

Besprechungen

Ganter, Martin, *Mittel und Ziel in der praktischen Philosophie des Aristoteles* (Symposion, 45). 8° (152 S.) Freiburg 1974, Alber.

Es erleichtert das Verständnis einer Arbeit, wenn der Autor auf die Diskussion eingeht, zu der er einen Beitrag liefern möchte, und seinen Lösungsversuch von anderen Antworten abgrenzt. Die neuere Diskussion über das Verhältnis von Mittel und Ziel in der praktischen Philosophie des Aristoteles beginnt mit der Kontroverse zwischen J. Walter, *Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie* (Jena 1874), E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen II 2* und R. Loening, *Die Zurechnungslehre des Aristoteles* (Jena 1903). Man bedauert, daß der Verf. diese Autoren nicht erwähnt und auf Allan, der unter anderen (z. B. Gauthier-Jolif, auf die der Verf. in diesem Zusammenhang auch nicht eingeht) diese Kontroverse aufgearbeitet hat, nur einen kurzen, kaum verständlichen Bezug nimmt (16). Das ist jedoch von untergeordneter Bedeutung. Ausschlaggebend ist der Beitrag, den eine Arbeit zur Lösung eines Problems leistet. Die Einleitung (11–17) skizziert die wesentlichen Positionen G.s: Entscheidend für das Verständnis der praktischen Philosophie des Aristoteles im Unterschied zu Platon sei sein methodischer Ansatzpunkt: „Es gilt die Verwirklichung des Zieles, den Verwirklichungsprozeß nicht in Abhebung gegen das vollendete Ziel, sondern in seiner Bedeutsamkeit für dasselbe verstehen zu lernen. Auf diesem Weg ist eine jede Handlung nicht daraufhin zu untersuchen, ob sie an einer überragenden Norm teilhat, sondern, wie sie menschliche Fähigkeiten zu vervollkommen und so qualifizierte Praxis zu fördern vermag“ (12). Das Zitat bringt zwei Anliegen G.s zum Ausdruck: (a) Er möchte die Bedeutung des „Werdeprozesses“ für eine Theorie der Praxis hervorheben; (b) er wendet sich gegen „eine starre Normstruktur als kanonische Form einer jeden Handlung“ (13). Das Verhältnis von Mittel und Ziel in der praktischen Philosophie des Aristoteles muß im Zusammenhang mit diesen beiden Momenten gesehen werden, „wobei das erste Moment schwerpunktmäßig mit der Theorie der Prohairesis, das zweite mit der Theorie der Phronesis verknüpft ist“. Als wichtigster Begriff der praktischen Philosophie des Aristoteles bezeichnet G. den der *Energiea*, bei dem er zwei Bedeutungen unterscheidet: „a) des am Werk-Seins, im Sinne des sich Vollendens, und b) des am Werk-Seins im Sinn vollendeten Tuns“. Die erste Bedeutung sei bisher kaum beachtet worden. Auch diese *Energiea* geschehe um ihrer selbst willen (14). Handelndes sich Vollenden stehe in der Lehre von der Prohairesis im Vordergrund. Sie bewirke den Übergang von der *ἕξις φυσική* zur *ἕξις ἠθική*. Der Verf. unterscheidet zwischen der Prohairesis des sittlich werdenden und einer zweiten Stufe der Prohairesis, die mit der Phronesis zusammenfalle (15 f.). Für die Vollendung des Menschen spiele die Areté eine vermittelnde Rolle. G. unterscheidet zwischen *φυσική ἀρετή* – *ἠθική ἀρετή* – *τελεία ἀρετή*: „Bestätigung der *φυσική ἀρετή* vermittelt *ἠθική ἀρετή*, sofern Prohairesis den Vermittlungsprozeß steuert. Diese findet schließlich ihre Vollendung in der *τελεία ἀρετή*, wann der Mensch in der Phronesis vollends um den Wert sittlichen Handelns Bescheid weiß“ (16).

Sieht man von der Frage ab, wie der Begriff der *Energiea* als „sich Vollenden“ (für den der Verf. Stellen wie EN 1103 a 31 ff. b 30 f. im Auge hat) sich zu dem *Energiea*-Begriff von EN X 3 und Met. IX 6 verhält, so scheint es mir für eine Auseinandersetzung mit den Thesen G.s wichtig zu sein, wie er seine Unterscheidung zwischen den drei Stufen der Areté begründet und wie er die aristotelischen Begriffe Prohairesis und Phronesis und ihr Verhältnis zueinander versteht.

Mit dem Begriff der ethischen Areté befaßt sich Kap. 6 (66–77), dessen entscheidende These sich auf EN II 5 bezieht, wo Aristoteles nach der spezifischen Differenz der ethischen Areté fragt. Mit Berufung auf EN II 5, 1106 a 21–24, wo es heißt, die ethische Areté sei die *Hexis*, aufgrund deren der Mensch ein guter Mensch

werde (a 23), behauptet G., gesucht seien nicht die formalen Elemente einer *vollendeten* Areté, sondern einer Areté, durch die das sittliche Verhalten *entstehe*. Ethische Areté ist also nach dem Verf. ein *Weg* zur vollkommenen Areté (69 f.; 80; 104). Diese These beruht m. E. auf einem Mißverständnis von 1106 a 15–24: Aristoteles stellt dort einen Satz über *jede* Areté (a 15) auf. Die Stelle handelt also nicht von der spezifischen Differenz der *ethischen* Areté, auf die der Text erst ab 1106 a 25 eingeht. Von einem *Werden* ist nur in a 23 die Rede; sonst arbeitet a 15–24 mit den Wendungen: die Areté „vollendet“ ihren Träger, und: sie „macht ihn gut“. Das ist aber nicht in dem Sinn zu verstehen, daß die Areté einen Prozeß bewirkt, der das Gutsein zur Folge hat. Aus dem Vergleich mit anderen Stellen geht vielmehr hervor, daß folgendes gemeint ist: Ein Seiendes, das seine Areté hat, *ist* gut; die Areté ist *formale* Ursache dafür, daß etwas gut ist; sie ist (und nicht: sie bewirkt) die Vollendung eines Seienden (EN 1098 a 7 ff.; 1107 a 8; Phys. 246 a 15 ff.; Met. 1020 b 18 ff.).

Die Auffassung, Aristoteles stelle die ethische Areté nicht als Ziel, sondern als Ursache des Ziels dar (98), bestimmt die Interpretation, die G. von der Definition der ethischen Areté in EN II 6 vorlegt: Daß die ethische Areté als $\xi\zeta\iota\varsigma$ προαιρετική bezeichnet wird, bedeute, daß sie durch die Prohairesis *hervorgebracht* werde. Die Prohairesis habe jedoch noch keine volle Einsicht in den sittlichen Wert einer Handlung (98 f.). Der Logos in der Definition von II 6 sei noch nicht notwendig bereits vollendete praktische Vernunft (80; 86; 102; 127). Das Verhältnis zwischen ethischer Areté und Phronesis stellt sich infolgedessen für den Verf. folgendermaßen dar: Der Phronimos „verfügt nicht nur über eine feste sittliche Verhaltung, sondern dazu noch über ein klares Wissen um sein Tun“ (125). Im Unterschied zur Prohairesis ist die Phronesis ausgezeichnet durch den verinnerlichten Logos (127).

Der grundlegende Fehler der Interpretation liegt m. E. in folgendem: G. übersieht, daß nach der NE ethische Areté und Phronesis eine untrennbare Einheit bilden. Ohne Phronesis gibt es für Aristoteles keine ethische Areté, ebensowenig wie es ohne ethische Areté Phronesis gibt (z. B. 1140 b 11 ff.; 1144 a 34. 36 f.; 1144 b 16 f. 20 f. 31 f.; 1145 a 1 f. 4 f.; 1178 a 16 ff.). Von ethischer Areté kann nur dann die Rede sein, wenn man eine gute Handlung um ihrer selbst willen wählt (1105 a 31–33). Unhaltbar ist m. E. auch die Ansicht des Verf. über das Verhältnis der Prohairesis, die für die ethische Areté gegeben sein muß (vgl. z. B. 1104 b 14.21–23.31), und der Phronesis. Prohairesis ist nach Aristoteles überlegtes Streben (1113a 10 f.; 1139a 23); die Richtigkeit der praktischen Überlegung dessen, der die ethische Areté hat, wird aber allein durch die dianoetische Areté der Phronesis gewährleistet (EN VI 5). – Daraus ergibt sich, daß die Unterscheidung zwischen ethischer und vollendeter (τελεία) Areté in der Weise, wie G. sie vornimmt, verfehlt ist. „Vollendete Areté“ wird im Corpus Aristotelicum in verschiedener Bedeutung gebraucht. Es bezeichnet 1. die *ethische* im Unterschied zur natürlichen Areté (MM 1200 a 4; vgl. EN 1144 b 1 ff., wo statt dessen der Ausdruck $\pi\upsilon\epsilon\acute{\iota}\alpha$ ἀρετή gebraucht wird); 2. die Areté des besten Seelenteils, d. h. des Vermögens der *Theorie* (EN 1098 a 17 zusammen mit 1177 a 13 ff.); 3. die *ethische* Areté, *insofern* man sich durch sie nicht nur auf sich selbst, sondern auch auf die anderen bezieht (EN 1129 6 26). In keiner der genannten Bedeutungen bezeichnet „vollendete Areté“ das Ziel, zu dem hin die ethische Areté in der vom Verf. gemeinten Weise den Weg darstellt.

Das Buch weist auf eine wichtige Frage hin: Wie ist nach der aristotelischen Ethik eine sittliche Entwicklung möglich? Einen Beitrag zur Lösung dieser Frage stellt es nicht dar.

F. Ricken, S. J.

Zimmermann, Jörg, *Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik* (Philos. Abhandlungen, 46). Gr. 8° (VIII u. 318 S.) Frankfurt 1975, Klostermann.

Der Autor, der sich besonders mit Themen befaßt, die sprachphilosophische und ästhetische Probleme verbinden (Poetik, Musikbegriff, sprachanalytische Ästhetik, vgl. die Literaturangaben S. 316), versucht in der vorliegenden Abhandlung eine Gesamtdarstellung der Philosophie Wittgensteins, „die lediglich die im engeren Sinne metalogischen und metamathematischen Reflexionen unberücksichtigt läßt“ (5) und die beansprucht, das herrschende Wittgenstein-Bild weitgehend zu revidieren, indem sie bedeutsame, aber sonst wenig beachtete Aspekte seiner Philosophie ausführlicher