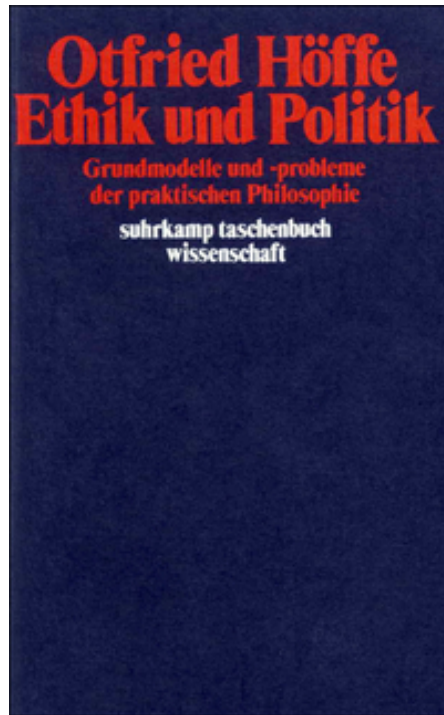


# Suhrkamp Verlag

## Leseprobe



Höffe, Otfried  
**Ethik und Politik**

Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie

© Suhrkamp Verlag  
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 266  
978-3-518-27866-6

suhrkamp taschenbuch  
wissenschaft 266

Der wissenschaftliche Charakter der philosophischen Ethik und politischen Philosophie und die ihnen entsprechende methodische Erkenntnis sind trotz der jüngsten weltweiten Rehabilitierung der praktischen Philosophie noch immer umstritten. In dieser Situation empfiehlt es sich, die in der zeitgenössischen Diskussion vorherrschenden Grundmodelle kritisch zu untersuchen sowie an ausgewählten Problemen die normativ-kritische Kompetenz der praktischen Philosophie unter Beweis zu stellen. Der vorliegende Band stellt sich dieser doppelten Aufgabe: zum einen wird die durch mannigfaltige Mißverständnisse verdeckte und verzerrte originäre Rationalitätsstruktur der Grundmodelle herauspräpariert, ohne vor der Kritik herrschender Interpretationen zurückzuschrecken; zum anderen zeigt die praktische Philosophie an ausgewählten Problemen ihre Relevanz für die öffentlichen Debatten um Sinn und Orientierung in den fortgeschrittenen Industriegesellschaften.

Otfried Höffe, geb. 1943, ist o. Professor für Philosophie an der Universität Tübingen.

Bei Suhrkamp liegen u.a. vor: *Philosophie der Gerechtigkeit* (stw 1563); »Königliche Völker«. *Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie* (stw 1519); *Medizin ohne Ethik?* (es 2245).

Otfried Höffe  
Ethik und Politik

Grundmodelle und -probleme der  
praktischen Philosophie

Suhrkamp

*Für Evelyn  
mit Moritz, Julia und Theresa*

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über  
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 266

Erste Auflage 1979

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1979

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,  
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung  
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form  
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)  
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert  
oder unter Verwendung elektronischer Systeme  
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Druck: Books on Demand, Norderstedt

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von  
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-27866-6

7. Auflage 2012

# Inhalt

Vorwort 7

## *Erster Teil: Grundmodelle* 11

1. Grundaussagen über den Menschen bei Aristoteles 13  
I. Der Mensch als politisches Lebewesen 15 II. Der Mensch als vernunft- und sprachbegabtes Lebewesen 23 III. Zur Dialektik von Vernunft- und Polisinatur 28
2. Ethik als praktische Philosophie – Die Begründung durch Aristoteles 38  
I. Der Begriff einer praktischen Philosophie 40 II. Die praktische Philosophie als Grundriß-Wissenschaft 60
3. Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen 84  
I. Zum Gegenstand der Verallgemeinerung, den Maximen 86  
II. Zum Verfahren der Verallgemeinerung (anhand von Kants eigenen Beispielen) 102
4. Zur Theorie des Glücks im klassischen Utilitarismus 120  
I. Der hedonistische Glücksbegriff 123 II. Schwierigkeiten des hedonistischen Kalküls 131 III. Zum utilitaristischen Moral- und Rechtsprinzip 142 IV. Kollektivwohl oder Gerechtigkeit 142
5. Kritische Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit 160  
I. Gerechtigkeit als Fairneß 163 II. Kritik am Utilitarismus 170  
III. Eine rationale Verfassungswahl 173 IV. Das methodische Ziel: reflexives Gleichgewicht 180 V. Klugheitswahl oder Vernunftwahl? 185 Anhang: Barry 190
6. Zur vertragstheoretischen Begründung politischer Gerechtigkeit: Hobbes, Kant und Rawls im Vergleich 195  
I. Hobbes 198 II. Kant 206 III. Rawls 213
7. Zur Rolle der Entscheidungstheorie bei der Rechtfertigung von Gerechtigkeitsprinzipien – Kritische Überlegungen im Anschluß an Rawls 227
8. Sind Moral- und Rechtsbegründung kommunikations-(konsens-, diskurs-)theoretisch möglich? – Einige Thesen 243  
I. Theorien realer Kommunikation: pragmatische und ethische Kritik 245 II. Theorien idealer Kommunikation: ein Begründungs-Zirkel? 247

9. Anhang: Kritische Überlegungen zur Konsensustheorie der Wahrheit (Habermas) 251

*Zweiter Teil: Grundbegriffe und -probleme* 279

10. Grundbegriff Sittlichkeit 281  
I. Rekonstruktion des Vorstellungsfeldes 281 II. Die Herausforderung durch den ethischen Nihilismus 288 III. Das Problem der Begründung von Sittlichkeit 294 IV. Sittlichkeit als Autonomie 302 V. Zur Fortsetzung der Analyse in einer praktischen Philosophie wissenschaftlich-technischer Zivilisation 307
11. Kategorie Streben 311  
I. Streben als spontane und finale Aktivität 312 II. Streben als »reflektierte« Tätigkeit 313 III. Streben als Grundbegriff humaner Praxis 317 IV. Kritik am Strebensbegriff 329
12. Rationalität, Dezision oder praktische Vernunft – Zur Diskussion des Entscheidungsbegriffs in der Bundesrepublik Deutschland 334  
I. Einleitung 334 II. Theorien rationaler Entscheidung 337 III. Kritik an den Theorien rationaler Entscheidung 356 IV. Kritischer Dezisionismus (Lübbe) 373 V. Ansätze aus dem Umkreis der praktischen Philosophie 379
13. Bemerkungen zu einer Theorie sittlicher Urteilsfindung (H. E. Tödt) 394
14. Herrschaftsfreiheit oder gerechte Herrschaft? 404  
I. Über die Natur des Menschen 406 II. Der Mensch im Naturzustand 408 III. Zur Beurteilung des Naturzustandes 412 IV. Politische Gerechtigkeit 414
15. Strategien politischer Gerechtigkeit: Öffentliche Entscheidungsfindung als methodischer Kommunikationsprozeß 419  
I. Einleitung 419 II. Kritik am Paradigma Nutzenkalkulation 425 III. Ein Alternativmodell 428
16. Ethikunterricht in pluralistischer Gesellschaft 453  
I. Lernziel: Sittliche Kompetenz? 456 II. Defizit an Ethik 464 III. Pluralismus und Verbindlichkeit 468 Anhang: Zur Ausbildung der Ethiklehrer 476

Personenregister 482

Sachregister 489

## Vorwort

Seit mehreren Jahren läßt sich weltweit eine wachsende Beschäftigung der Philosophie mit Fragen der Moral, der Gesellschaft und der Politik beobachten. Unter dem Stichwort »Rehabilitierung der praktischen Philosophie« soll die Frage nach dem guten und gerechten Leben im persönlichen und politischen Bereich, die Frage nach dem sittlich richtigen Handeln und nach der gerechten politischen Grundordnung wieder *philosophisch* gestellt werden, um sie weder den empirischen Wissenschaften noch dem Streit der Parteien und politischen Schriftsteller zu überlassen. Mit diesem neuerwachten Interesse der Philosophie verbindet sich der Anspruch, gegenüber dem persönlichen, sozialen und politischen Handeln eine normativ-kritische Kompetenz zu besitzen, ein Anspruch, der angesichts der Orientierungs- und Legitimationschwäche der fortgeschrittenen Industriegesellschaften sehr willkommen ist.

Gleichwohl: Trotz der weltweiten Rehabilitierung der praktischen Philosophie ist der wissenschaftliche Charakter der philosophischen Ethik und politischen Philosophie, sind die ihnen entsprechende methodische Erkenntnis und vor allem ihr Anspruch auf normativ-kritische Kompetenz noch immer umstritten. In dieser Situation empfiehlt es sich, wichtige der in der zeitgenössischen Diskussion vorherrschenden Grundmodelle kritisch zu untersuchen sowie an ausgewählten Grundbegriffen und -problemen die tatsächliche normativ-kritische Kompetenz der praktischen Philosophie, unter Beweis zu stellen. Die Abhandlungen dieses Bandes, die auch einzeln gelesen werden können (die Anmerkungen geben einige Querverweise), stellen sich der doppelten Aufgabe.

*Zum einen* soll die durch mannigfaltige Mißverständnisse verdeckte und verzerrte originäre Rationalitätsstruktur von Grundmodellen praktischer Philosophie herauspräpariert und in ihrem Für und Wider diskutiert werden, ohne vor der Kritik herrschender Interpretationen zurückzuschrecken. Die Grundmodelle sind hier bewußt verschiedenen Denktraditionen entnommen, um unterschiedliche Ansätze und Lösungsvorschläge zu berücksichtigen, damit die Chancen der praktischen Philosophie nicht durch



ein zu enges Problembewußtsein schwinden. Die Grundmodelle verdanken sich ebenso klassischen Autoren (Aristoteles, Hobbes, Kant, Bentham, J. S. Mill) wie neueren Entwicklungen der Wissenschaften und der Philosophie (Entscheidungs- und Spieltheorie, Konstruktivismus, kritische Theorie); ihre Herkunft liegt sowohl im kontinentalen als auch im anglo-amerikanischen Sprachraum. Die Untersuchung dieser Modelle ist von der Frage geleitet, wie philosophische Ethik und politische Philosophie mit den ihnen eigentümlichen methodischen Mitteln bestimmen, was gutes und gerechtes Leben sei. Durch Interpretation und Kritik sollen Denkweise und Kompetenz praktischer Philosophie geklärt werden, um die gegenwärtige Diskussion vorzustellen, aufzuhellen und vor allem auch weiterzuführen.

Die den ersten Teil einleitende Abhandlung untersucht die anthropologische Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles, vor allem die Bestimmungen des Menschen als politisches und als sprach- und vernunftbegabtes Lebewesen, Bestimmungen, die zu überzeitlichen Standardformeln abendländischer Anthropologie geworden sind, hier aber in ihren ursprünglichen (platonisch-)aristotelischen Kontext zurückgestellt und sowohl für sich als auch im Verhältnis zueinander erläutert werden. Der nächste Beitrag zum aristotelischen Modell der Ethik als praktischer Philosophie stellt das die Tradition der praktischen Philosophie begründende und immer noch aktuelle Konzept heraus, nach dem die menschliche Praxis eine dreifache Bedeutung hat: sie ist zugleich Gegenstand, Voraussetzung und Intention praktischer Philosophie. Sowohl im Gegensatz zu einer szientistischen Verkürzung philosophischer Ethik auf Metaethik als auch im Gegensatz zu einer technischen oder rein theoretischen Disziplin wird gezeigt, wie sich die beiden prima facie einander widerstrebenden Momente, Theorie und Praxis, das heißt hier: wissenschaftliche Rationalität und sittliches Engagement, miteinander vermitteln lassen und wie sich die Vermittlung durch eine ganz eigene »Rationalität der Freiheit« methodisch realisiert. Die Abhandlung zu Kants kategorischem Imperativ wendet sich gegen die (in der internationalen wie in der deutschsprachigen Diskussion prominenten) legalistischen und empirisch-pragmatischen Fehldeutungen, dabei gerade auch gegen eine vom utilitaristischen Standpunkt aus geführte Kritik des kantischen Moralkriteriums, um aufgrund einer Neuinterpretation des Maximen-Be-

griffs und des spezifisch kantischen Verallgemeinerungsverfahrens einigen Aporien bisheriger Interpretationen zu entgehen und die fortdauernde kriteriologische Bedeutung des kategorischen Imperativs wieder aufzudecken. Ein anderer Beitrag diskutiert den Utilitarismus als Moral- und Rechtstheorie, um ihn zunächst gegen zu oberflächliche Kritiken zu verteidigen, ihn dann aber in seinem Anspruch auf ein sittlich angemessenes, zudem operationales Moral- und Rechtsprinzip zu verwerfen. Weitere Beiträge untersuchen Rawls' Gerechtigkeitstheorie, die seit Jahren bei Moral- und Rechtsphilosophen, bei Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlern internationales Aufsehen erregt und seit einiger Zeit auch im deutschen Sprachraum eine intensive Diskussion erfährt. Dabei wird sowohl – durch Konfrontation mit Hobbes und Kant – Rawls' philosophiegeschichtlicher Anspruch untersucht, die klassischen Vertragstheorien neu zu formulieren, als auch die systematische These, die Neuformulierung mit dem methodischen Instrumentarium der zeitgenössischen Entscheidungstheorie vornehmen zu sollen. Der erste Teil schließt mit zwei Beiträgen zur Kommunikations- bzw. Konsensustheorie: zunächst mit einigen knappen Thesen zur allgemeinen Bedeutung dieses Theorietyps für Moral- und Rechtsbegründung, dann mit kritischen Überlegungen zu Habermas' Wahrheitstheorie. Diese beansprucht nicht bloß für praktische Wahrheit (sittliche Richtigkeit), sondern auch für theoretische Wahrheit (Aussagenwahrheit) neue Gültigkeit, stößt aber sowohl in ihren kritischen Aspekten (gegenüber transzendentaler Wahrheitstheorie, gegenüber Kohärenz- und Korrespondenztheorie) auf Schwierigkeiten als auch in ihrem positiven Anspruch.

Die hier vorgelegte Reihe von Abhandlungen bleibt nicht bei der kritisch-konstruktiven Aufgabe stehen, Begriff und Methode philosophischer Ethik und politischer Philosophie zu diskutieren. Sie wendet sich im *zweiten Teil* auch Grundbegriffen und substantiellen Problemen der praktischen Philosophie zu, um an ausgewählten Beispielen sowohl einige zentrale Kategorien philosophischer Ethik und politischer Philosophie zu erörtern als auch die tatsächliche Relevanz praktischer Philosophie für die öffentlichen Debatten um Sinn und Orientierung in unseren pluralistischen Industriegesellschaften zu erproben. Die einleitende Abhandlung klärt den Grundbegriff Sittlichkeit in Auseinandersetzung mit verschiedenen Varianten des Nihilismus, mit anthropo-

logischen, utilitaristischen und anderen Deutungen, um schließlich Sittlichkeit als Autonomie: als formale und fundamentale Emanzipation, zu bestimmen. In den folgenden Beiträgen werden die handlungstheoretischen Kategorien des Strebens und – in dem hier relevanten Diskussionsfeld von Rationalität, Dezsion und praktischer Philosophie – der Entscheidung analysiert sowie die Struktur sittlicher Urteilsfindung skizziert. Eine weitere Abhandlung stellt sich der gegenwärtig drängenden Frage, ob das klassische Grundproblem der politischen Philosophie, das der gerechten Herrschaft, eigentlich nur ein vorübergehendes Problem sei oder aber – im Gegensatz zu den zeitgenössischen Forderungen nach Herrschaftsfreiheit – in fundamentalen anthropologischen Bedingungen gründe. Ein anderer Beitrag erörtert am Beispiel konzeptorientierter wissenschaftlicher Politikberatung, vor allem im Bildungsbereich, die Struktur öffentlicher Entscheidungsfindung, die sich der ethisch-pragmatischen Grundaufgabe zeitgenössischer Politik stellt, Prinzipien der Humanität, insbesondere der politischen Gerechtigkeit, mit den Funktionsanforderungen hochkomplexer Industriegesellschaften und ihren jeweiligen soziokulturellen Situationsbedingungen zu vermitteln. Der Lösungsansatz wird in einer öffentlichen Entscheidungsfindung gesehen, die ihrer Struktur nach als methodischer Kommunikationsprozeß durchgeführt wird, wozu konkrete Analysen und Vorschläge gemacht werden. Wieder ein anderer Beitrag wendet sich dem von philosophischer Seite bislang unbeachteten Problem zu, daß ein ganz neuer Schulunterricht, der Ethikunterricht, in verschiedenen Ländern der Bundesrepublik Deutschland eingeführt worden ist und in anderen Ländern erwogen wird, ohne daß die Grundfrage hinreichend geklärt ist, was ein schulischer Ethikunterricht überhaupt und was er im Rahmen pluralistischer Industriegesellschaften leisten kann und leisten soll.

Für vielfältige Hilfe bei der Erstellung des Manuskripts danke ich meiner Mitarbeiterin, Frau Dr. Brigitta Gräfin von Galen.

Freiburg i. Ue., im Juli 1978

Otfried Höffe

*Erster Teil:*  
Grundmodelle



## 1. Grundaussagen über den Menschen bei Aristoteles\*

Die Grundaussagen über den Menschen bei Aristoteles haben in einer Weise Epoche gemacht, wie es mit wenigen seiner Aussagen der Fall ist. Zwar ist die Wirkungsgeschichte der aristotelischen Philosophie insgesamt ein fast einzigartiges Phänomen. Bis über die Schwelle vom 17. zum 18. Jahrhundert hat Aristoteles eine solche Autorität besessen, daß die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte in Europa und den Mittelmeerländern zu einem großen Teil als Rezeption, Weiterentwicklung und Kritik aristotelischer Gedanken zu verstehen ist. In seiner Spätphase war der Aristotelismus allerdings oft spekulativ verflacht, dogmatisch erstarrt und zugleich an den führenden Universitäten (etwa Paris und Oxford) so beherrschend<sup>1</sup>, daß er den produktiven Wissenschaftlern als schweres Hindernis ihrer Forschung gelten mußte<sup>2</sup>. Nur deshalb liest sich auch die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte der frühen Neuzeit zu einem großen Teil als Depoten-zierung der Autorität von Aristoteles. Aber während im Laufe dieser Depoten-zierung andere der aristotelischen Gedanken zu-nächst der Kritik und schließlich dem Vergessen anheimfielen – eine bedeutsame Ausnahme bildet die Syllogistik<sup>3</sup> –, haben die Grundaussagen über den Menschen ihren Einfluß in dieser Weise nicht verloren: daß der Mensch ein politisches Lebewesen, noch mehr: daß er ein vernunft- und sprachbegabtes Lebewesen sei. Beide Aussagen, die sich schon bei Platon finden und die Aristoteles endgültig in den Rang von Natur- und Wesensbestimmungen des Menschen erhebt, sind auf explizite und implizite Weise der Ausgangs- und Bezugspunkt (und sei es *via negationis*) für weite Teile der Ethik, der politischen Philosophie und der anthropologischen Forschung über Thomas von Aquin, Hobbes, Rousseau, Linné<sup>4</sup>, Hegel oder die Psychoanalyse bis in die Gegenwart.

Die Tatsache, daß die beiden Aussagen geradezu Standardformeln des Selbstverständnisses des Menschen geworden sind, steht jedoch ihrem angemessenen Verständnis nur im Wege. Denn ihre

\* *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30 (1976) 227-245 (überarbeitet).

Loslösung aus dem Zusammenhang der aristotelischen Philosophie suggeriert einen von der ursprünglichen Problemstellung und Begrifflichkeit ganz unabhängigen Gedanken, der sich dann leicht als falsch oder aber als zur Trivialität verdünnt erweisen könnte. Es empfiehlt sich daher, die beiden Grundaussagen in den Problemkontext des antiken, näherhin des aristotelischen Denkens zurückzustellen, sie mit einigen anderen Aussagen in Verbindung zu bringen und sie sowohl für sich als auch im Verhältnis zueinander zu erläutern.

Wer die aristotelischen Grundaussagen über den Menschen aufsucht, stößt zunächst auf einen überraschenden Tatbestand: Aristoteles hat überhaupt keine Anthropologie geschrieben.<sup>43</sup> Obwohl sich bei ihm der Übergang von der *einen* Philosophie zu einer Vielzahl philosophischer Pragmatien vollzieht (Aristoteles kann als der Begründer organisierter Spezialforschungen gelten), obwohl er eigene Abhandlungen zur Logik und Wissenschaftstheorie, zur Biologie, Meteorologie, Kosmologie und allgemeinen Naturphilosophie, zur philosophischen Psychologie und Ontologie, zur Ethik, Politik und Ökonomie, zur Poetik und Rhetorik verfaßt hat, fehlt entsprechendes zur Lehre vom Menschen. Der Ausdruck »Anthropologie« gehört auch gar nicht zum klassischen Griechisch. Aristoteles kennt nur ein ἀνθρωπολόγος, und dieses bloß ein einziges Mal, nämlich in der *Nikomachischen Ethik*, und dort mit der für den Rang einer philosophischen Lehre vom Menschen kaum angemessenen Bedeutung einer Klatschbase (IV 9, 1125 a 5).

Seine Aussagen über den Menschen hat Aristoteles beinahe auf alle Schriften verstreut. Gerade in den weniger bekannten, den biologischen Arbeiten stößt man auf eine Fülle von teilweise recht modern anmutenden Überlegungen und Bestimmungen. Allein in der *Historia Animalium* sind drei Bücher (I, VII, X) ausschließlich dem Menschen gewidmet. Nach ihnen und der Abhandlung *De Partibus Animalium* ist der Mensch ein Lungentier, das auf dem Festland lebt; ein Wesen, das lebend gebärt und zur Gruppe der größten unter den nicht blutlosen Wesen zählt. Der Mensch zählt zu den immer zahmen Wesen, genauer zu jenen, die nur manchmal kriegerisch sind. Er gilt als das einzige Sinneswesen, das Erinnerung nicht nur zu haben, sondern auch zu sammeln versteht. Vor allem soll er allein aufrecht gehen<sup>4</sup> sowie überlegen und beratschlagen können.

Eine umfassende Untersuchung müßte außer den biologischen Schriften auch etwa die *Topik*, die Abhandlung *Über die Seele*, die *Poetik* und die *Rhetorik* heranziehen. In der letzteren finden sich nicht nur ähnlich treffsichere sozialetische und psychologische Bemerkungen wie in der *Nikomachischen Ethik*, sondern auch – was kaum beachtet wird – die Grundzüge einer Kriminal- und einer Zuhörerpsychologie.

Diese knappen Hinweise müssen genügen, um auf das breitgefächerte Spektrum aristotelischen Nachdenkens über den Menschen aufmerksam zu machen. Denn die folgenden (noch mehr elementaren) Erläuterungen konzentrieren sich auf jene beiden Grundaussagen, die den Menschen nicht biologisch (als Lebewesen), sondern genuin »anthropologisch« (als Menschen) qualifizieren: auf seine Bestimmung als eines politischen und eines vernunft- und sprachbegabten Lebewesens. Es sind Aussagen, die man nicht voneinander isolieren darf<sup>6</sup> und die vor allem in der *Metaphysik* und jenen beiden Pragmatien an Deutlichkeit gewinnen, die Aristoteles in ihrem sachlichen Zusammenhang als »ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία«, als Philosophie der menschlichen Angelegenheiten (*Nikomach. Eth.* X 10, 1181 b 15), bezeichnet hat, nämlich in der *Nikomachischen Ethik* und der *Politik*.

## I. Der Mensch als politisches Lebewesen

1. Die eine Grundaussage nennt den Menschen ein politisches Lebewesen (πολιτικὸν ζῷον), genauer – da »politisch« Adjektiv zu Polis ist – ein Wesen, das sein Leben in der Polis führt. Diese Eigenschaft des Politischen soll für den Menschen weder aus Zufall noch lediglich im allgemeinen zutreffen. Aristoteles sagt nicht, die Menschen lebten gelegentlich oder auch meistens in Polis-Verbänden, würden ihrer aber manchmal überdrüssig und zögen sich dann ins Private zurück, und einige seien überhaupt mehr Einzelgänger, Eigenbrötler oder Einsiedler. Das Politische gilt vielmehr als wesentlich; terminologisch gesprochen: es kommt dem Menschen von Natur aus (φύσει) zu (*Nikomach. Eth.* I 5, 1097 b 11; *Pol.* I 2, 1253 a 2 f. u. a.).

Der Ausdruck »von Natur aus« präzisiert weniger den Inhalt der Aussage als – modern gesprochen – ihren methodischen



Status, einen Status allerdings, der für unser zeitgenössisches Methodenverständnis ungewohnt ist. »Natur«, einer der Grundbegriffe im aristotelischen wie im griechischen Denken überhaupt, bezeichnet etwas, das ohne das eigene Zutun da ist<sup>7</sup>. Das Politische ist demnach mit dem Menschen als solchem gegeben. Es entsteht weder in einem Herstellungsprozeß noch durch Übereinkunft (Vertrag), sondern liegt jedem bewußten Handeln immer schon voraus. In einer noch näher zu qualifizierenden Form bestimmt es den Spielraum, innerhalb dessen der Mensch sich entwickeln und verantwortlich tätig werden kann. Allerdings heißt dies nicht, daß das Politische in jedem beliebigen Exemplar und in jeder Entwicklungsstufe festgestellt werden könnte. Aristoteles' Aussage wäre nicht dadurch zu widerlegen, daß man gattungs- oder individualgeschichtliche Frühformen betrachtet und dann weder bei unseren prähistorischen Vorfahren noch bei Säuglingen genuin politische Verhältnisse entdeckt. Etwas, das von Natur aus ist, ist allgemein gültig, ohne sich bei allen Elementen und zu jeder Zeit beobachten zu lassen. Denn »Physis« bedeutet ein Wachsen, einen Entwicklungsprozeß, der mit einem Keim beginnt und erst im Laufe der Zeit das zur Entfaltung bringt, was die Möglichkeit und Intention, was das Wesen und den Begriff des Wachsenden ausmacht. Ebenso gilt die Umkehrung: Das Wesen kommt erst in der gelungenen Entfaltung zur vollen Offenbarkeit. (So tritt für Aristoteles das Wesen einer Eiche weder im jungen Trieb noch in einem verkrüppelten Exemplar, sondern allein im ausgewachsenen gesunden Baum voll hervor, überdies in einem ausnehmend schönen und kräftigen Baum mehr als in einem Durchschnittsexemplar.)

Das Politische soll also mit dem Menschen als solchem gegeben sein, gleichwohl zunächst als unbewußter Drang (ὄρμη: Pol. I 2, 1253 a 29) existieren. Aristoteles stellt den Menschen in eine (gattungs- und individualgeschichtliche) Entwicklung, deren Prinzip im Menschen selbst liegt, gleichwohl seiner vollen Verfügung entzogen ist. Er behauptet, daß das Wesen des Menschen nicht schon zu Beginn, sondern erst im gelungenen Resultat offenbar sei. Der Mensch wird weder von seinen Anfängen noch von dem her definiert, was er rein naturwüchsig wird. Die Bestimmung richtet sich vielmehr auf die spezifische Leistung oder die charakteristische Aufgabe (ἔργον) des Menschen, sofern er Mensch (und nicht Mann oder Frau, Handwerker oder Politi-

ker usf.) ist: auf das also, worin der Mensch zu sich selbst kommt, indem er seine Möglichkeiten ausschreitet, indem er die ihm grundsätzlich zugehörigen Chancen, Begabungen und Intentionen realisiert. Der Mensch gilt als das, was er sein kann und – wenn man seine Selbstvollendung als Maßstab anerkennt – auch sein soll. Dabei kommt die Polisnatur des Menschen zur Offenbarkeit – anders als die Natur subhumaner Wesen – nicht schon aufgrund von biologischen Prozessen, sondern erst aufgrund (1) eines geschichtlichen Prozesses der Kulturentwicklung (s. u. Abschn. III), (2) eines Aktes der Polisstiftung (Aristoteles spricht von jemandem, der die Polis als erster ins Leben rief: Pol. I 2, 1253 a 30 f.), (3) eines fortwährenden Prozesses der aneignenden Realisierung, der (4) ohne Erziehung und Gewöhnung (s. u. I 3) nicht möglich ist.

2. Die Behauptung, das Menschsein vollende sich in einem Leben in der Polis, erläutert Aristoteles vor allem in Pol. I 2 (vgl. auch III 9). Die dort sehr gedrängt vorgetragene Entwicklung der Polis aus ihren konstitutiven Elementen ist in erster Linie als eine Strukturdarstellung zu lesen, nicht als eine idealisierende Deskription des griechischen Stadtstaates<sup>8</sup>, der, historisch betrachtet, zu Aristoteles' Zeit schon längst in eine ökonomische, politische und ethische Krise geraten war. Nach Aristoteles' Argumentation ist man – so der erste primär *biologisch* orientierte Argumentationsteil – von Geburt aus nicht Mensch simpliciter, sondern Mann oder Frau, Vater oder Kind und Herr oder Sklave. Alle drei elementaren Alternativen begründen kein Vereinzeltsein, sondern machen ein Zusammenleben erforderlich. Insofern fallen die entsprechenden Verbindungen der Menschen ihrer Grundstruktur (nicht ihrer individuellen und sozialgeschichtlichen Ausprägung) nach nicht in das Gutdünken der Menschen und ihrer Kultur: Der Mensch ist seiner Natur nach ein Sozialwesen. Ähnlich wie bei Tieren entspringt die Verbindung von Mann und Frau einem natürlichen Trieb zur Arterhaltung. Da – so muß man es sich ergänzen – Neugeborene und Heranwachsende die Hilfe der Erwachsenen brauchen, gibt es die zweite Elementarbeziehung, die von Eltern und Kindern. Und weil sich der Mensch die Mittel zur Befriedigung seiner Bedürfnisse selbst beschaffen muß, dazu der Überlegung – so schon hier der zweite, der über die Sozialnatur auf die Polisnatur weisende *psychologische* Argu-

mentationsaspekt – und körperlichen Arbeit bedarf<sup>9</sup>, weil weiterhin die einen die Fähigkeit zum selbständigen Überlegen haben sollen, die anderen nur die Fähigkeit, in körperlicher Arbeit die Überlegungen anderer auszuführen, soll es von Natur aus (hier im Sinne eines »von Geburt an«) Herren und Sklaven<sup>10</sup> geben, die als solche wechselseitig aufeinander angewiesen sind. Die institutionalisierte Verbindung aller drei Elementarbeziehungen konstituiert die Hausgemeinschaft (Großfamilie). Das Haus (οἶκος) ist in dem Sinne eine natürliche<sup>11</sup> Gemeinschaft, daß es der Befriedigung der elementaren Bedürfnisse: der vom Sexualtrieb bestimmten Arterhaltung und der arbeitsteiligen Selbsterhaltung dient.

Aufgrund einer natürlichen Entwicklung, weil nämlich die Kinder heranwachsen und ihre eigene Familie gründen, verzweigt sich das Haus zum Dorf (κώμη). Als territorial und bevölkerungsmäßig größere Einheit kann das Dorf durch Ausdifferenzierung von Wirtschafts- und Sicherungsfunktionen die Besorgung der elementaren pragmatischen Zwecke (Selbst- und Arterhaltung) verbessern und zugleich – etwa durch Dorffeste und eine Dorfversammlung – Zwecke verfolgen, die über das bloße (oder auch angenehme) Überleben hinausreichen.

Aus mehreren Dörfern bildet sich schließlich die Polis, wobei diese sich vor dem Dorf – so wie schon das Dorf vor dem Haus – nicht allein quantitativ (durch ein Mehr an Territorium und Einwohnern) auszeichnet. Die Weiterentwicklung menschlicher Gemeinschaft zu einer noch größeren Einheit, die Verbindung mehrerer Dörfer zu einer Polis (einem Stadtstaat) ermöglicht vielmehr, die verschiedenen Berufe, Aufgaben und Funktionen eines Gemeinwesens zum Können geregelter Verfahren, zu Künsten (τέχναι) auszubilden. Über die damit bezeichnete Verbesserung der Wirtschafts- und Sicherungsfunktionen eines Gemeinwesens hinaus lassen sich auch die »politischen« Ansätze des Dorfes weiterbilden. Die auf der Ebene des Dorfes erst rudimentär vorhandenen politischen Strukturen gestalten sich zu einem differenzierten System öffentlicher Institutionen, das aus Magistraturen, der Volksversammlung und Gerichten besteht und in deren Gemeinschaft von Freien und Gleichen sich die gemeinsamen Vorstellungen vom guten und gerechten Miteinanderleben in seiner geschichtlichen Konkretion bilden und realisieren. Dieser funktional gegliederte Zusammenhang der Künste und öffentlichen Institutionen konstituiert die Polis<sup>12</sup>. Entstanden, um die

Unselbständigkeit der einzelnen Menschen auszugleichen, wächst die Polis über diesen Zweck hinaus. Der Mensch ist auch dort zum Leben in der Polis bestimmt, wo ihm daraus keine pragmatischen Vorteile mehr erfließen. Denn über die zweckmäßige Erfüllung der Grund- und Sicherheitsbedürfnisse der Menschen hinaus verfolgt die Polis einen qualitativ neuen, einen genuin sittlichen Zweck: das gut Leben ( $\epsilon\tilde{\upsilon}\ \zeta\eta\tilde{\nu}$ ), das gelungen-geglückte Dasein ihrer Mitglieder<sup>13</sup>.

Indem Aristoteles mehrere Arten des Zusammenlebens unterscheidet, ist die Polis keine universale Bezeichnung für jede Gemeinschaft, und die politische Natur bedeutet etwas Spezifischeres als die biologisch und kulturgeschichtlich belegbare Tatsache, daß der Mensch auf ein Zusammenleben angelegt und angewiesen, daß er ein Gesellschaftswesen (*animal sociale*) ist. Da die drei Gemeinschaften (Haus, Dorf, Polis) eine Rangordnung bilden (mit dem Haus als der elementaren Grundlage und der Polis als der Vollendungsstufe), ist in der politischen Natur auch mehr angesprochen als die Eigenschaften, die die elementare Gemeinschaft konstituieren. Sicher ist die Polis keine Gemeinschaft, die sich *jenseits* von Häusern bildet, vielmehr umfaßt und übergreift sie diese. Zum Menschsein gehören Sexualität und Arbeitsteilung wesentlich hinzu; ferner das, was sich beim Zusammenschluß mehrerer Häuser zum Zweck der gegenseitigen Hilfe und des gemeinsamen Nutzens bildet: die Gemeinsamkeit des Wohnorts, ein Kriegs- und Handelsbündnis, ein System der Lebensbedürfnisse und ihrer Befriedigung, selbst eine Rechtsgemeinschaft, sofern es ihr lediglich um die zweckmäßige Regelung der genannten Aufgaben geht. All dieses weist auf notwendige Momente, aber auf Infrastrukturmomente, nicht schon auf den Kern dessen hin, was Aristoteles unter der politischen Natur des Menschen versteht. Zunächst noch negativ formuliert: Das Menschsein erschöpft sich nicht in der sozialen Kompensation der biologischen Mängelhaftigkeit.

Deshalb kann man auch die Bestimmung des Menschen als eines politischen Wesens nur sehr begrenzt mit Einsichten der biologisch orientierten Anthropologie belegen. Die zeitgenössische Forschung hat zu Recht darauf aufmerksam gemacht, daß Neugeborene ohne intensivste Bemühungen anderer zugrunde gehen. Ein Säugling ist grundsätzlich eine Frühgeburt. Aufgrund seiner mangelnden Ausstattung mit Instinkten und Schutzvorrichtun-

gen überlebt er ohne die Fürsorge anderer Menschen weder die ersten Stunden und Tage, noch kann er im Verlauf der nächsten Monate jene Funktionen ausbilden, die ein Überleben auf Dauer ermöglichen. In dieser Interpretation steht die »politische« Natur jedoch im Dienst des bloßen Überlebens. Für Aristoteles dagegen hat die Polis zwar eine biologische Basis. Sie wächst aber in dem Maß über sie hinaus, wie es im geglückten Leben um mehr als um die nackte oder auch angenehme Existenz geht. Aristoteles hat eine andere Blickrichtung, weil er von einem anderen, einem teleologischen Naturbegriff ausgeht<sup>14</sup>. Während die biologisch orientierte Anthropologie Anfangs- und Minimalbedingungen menschlichen Lebens aufsucht, interessiert sich Aristoteles für Optimal- und Vollendungsbedingungen. Ihm geht es letztlich um Humanität in einem emphatischen Sinn: um ein zu sich selbst gekommenes, ein erfülltes Menschsein. Allerdings bezeichnet diese Differenz keinen planen Gegensatz, da Aristoteles' Argumentation ihren Ausgang von Anfangsbedingungen (der Sexualität und Arbeitsteilung) nimmt und aus ihnen das Optimum entwickelt.

Auch die Polis ist für Aristoteles »von Natur aus« (Pol. I 2, 1253 a 2), und das heißt, sie nimmt strukturell alle Formen menschlichen Zusammenlebens in sich auf, integriert sie in gestufter Weise und stellt darüber hinaus die Vollendung menschlichen Zusammenlebens dar. Ihr Zweck ist es, den Menschen zu seiner höchsten Verwirklichung zu bringen, zu dem, was Aristoteles Eudaimonie nennt. Die Polis ist räumliche Gemeinschaft, sie dient dem Schutz der Bürger, der Schlichtung inneren Streits, der Durchführung und Sicherung des Handels, vor allem aber – und dabei alle vorangehenden Bestimmungen übergreifend – ist sie dazu da, dem Lebensvollzug der einzelnen in der Gemeinschaft innerhalb des Hauses und der Häuser untereinander auf geglückte Weise Wirklichkeit zu geben (vgl. Pol. III 9, 1280 b 29-35). Und daraus ergibt sich die präzise Bedeutung der politischen Natur des Menschen: Nicht schon in der Sexualität oder der Arbeit, nicht im inneren und äußeren Schutz sieht Aristoteles den Menschen zu sich selbst kommen, sondern erst dort, wo man diese Bedingungen des Lebens anerkennt, statt sie zu überspringen, und sie zugleich transzendiert, indem man sie in ein Dasein integriert, das nicht bloß das Überleben, sondern auch das gelungene und glückliche Leben verfolgt. Daß der Mensch auf das Zusammenle-