässt sich auch die aristotelische Ethik an dem uns schon bekannten Höhlengleichnis verdeutlichen.

Aristoteles ändert gleichsam nur die Richtung der Betrachtung des Höhlengleichnisses. Jener Punkt, der für Platon das Ziel der Erkenntnis des Guten ausmacht, ist in der aristotelischen Umkehrung der Betrachtungsweise der Ausgangspunkt der Suche nach Erkenntnis, während das Ziel dieser Suche nach dem Guten am genau entgegengesetzten Ende der Höhle liegt, nämlich – um im Höhlengleichnis Platons zu bleiben – in deren tiefsten Tiefen.

Erinnern wir uns an das Höhlengleichnis: Die höchste Form der Erkenntnis ist die der Sichtbarkeit der Dinge im Licht jener Sonne, die für die Idee des Guten steht. Aber Platon konnte nicht verständlich machen, wie wir jemals diese Sonne erblicken könnten, ohne zu erblinden. Platon macht jedoch verständlich, wie die Schatten an den Höhlenwänden klar und deutlich zu erkennen sind und letzteres ist auch der Schlüssel zum Verständnis der aristotelischen Ethik. Nicht, dass Aristoteles jemals Platons Höhlengleichnis zur Verdeutlichung seiner Anliegen als Ethiker thematisiert hätte; aber bleiben wir dennoch vorerst bei diesem kleinen Experiment und nehmen wir an, Aristoteles hätte seine Ethik an Platons Höhlengleichnis verdeutlicht.

Es fällt auf, dass der Abstieg in die aristotelische Version des platonischen Höhlengleichnisses kein Abstieg, kein Weg in die Unerkennbarkeit der Dinge ist, keine Hinwendung zu Degenerationsformen der Ideen, kein Abstieg in die Welt des bloßen Scheins. Vielmehr ist der Abstieg in die Welt der Schatten aus der Perspektive der aristotelischen Philosophie ein Abstieg in begriffliche Abstraktionsformen der Dinge, die als Schatten, an den Wänden der Höhle, Beispiele allgemeiner Bestimmungen jener Dinge sind, deren Schatten sie sind. Diese Schattenwelt hat ihre Ordnung, genügt sich selbst. Die Gefangenen in der Höhle brauchen keine Befreier, weil ihre Welt für sie die einzige Welt ist. Die Gefangenen sind nicht auf heldenhafte Lichtgestalten angewiesen, die zu ihnen in die Höhle hinabsteigen, um sie aus ihrer Schattenwelt zu befreien. Die Gefangenen haben sich in ihrer Höhle eingerichtet. Diese bestimmt ihre Lebensform und ihren Erkenntnishorizont. Den Gefangenen bieten die Schatten alles, was zu wissen nötig ist, um die Natur dieser Schatten näher zu bestimmen. In den Schatten an den Höhlenwänden erschließen sich den Gefangenen die allgemeinen Bestimmungen der Dinge: offenkundig zuerst der Ort, an dem sie zu sehen sind, aber auch ihre Anzahl, ihre Beschaffenheit und Form, die zeitliche Dauer ihrer Sichtbarkeit, ihre Wechselwirkung oder die Ordnung ihrer Aufeinanderfolge. All diese Bestimmungen sind allgemeine begriffliche

2 Betrachtet man die Bedeutung der aristotelischen Philosophie für seine Zeitgenossen, sollte man meinen, Platon hätte ihm in seinen Werken eine größere Rolle zugewiesen als nur die eines gutmütigen Statisten. Warum aber hätte Aristoteles 20 Jahre an Platons Seite als dessen talentiertester Schüler verbringen sollen, wenn diese Beziehung auf Skepsis oder einem Konkurrenzverhältnis bestanden hätte? Waren es vielleicht Mitglieder und Schüler beider Philosophenschulen, die in späterer Zeit redaktionell in die Texte eingegriffen und jene Passagen entfernt haben, in denen beide Philosophen ihre wechselseitige Wertschätzung zum Ausdruck brachten? All diese Fragen lassen sich bei der gegenwärtigen Quellenlage vermutlich nicht beantworten.

Bestimmungen, mit deren Hilfe Höhlenmenschen begreifen, in welcher Weise Dinge begrifflich zu ordnen sind.

Für die aristotelische Ethik bedeutet dies, dass auch die Suche nach dem Guten in der entgegengesetzten Richtung der Betrachtungsweise dieses Gleichnisses verlaufen muss. Nicht außerhalb der Höhle ist das Gute im Licht der Sonne zu finden, sondern in ihren Tiefen. Es sind die Schatten der Dinge, die diese in ihren allgemeinen Eigenschaften erkennbar machen.

In dieser umgekehrten Version des Höhlengleichnisses wird auch dem Guten ein anderer Platz einzuräumen sein als in Platons Version dieses Gleichnisses. Für Aristoteles ist das Gute nicht eine allgemeine höchste Idee, jenseits dessen, was Menschen erkennen können oder jenseits dessen, was sie für einander oder für sich selbst tun. In der Umkehrung des Höhlengleichnisses wäre das Gute also nicht außerhalb der Höhle, sondern im Raum der Schatten an den Wänden der Höhle zu finden, gleichsam an der Projektionsfläche eines Schattentheaters. Tatsächlich war es auch in der Antike der Zweck eines Puppenspiels oder Schattentheaters, Erzählungen auf anschauliche Weise visuell zu vermitteln oder Sitten und Gepflogenheiten einer Gemeinschaft in visuellen Szenarien und nicht nur in verbalen Erzählungen zu vermitteln.

Das Höhlengleichnis beschreibt die Lebenswelt der Gefangenen, die angekettet, am Fuße der Höhle, Zeuge dieses Schauspiels werden. Die Gefangenen können zwar nicht Teil jener Schattenwelt sein, die sie an der Höhlenwand betrachten, doch hindert sie ihre Gefangenschaft nicht daran, das Leben der Schattenwesen zu beschreiben. Auch wenn einer, der beschreibt, was er an den Wänden der Höhle sieht, nicht einer von jenen Schattenfiguren sein kann, deren Verhalten beschrieben wird, ist es dennoch möglich, diese Schattenwelt zu beschreiben.

Das Schattentheater-Gleichnis zeigt uns ferner, ohne dass dies von Platon ausdrücklich angesprochen worden wäre, was unter Sitte, Brauch und Gepflogenheit in einer Schattenwelt zu verstehen ist. Ethische Konventionen sind auch unter den extremen Bedingungen der Höhle zu beschreiben. Die Beschreibung von Sitten und Gepflogenheiten ist stets der erste Schritt, der gesetzt werden muss, um zu erfahren *wie* gehandelt wird. Erst wenn der Handlungskontext verständlich geworden ist, wird es sinnvoll, aus den Gepflogenheiten der Schattenwelt-Wesen Handlungsregeln ihrer Schattenfiguren und damit auch Handlungsnormen derselben abzuleiten. Die Beschreibung der Handlungskonventionen der Figuren in einem Schattentheater beginnt mit der Beschreibung dessen, was geschieht. Diesen ersten Schritt hat Platon in seinem Höhlengleichnis beschrieben. Aristoteles setzt den nächsten Schritt, wenn er aus Beschreibungen des Geschehens zur Analyse von Mittel-Zweck-Relationen übergeht und aus diesen Relationen normative Aussagen über das Geschehen ableitet. Ein Prozess, der in der einleitenden ersten Vorlesung in der Unterscheidung von deskriptiver und normativer Ethik diskutiert wurde.

Wesentlich zum Verständnis der aristotelischen Ethik ist die Erkenntnis, dass gute Handlungen aus der Beschreibung von Handlungskonventionen abzuleiten sind. Die aristotelische Sichtweise der Ethik übernimmt zwar den Gedanken Platons, dass das Gute ein allgemein Gutes sei, aber Aristoteles bestreitet, dass wir die Welt vor dem Höhleneingang kennen müssen, um eine Ethik begründen zu können. Gefordert ist aus aristotelischer Sicht im Wesentlichen nur die Kenntnis einer Handlungskonvention (und sei es die eines Schatten-Theaters), um durch Beschreibung dessen, was geschieht, Handlungsnormen abzuleiten. Aristoteles verlegt (in unserem Gedankenexperiment) die Idee des Guten aus der Sonnen-Sphäre (die für die allgemeine Idee des Guten steht) in die konkrete Handlungspraxis der Unterwelt. Bestimmungen des allgemeinen Guten sind für Aristoteles in jedem Geschehen zu finden, das gewissen Konventionen folgt, in welchen Welten und Dimensionen über oder unter der Erde sie uns auch begegnen mögen³.

In der hier unterstellten fiktiven aristotelischen Deutung des Höhlengleichnisses mag deutlicher werden, dass Aristoteles, um seine Ethik zu begründen, nicht auf die Unterscheidung zwischen realer

3 Etliche christliche Aristoteliker des Mittelalters sahen aus vergleichbaren Gründen kein Problem, die aristotelische Ethik regelgeleiteter Handlungskonventionen auch auf himmlische Welten zu übertragen.

Welt und Schattenwelt angewiesen war; eine Unterscheidung, die in Platons Höhlengleichnis oft als deren Zentrum gedeutet wird. Für Aristoteles ist eine Ethik auch in der Unterwelt möglich. Der Gesamtkontext des Höhlengleichnisses zeigt auch, dass die Gefangenen an dem Leben der Schattenwesen ihrer Höhlenwand teilhaben, auch wenn sie nicht Teile dieser Schattenwelt sind. Dies ist zu betonen, denn an genau diesem Punkt schwenkt unser Gedankenexperiment in die platonische Deutung des Höhlengleichnisses ein. Sowohl in Platons Gleichnis als auch in dessen unterstellter Deutung durch Aristoteles, müssen die Beobachter einer Handlung nicht Teile jener Welt sein, die sie beobachten. Die Gefangenen im Höhlengleichnis sind weder in der Höhle noch außerhalb der Höhle Teil der Welt, die sie beschreiben, denn sie sind in allen Welten auf jenes Licht angewiesen, das ihnen ihre jeweilige Welt sichtbar macht. Nur aus dieser gleichsam geliehenen Sichtbarkeit der Dinge heraus ist es ihnen auch möglich, unterschiedliche Wahrnehmungswelten zu erinnern. Uns selbst ist diese Betrachtungsweise der Dinge vertraut. Denken wir z.B. an unsere Wahrnehmungsweise der Welten, die wir in Kinofilmen beobachten. Es ist für uns unproblematisch, als Kinozuschauer Beobachter jener filmisch inszenierten Lebenswelten zu sein, an denen wir selbst keinen Handlungsanteil haben und zu denen wir uns als Beobachter in keine räumlichen Distanz setzen. Wir haben kein Problem damit, im Kino einen Film zu betrachten, der uns eine menschenleere Landschaft zeigt. Der Zuschauer im Kino macht aus einer „menschenleeren Landschaft im Film“ keine „Landschaft mit Menschen“. Wir sind als Betrachter dessen, was im Film geschieht, nicht notwendigerweise Bestandteile jener Welt, die wir betrachten. In ähnlicher Weise ist die Betrachtung einer Schattenfiguren-Handlung nicht zwingend mit der Annahme verbunden, als Betrachter einer Schattenwelt ein Teil jener Welt zu sein, die betrachtet wird.

Gerechtigkeit als Proportionalität

Dieses Skriptum begann mit Überlegungen über die Wahl des angemessenen Maßstabs, mit dem menschliches Verhalten zu vermessen sei. Weil menschliche Körpermaße als Längenmaße (Fußlänge, Schrittlänge, Daumenbreite usw.) noch heute als natürliche Proportionalitätsmaßstäbe in Verwendung sind, ist die Annahme naheliegend, dass sich auch heutige Gesellschaften an natürlichen Handlungsmaßstäben orientieren, wenn sie sich mit Fragen der Ethik befassen. Wir finden solche natürlichen Handlungsmaßstäbe beispielsweise in den Proportionen der Tauschverhältnisse auf einem Marktplatz oder in den Kenntnissen und ihrer praktischen Umsetzung eines Technikers, Wissenschaftlers oder anderer Mitglieder einer Gesellschaft, von denen wir sagen, sie machten ihre Sache gut. *Gut* ist etwas, weil sich jemand auf etwas versteht, eine Technik beherrscht oder durch persönliche Einstellungen und Haltungen den Anforderungen gewachsen ist, die die Gemeinschaft ihren Mitgliedern zumutet.

Auch für Aristoteles ist der Begriff der Gerechtigkeit ein zentrale [zentraler] Begriff⁴ in jeder Gemeinschaft, deren Stabilität von vornherein gefährdet wäre, wenn sie versuchen wollte, Ungerechtigkeit und damit Unrecht als ihre Handlungskonvention zu beschreiben.

War für Platon der Begriff der Gerechtigkeit noch aufs Engste mit einem Zustand der Seele des Handelnden verbunden, so sind es für Aristoteles die Mitglieder einer Gemeinschaft, die durch die gelingende Form ihres Zusammenlebens ihren Mitgliedern gute, weil gelingende Lebensbedingungen bieten.

Als „gerecht“ gilt nun, was sich in der harmonischen Gestaltung zwischenmenschlicher Beziehungen bestimmen lässt. Gerechtigkeit bedeutet für Aristoteles die Herstellung jenes ausbalancierten Zustandes einer Gemeinschaft, in der sich deren Mitglieder seelisch und körperlich entfalten können. Der in der platonischen Philosophie zentrale Begriff des Seelenzustandes der Gerechtigkeit, in Form der Selbsterkenntnis, ist auch in der aristotelischen Philosophie zu finden, wenn auch nicht länger als Tugend einer einsamen Seele, sondern als Zustand der Seele in einer Gemeinschaft, die in

4 „Und deshalb gilt die Gerechtigkeit als oberster unter den Vorzügen des Charakters, und ‚weder Abend- noch Morgenstern sind so wundervoll‘“. Nikomachische Ethik, 1129b.

Freundschaft und wechselseitiger Verbundenheit lebt. Es ist der Friede der Gemeinschaft, der das Gute in ihr sichtbar, ja geradezu greifbar macht.

Auch für Aristoteles ist die Gerechtigkeit eine Tugend, aber neuerlich nur in ihren unterschiedlichen Ausprägungen in der Gemeinschaft, nicht aber in Form der Verhaltensweisen eines Individuums, das nur seine Selbstgerechtigkeit, in der Erkenntnis eines universellen Guten, sucht.

Wie bei Platon finden wir auch bei Aristoteles die Faszination für Proportionalitätsverhältnisse, wenn es um die Frage geht, was unter dem Guten zu verstehen ist. Bei Platon waren uns diese Proportionalitätsverhältnisse im Liniengleichnis begegnet, in dem das Verhältnis von Meinungen und Wahrnehmung, von Begriffen und Vernunftkenntnis, von wahrnehmbaren Dingen und mathematischen Gegenständen geometrisch beschrieben wurde. Auch bei Aristoteles finden wir ein Proportionalitätsverhältnis der Handlungen, das sich nun - deutlich weniger spekulativ - an der alltäglichen Handlungspraxis orientiert und diese als Maßstäbe gelingender Praxis deutet.

Der aristotelische „Pragmatismus“

Als „Pragmatismus“ (πράγμα / pragma /Handlung) bezeichnet man seit dem Ende des 19. Jahrhunderts jene philosophischen Strömungen, die die Antwort auf philosophische Fragen nicht in deren begrifflicher Analyse oder in Begriffsdefinitionen suchen, sondern in der Beschreibung einer Handlungspraxis. Nur wenn die Handlungspraxis eine andere ist, ist es für Pragmatiker auch legitim, diese Praxis anders zu beschreiben. Was geschieht, das geschieht nicht notwendig auf eine andere Weise, nur weil es anders begrifflich gedeutet werden mag. Es muss sich ein Ereignis unverwechselbar verändern, um eine andere Beschreibung dieses Ereignisses begrifflich rechtfertigen zu können. Beispielsweise wäre es aus der Sicht eines aristotelischen Pragmatikers sinnlos, nach einer begrifflichen Definition des „Glücks“ zu suchen, jenseits der Bemühungen der Menschen, dieses Glück zu erstreben⁵. Was immer auch von einzelnen Menschen als „Glück“ betrachtet werden mag: Sofern die Menschen nach Glück streben, ist dieses Glück etwas räumlich-zeitlich Lokalisierbares, das sich in den Handlungskonventionen einer Gemeinschaft finden lässt. Um also in Erfahrung zu bringen, was ein glückliches Leben ist, nach dem alle streben, weil sie dieses Glück um seiner selbst willen erstreben, ist es erforderlich, jene Rahmenbedingungen menschlicher Handlungen zu beschreiben, die das harmonische Zusammenleben der Menschen in einer Gemeinschaft fördern. Es wird nicht verwundern, dass zu diesen pragmatischen Rahmenbedingungen des Glücklichseins nicht nur subjektive, sondern auch objektive Bedingungen zählen. Also beispielsweise nicht nur eine gewisse subjektive Haltung, sondern auch und wesentlich objektive Voraussetzungsbedingungen des Glücklichseins, z.B. Gesundheit oder das Fehlen von Armut.

Doch auch ein gesunder und finanziell abgesicherter Mensch, der es sich leisten kann, sein Leben der Wissenschaft zu widmen, mag gelegentlich vor der Frage stehen, wie in einer Situation zu handeln sei, wenn die bekannten Handlungskonventionen darauf keine Antworten bieten.

Es kann der Fall eintreten, dass uns Konventionen fehlen, um ein Problem der Ethik zu klären oder auf eine ethische Frage eine Antwort zu finden, die geeignet ist, den Konventionen dennoch zu entsprechen, obwohl diese unmittelbar keine Antwort auf die Frage bieten, wie in einem konkreten Fall zu handeln sei. Aristoteles war der Auffassung, es sei klug, menschliche Verhaltensweisen auch in ihrer Variationsbreite zu begreifen, um unter entgegengesetzten Handlungsextremen jene Handlungen zu suchen und zu wählen, die in der Mitte zwischen diesen Extremen zu finden sind. Handlungskonventionen lassen sich - dieser Auffassung folgend - auch dann finden, wenn wir die bestehenden Konventionen in ihren Proportionalitätsverhältnissen analysieren, um die zu den gegebenen Handlungsextremen gesuchte Handlungsmitte zu finden.

5 In der Präambel der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung findet sich eine vergleichbar pragmatische Beschreibung des Glücks: „We hold these truths to be self-evident, that all men are created [...] with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness“

Er erläutert diese Äquidistanzlehre bzw. „Mitten-Lehre“ (Mitte / μεσότης / Mesotes) an Begriffen, die für bekannte gegensätzliche Handlungen stehen. Beispielsweise sei die Mitte zwischen „Verschwendung“ und „Geiz“ die „Freigebigkeit“, die Mitte zwischen „Tollkühnheit“ und „Feigheit“ die „Tapferkeit“. In ähnlicher Weise verfährt er mit den konträren Begriffen „Schmeichelei“ versus „Streitsucht“ (Mitte: „Freundlichkeit“) oder mit den konträren Begriffen „Intoleranz“ versus „Ignoranz“ (Mitte: „Toleranz“). Obwohl dieses begriffliche „Ausmitteln“ in vielen Fällen dazu führt, dass uns für eine Verhaltensweise keine verbale Bezeichnung bekannt ist, die diese Mitte kennzeichnen könnte, berücksichtigt Aristoteles auch Fälle der fehlenden verbalen Begrifflichkeiten für die Kennzeichnung dieser „Handlungsmitte“, denn dieses an Methoden der Geometrie orientierte „Ausmitteln“ ist - wie erwähnt - nicht notwendigerweise auf Worte angewiesen.

Das sprachlos Gute

So problematisch auch der Versuch ist, die Wortsprache nach dem Vorbild geometrischer Proportionalität in ihren Bedeutungen bestimmen zu wollen, so interessant ist andererseits der von Aristoteles ins Spiel gebrachte Gedanke, uns im Falle der Sprachlosigkeit auf unser Proportionalitätswissen zu verlassen und Verhaltensweisen auch dann zu suchen oder anzunehmen, wenn es uns nicht möglich ist, diese auf ihren verbalen Begriff zu bringen. Eine Verhaltensweise kann uns bekannt sein, obwohl wir nicht in der Lage sind, für sie ein treffendes Wort zu finden⁶. Ethik ist – so betrachtet – wesentlich mehr als etwas, das nur formal mit Hilfe einer Wortsprache zu beschreiben ist. Nicht länger ist bei Aristoteles das Gute nur etwas im Raum sprachlicher Verständigung Bestimmbares. Der Vorschlag, Verhaltensweisen auch dann zu wählen, wenn es uns nicht möglich ist, diese zu verbalisieren, war so neu und ungewöhnlich, dass niemand der nachfolgenden Philosophen mit diesem Vorschlag etwas anzufangen wusste. Der originelle Gedanke, dass zwischen nichtverbalen und verbalen Formen der Vermittlung unseres Wissens eine nicht benennbare Kluft liegt, etwas, für das uns die Worte fehlen, obwohl es Gegenstand der Wissenschaft ist, wurde erst wieder im 18. Jahrhundert aufgegriffen⁷.

Auch wenn Aristoteles' Versuch gewagt erscheinen mag, in seiner Mittenlehre sprachliche Bedeutungszuweisungen nach den Gesetzen geometrischer Proportionalität bestimmen zu wollen, so folgt er in dieser Überlegung dennoch und neuerlich seinem Lehrer Platon, der im 6. Buch seines Dialogs „Politeia“ u.a. die begrifflichen Relationen von Vernunft und Verstand, Fürwahrhalten und Vermutung mit Hilfe geometrischer Proportionen zu beschreiben versucht⁸.

Man hat diesem Mitten-Konzept ferner vorgehalten, es befördere eine Ethik der Mittelmäßigkeit. Aber dieser Vorwurf würde auch andere Verhaltensregeln treffen, die sich auf vergleichbar konventionelle Verhaltensweisen berufen. Zu nennen wäre beispielsweise die sogenannte „Goldene Regel“: „Behandle andere so, wie du von ihnen behandelt werden willst“. Wer diese Regel befolgt, hält sich von Handlungsextremen fern, denn niemand will von anderen Personen auf extreme Weise behandelt werden⁹. Tendenziell ist die Berücksichtigung dieser „Mitten-Regel“ in der aristotelischen Ethik allgegenwärtig, zumindest auf der Ebene der Personen gleichen Standes. Der Begriff des Guten wird hier nicht mehr universell bzw. über die allgemeine Idee des Guten bestimmt, sondern als *Beispiel dieser Allgemeinheit* und unter Bezugnahme auf eine jeweilige konkrete Gemeinschaft. „Gut“ für Aristoteles in der Regel alles, was in der Gemeinschaft für die Mitglieder dieser Gemeinschaft gut ist, also auch für denjenigen, der sich selbst gut behandelt, weil er ein Mitglied dieser Gemeinschaft ist. Letzteres setzt voraus, dass asketische Tugenden, wie wir sie bei Kynikern und teilweise auch bei den Stoikern finden, in der aristotelischen Ethik keinen Raum finden, denn wären die Mitglieder einer

6 „Nikomachische Ethik“, zweites Buch, 10. Kapitel.

7 Beispielsweise in Kants Konzept der „Anschauung“ oder in der „Philosophie des Unbewussten“, Ende des 19. Jahrhunderts.

8 Die Proportionen, die Platon dort verwendet, um Begriffsrelationen quasi geometrisch zu beschreiben, finden sich auch in anderen Texten Platons, beispielsweise in dessen Werk Timaios (53c4–55c6).

9 Nahezu wörtlich findet sich die „Goldene Regel“ Regel bei einem Zeitgenossen des Aristoteles: Isokrates (436-338 v.Chr.)

Gemeinschaft in Folge der Beachtung einer Regel bedürfnislos, dann würde dies ihren natürlichen Anlagen widersprechen, denn Menschen haben – das ist Aristoteles tiefste Überzeugung - von Natur aus gewisse Grundbedürfnisse, ohne deren Befriedigung ein glückliches Leben in aller Regel nicht zu führen ist.

Aristoteles, Sohn eines Arztes und selbst ein Naturforscher, erkannte, dass die Natur der Menschen auch deren zeitlosen Gesetzmäßigkeiten folgt. Das naturgemäße Leben und nicht allein die Konventionen einer Gemeinschaft sind Voraussetzung dafür, ein glückliches Leben zu führen. Was in dieser doppelten Weise bestimmt ist, nämlich als etwas, das natürlicherweise für Menschen gut ist, aber auch konventionell als dasjenige bestimmt ist, was getan werden soll, ist kein Verborgenes. Es ist vielmehr das den Menschen der griechischen Stadt-Staaten Vertraute. Neuerlich erinnert auch hier die Ethik des Aristoteles an jene des Sokrates, denn auf der Suche nach dem für die Menschen Guten, ist das Leben dieser Menschen selbst in den Blick zu nehmen. Ein guter Philosoph gleicht einem Arzt und Therapeuten, einem Seelsorger und Begleiter, weil der Weg zu einem glücklichen Leben ein Weg ist, der mitten durch das Leben der Gemeinschaft führt, in der die Menschen leben.

Es wurde bereits darauf verwiesen, dass ungezählte aristotelische Texte verloren gegangen sind. Cicero (106 v. Chr. - 43 v. Chr.) waren noch Verzeichnisse der aristotelischen Werke bekannt, die auf dialogisch verfasste Werke hinweisen. Gut möglich, dass in diesen Texten das sokratische Erbe, der über Platon an Aristoteles tradierten Philosophie des Sokrates lebendig war. Doch auch unabhängig von diesen verlorenen Texten zeigt die aristotelische Ethik in den erhalten gebliebenen Ethiken dialogische Strukturen. Ein Gespräch über das Gute gleicht auch bei Aristoteles – wie schon bei Sokrates – einem Lehrgespräch, verbunden mit einer gewissen Argumentationstechnik, die – wie auch andere Techniken, beispielsweise im Handwerk oder im Sport – erlernt werden kann. Generell lässt sich das ethisch Gute bei Aristoteles als etwas bestimmen, das in einer Gemeinschaft durch Handlungstechniken zu erwerben ist, die erlernt werden.

Kurz gesagt: Der Erwerb dieser für die Gemeinschaft wertvollen Techniken bestimmt, was unter einer Handlungstugend jeweils zu verstehen ist. (ἀρετή / areté / Tauglichkeit / Tugend). Die Ausübung einer Tugend ist ferner nicht notwendigerweise damit verbunden, diese auch bezeichnen bzw. benennen zu können, denn nicht jede Technik, die wir beherrschen, ist im Medium der Wortsprache angemessen zu beschreiben.

Wissenschaftliche Tugenden

Wir finden dieses erlernbar Gute in den Sitten und Gepflogenheiten der Menschen dort, wo diese Menschen ihren Lebensmittelpunkt haben, konkret: in einem griechischen Stadt-Staat. Aristoteles denkt diese Gemeinschaft wie einen Körper, dessen Teile sich in einem natürlichen Gleichgewicht befinden. Wie eine Seele der Spiegel eines Körpers sei, so sei auch die Gesellschaft ein Spiegel des Zustandes, in dem sich ihre Mitglieder befinden. Die aristotelische Ethik stützt sich auf jene Verhaltensweisen, die Menschen von Natur aus zeigen. So betrachtet scheint sie eine naturalistische Ethik zu sein. Doch diese Charakterisierung würde deutlich zu kurz greifen. Aristoteles erweitert seine Ethik der natürlichen Verhaltensweisen durch eine Wissenschaftsethik („dianoetische Ethik“). Eine dianoetische Tugend ist eine Vernunfttugend, in deren Zentrum der wissenschaftliche Gebrauch dieser Vernunft steht, nicht aber die Steuerung menschlicher Affekte.

Wäre nur „Brauchtum“ und „Gepflogenheit“ das Maß, an dem sich das Gute zu bestimmen hätte, dann wären auch die Wissenschaften nur eine Sache des Brauchtums. Wissenschaftstugenden bzw. dianoetische Tugenden, sind glücklicherweise nicht nur eine Sache des Brauchtums, auch wenn wissenschaftliche Gepflogenheiten die Entwicklung von Wissenschaften beeinflussen. Eine Wissenschaftsethik setzt mehr voraus, als nur eine aus Konventionen abgeleitete Handlungsregel. Eine Wissenschaftsethik fordert auch Einsicht in allgemeine Normen, weil wissenschaftliche Aussagen ihrerseits allgemeine Gesetze formulieren. Wir finden in jeder Wissenschaft Inhalte, die unmittelbarer Ausdruck vernünftigen Denkens sind, nicht aber ausschließlich der Spiegel einer gewissen wissenschaftlichen Tradition.

Die dianoetische Ethik des Aristoteles ist eine Wissenschaftsethik überall dort, wo etwas als „gut“ gilt, weil es wesentlich vernünftig ist und nicht nur deshalb, weil es eine wissenschaftliche Gepflogenheit spiegelt.

Ethik ist also für Aristoteles nicht nur eine Untersuchung und begriffliche Klärung der Frage, wie gegensätzliche Affekte, Emotionen, Leidenschaften oder Gefühle zu beherrschen seien, sie ist also nicht nur eine wissenschaftliche Untersuchung des Umgangs mit unseren Emotionen oder Lustempfindungen; Ethik ist auch eine Tugend der wissenschaftlichen Vernunft und gleicht darin anderen Wissenschaften, weil sie das vernünftige Argumentieren als Voraussetzungsbedingung wissenschaftlicher Forschung teilt. Auch die wissenschaftliche Forschung ist etwas Gutes, das um seiner selbst willen erstrebt wird; mehr noch: es ist etwas, das nicht nur gut ist, sondern die Menschen auch glücklich macht, weil es um seiner selbst willen erstrebt wird.

Menschen in unserer Zeit verbinden mit dem Begriff „Wissenschaftsethik“ eher ein anderes Verständnis von Ethik, denn wir bewerten die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung vor allem nach ihren Folgen für die Gesellschaft, als in Bezug auf die Frage, ob Wissenschaften um ihrer selbst willen ausgeübt werden. Doch eine dianoetische Wissenschaftsethik ist eher der Frage verpflichtet, unter welchen Bedingungen Wissenschaft gelingen kann. Wissenschaft beginnt damit, dass es Zeugnisse und / oder Belege dafür gibt, wie sich etwas verhält. Anders gesagt: Die Entwicklung der Wissenschaften beginnt bei Aristoteles nicht mit überprüfbaren und damit reproduzierbaren Experimenten, sondern mit glaubwürdigen Berichten, die sich auf vorliegende Materialsammlungen beziehen. In der aristotelischen Wissenschaft verbindet sich, was schon in der Tradition zuvor bekannt war: Vom Mythos bleibt die Berichtsform erhalten, von der sokratischen Begriffsteilung wird die Methode der begrifflichen Klassifikation übernommen, von Platon übernimmt Aristoteles die Idee der Wesensbestimmung natürlicher Dinge¹⁰.

Was also ist eine „dianoetische Tugend“? Kehren wir nochmals zum platonischen Begriff des Guten zurück: „Gut“ ist, was uns hilft, das zu sehen, was ist. Wissenschaften werfen gleichsam ein Licht auf die Dinge, lassen diese sichtbar werden; vergleichbar der Sonne Platons, die für die Idee des Guten steht und allen Dingen ihre Sichtbarkeit verleiht. Weil die aristotelische Naturphilosophie – wie überhaupt die gesamte Naturphilosophie der Antike und des Mittelalters – davon ausgeht, dass es uns möglich ist, Wesensbestimmungen der natürlichen Dinge zu erkennen, ist es auch möglich, Zweifel an diesen natürlichen Wesensbestimmungen der Dinge zurückzuweisen. So mag sich jemand darin irren, einen Baum zu erblicken, denn vielleicht erblickt er nur eine Luftspiegelung desselben, aber dieser mögliche Irrtum ändert nichts daran, dass der Baum als Baum auch in einer Luftspiegelung erkannt werden kann. Fraglich ist hier nur, ob er am vermeinten Ort tatsächlich zu finden ist, nicht aber, ob wir Bäume als solche erkennen können. Mit anderen Worten: Die aristotelische Wissenschaftsethik bestimmt über den Begriff der Erkennbarkeit von Wesensbestimmung dessen, was ist, auch den Begriff dessen, was gut ist, weil es unvergänglich ist: z.B. die Wesensbestimmung eines Baumes.

Ethik des Vergänglichen und Unvergänglichen

Weil das Wissen um die den Dingen wesentlichen und zeitlosen Bestimmungen unvergänglich ist, und die vernunftbegabten Teile der Seele nur in diesen Wissensinhalten bestehen, sind auch die vernunftbegabten Teile der Seele für Aristoteles unvergänglich. Andererseits ist Aristoteles realistisch genug, um zu erkennen, dass mit dem Tode auch das Leben aus einem Körper weicht. Sofern also

10 Wer ein Pferd erblickt, der erfasst durch seinen Anblick auch die Natur des Pferdes. Es ist die Einsicht in die Wesensbestimmung der Dinge, die Wissenschaften bei Platon und Aristoteles begründet.

Teile der Seele den menschlichen Körper mit Leben erfüllen, ist der Tod eines Menschen auch mit dem Ende jener Seelenteile verbunden, die die lebendige Form des Körpers bestimmen.¹¹

Vergänglich sind nur jene Teile der Seele, die mit unseren flüchtigen Erfahrungsinhalten verbunden sind. Die Seele gleicht einer leeren Tafel, die durch unsere vergänglichen und zufälligen Erfahrungsinhalte gleichsam beschrieben werden. Die Tafel selbst ist leer, denn andernfalls könnte sie durch unsere Erfahrungsinhalte nicht immer wieder neu beschrieben werden. Anders verhält es sich mit wissenschaftlichen Erkenntnissen. Das Wissen selbst ist unvergänglich, sofern wahre Aussagen unvergänglich sind. Unvergänglich sind deshalb auch jene Seelenteile, die mit zeitlosen Wahrheiten durch die Vernunft verbunden sind.

Jenen Teil der dianoetischen Tugenden, der sich auf zufällige und vergängliche Wahrheiten bezieht, zählt Aristoteles zu den sterblichen Seelenanteilen. Diejenigen Teile hingegen, die sich auf die vernünftigen bzw. wissenschaftlichen Wahrheiten beziehen, sind unvergänglich.

Diese Unterscheidung festzuhalten ist aus zumindest einem Grund wichtig; denn der Versuch, Fragen der Wissenschaften mit Fragen der Erkenntnis zeitloser Wahrheiten (beispielsweise mathematischer Axiome) zu verbinden, war auch für die Entwicklung der Ethik als Wissenschaft richtungsweisend.

Wenn wir heute über Verantwortungsethik sprechen, dann verknüpfen auch wir Fragen der Wissenschaft mit Fragen der zeitlosen und vernünftigen Überlebensbedingungen der Menschheit und beschränken Probleme der Ethik nicht länger allein auf Fragen ihrer Anwendbarkeit auf flüchtige Probleme der Gegenwart. Auch wenn der Begriff einer Verantwortungsethik der Antike noch weitgehend fremd blieb (→ Hans Jonas), finden wir in der aristotelischen Ethik zumindest eine erste Verknüpfung von subjektiv-praktischen und objektiv-wissenschaftlichen Fragestellungen. Vor allem aber finden wir in dieser Philosophie die erste nachweisbare Form einer Wissenschaftsethik.

Lernziele

- Vermittlung eines ersten Verständnisses des Verhältnisses von platonischer und aristotelischer Ethik
- Verständnis der Unterscheidung theoretischer und praktischer Ethik

Übungsfragen

- Wie wäre Platons Höhlengleichnis aus aristotelischer Sicht zu deuten?
- Wie nennt Aristoteles eine Ethik, die sich auf wissenschaftliches Denken und angewandte Wissenschaft bezieht?
- Warum bringt Aristoteles ethische Tugenden mit menschlichen Affekten in Verbindung?
- Nach welcher aristotelischen Klugheitsregel sollten wir handeln, wenn uns konkrete Handlungskonventionen nicht bekannt sind?

11 Wie könnte eine unteilbare Seele jemals teilbar sein? Die Theorie der „Seelenteile“ war stark umstritten, denn bereits zur Zeit des Aristoteles war bekannt, dass die abgetrennten Teile gewisser Würmer weiterhin bewegen, also beseelt zu sein schienen. Aristoteles sah hier kein Problem, weil unteilbar nur die vernünftige Seele sei.