

## Lassen Aristotelische Tugenden sich als rationale Vermögen gemäß *Metaphysik* Θ 2 und 5 auffassen?

VIII

VON MICHAEL-THOMAS LISKE

### I. Die Kriterien eines rationalen Vermögens und inwiefern sie auf die Tugend zutreffen

In *Met.* Θ 2 unterscheidet Aristoteles zwei Typen von Vermögen: diejenigen mit Logos (μετὰ λόγου) von denjenigen ohne Logos (ἄλογοι), oder (in der geläufigen Terminologie) die rationalen von den nicht-rationalen Vermögen. Diese Unterscheidung stützt er vor allem auf zwei Kriterien. Zum einen vermag man sie nach dem Subjekt zu unterscheiden, bei dem sie auftreten können. Die einen Vermögen treten beim Unbeseelten, Unbelebten auf, die anderen beim Beseelten, genauer in der Seele oder (ganz präzise) in dem Seelenteil, der Logos hat, also dem vernünftigen Seelenteil. Dies ist (wie aus Θ 5, 1048a 4f. klar hervorgeht) so zu verstehen: Die rationalen Vermögen verlangen als ihr Subjekt Beseeltes, genauer: Lebewesen mit einer vernunftbegabten Seele, also Menschen; die nicht-rationalen Vermögen demgegenüber können bei vernünftigen ebenso wie bei den nicht vernunftbegabten Lebewesen oder sogar bei den unbelebten Stoffen auftreten. Die andere Art der Unterscheidung hält sich an die Wirkweise. Die nicht-rationalen oder – wie wir später noch rechtfertigen werden – naturalen Vermögen wirken auf Grund einer aktuell im Subjekt vorhandenen Eigenschaft wie der in ihm gegenwärtigen Wärme. Kraft einer solchen Bestimmung vermag ein Subjekt jeweils nur einen Typ von Wirkung hervorzubringen, nämlich anderen Gegenständen aktuell die Bestimmung zu verleihen, die sie potentiell besitzen. Das Warme vermag ausschließlich potentiell Warmes zu erwärmen usw. Zudem können im selben Subjekt gleichzeitig nicht zwei gegensätzliche Bestimmungen auftreten, kraft deren es gegensätzliche Wirkungen hervorbringen könnte. Anders verhält es sich bei denjenigen, die kraft eines Logos wirkfähig sind. Logos meint u.a. auch eine definitorische Formel, die erklärt, worin die jeweilige Sache besteht, was es zum Beispiel heißt, gesund zu sein. Der Heilkundige, der die Merkmale kennt, durch die das Gesundsein definiert ist, vermag nun aber nicht nur zu bewirken, dass diese Merkmale bei einem Körper auftreten; er vermag auch zu verhindern, dass eine Person sie hat, und kann sie so krank machen. Wenn Aristoteles sagt, derselbe Logos erkläre (δηλοῦν) sowohl den Sachverhalt (πρᾶγμα) zum Beispiel des Gesundseins als auch sein Ausbleiben (στέρησις) (1046b 8f.), dann kann in diesem Kontext mit ‚Logos‘ nicht die definierende Formel selbst gemeint sein. Diese macht zwar im Idealfall die umschriebene Sache erklärbar; aber offenkundig bedarf es jeweils einer anderen Formel, um Gesundheit und um Krankheit erklärbar



zu machen.<sup>1</sup> ‚Logos‘ heißt aber auch Vernunft, und so dürfte hier das Verstehen einer solchen definitorischen Erklärung gemeint sein. Das Verstehen, worin Gesundheit besteht und was sie ausmacht, ist immer zugleich auch ein Verstehen, was es heißt, krank zu sein. Mit dieser sachlichen Beobachtung stimmt der Textbefund zusammen. Als Grund (αἴτιον) dafür, warum der, der kraft eines technischen Wissens wirkfähig ist, Gegenteiliges zu bewirken vermag, führt Aristoteles an, das Wissen sei Logos (7f.). Kraft eines solchen Logos wirkfähig zu sein heißt, kraft eines definitorischen Verstehens jenes Gegenstands oder Zustands zu wirken vermögen, auf den das Vermögen als auf sein Ziel ausgerichtet ist. Wer aber kraft eines Wissens um die Merkmale des zu bewirkenden Zieles zu wirken vermag, der hat unvermeidlich auch das Vermögen zu verhindern, dass sich diese Merkmale einstellen, hat also das Vermögen, das Gegenteil zu bewirken.<sup>2</sup>

Die vielleicht bedenkenswerteste Frage, die sich bei einer solchen Aufgliederung stellt, lautet: Ist Aristoteles' Zweiteilung in naturale Vermögen, die eindeutig auf eine bestimmte Wirkung gerichtet sind, und rationale Vermögen, die für gegenteilige Wirkungen offen sind, erschöpfend? Diese Frage stellt sich namentlich angesichts der Tugenden, die man im Sinne von Aristoteles als Handlungsdispositionen interpretieren kann, d. h. als Vermögen, in gegebener Situation in bestimmter Weise zu handeln. Nun klassifiziert Aristoteles in seiner Ethik die Tugenden nicht unmittelbar als Vermögen (δυνάμεις). Aber wenn er in der Definition des Glücks von einer Tätigkeit im Sinne der Tugend (κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, NE X 7, 1177a 12) spricht, dann gebraucht er mit ‚ἐνέργεια‘, ‚Betätigung‘ oder ‚Verwirklichung‘, den zu ‚δύναμις‘ komplementären Begriff. Dies legt nahe, die dieser Betätigung zugrunde liegende Tugend als Vermögen zu verstehen. Gewiss, Aristoteles bestimmt die Tugend in ihrem ontologischen Status nicht als Vermögen (δύναμις), sondern als Grundhaltung (ἔξις). Damit ist aber nicht ausgeschlossen, dass die Tugend eine besondere Form eines Vermögens ist.

<sup>1</sup> Eine Definition hat Aussageform, und insofern kann man mit *U. Wolf*, Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute, München 1979, 28, ‚Logos‘ noch allgemeiner als ‚Satz‘ auffassen. Aristoteles' These, 1046b 8f., besagte dann: Derselbe Satzinhalt weise, je nachdem, ob er bejahend oder verneinend aufgefasst werde, die Sache oder ihr Gegenteil auf. – Unabhängig davon, dass Bejahung und Verneinung nicht denselben propositionalen Gehalt darstellen, vermag die bloße Negation von Merkmalen gar keinen wohl definierten Zustand aufzuweisen, sondern negierte Merkmale sind unbestimmt-unendlich (indefinit). Dem entspricht sachlich, dass es die eine Gesundheit als das genau richtige, angemessene Verhältnis der konstitutiven Faktoren gibt, aber beliebig viele krankhafte Abweichungen davon, die mehr oder minder gravierend sind. Ein Wissen um die konstitutiven Merkmale der Gesundheit vermag, sofern es in seiner Anwendung variabel ist, den jeweiligen Krankheitszustand genau zu erfassen, nicht aber die rein formale Operation, die definierenden Merkmale der Gesundheit generell zu negieren.

<sup>2</sup> *A. Gómez-Lobo*, La fundamentación de la ética aristotelica, in: *Dianoia. Anuario de filosofía* 37 (1991), insbesondere Abschnitt III, hebt zu Recht hervor, dass Aristoteles Wendungen wie ‚μετὰ λόγον‘ oder ‚κατὰ λόγον‘ auch in der Ethik (z. B. NE I 6, 1098a 7, 14) zunächst wertneutral gebraucht, um die charakteristisch menschliche Tätigkeitsweise zu kennzeichnen. Dies ermöglicht es, dass aus einem Vermögen mit Logos auch schlechte oder gar missbräuchliche Verwirklichungen hervorgehen können.



Genau dies entspricht der Auffassung in Aristoteles' Ethik. Tugend ist kein Vermögen im Sinne einer unausgebildeten Naturanlage; sie ist vielmehr ein durch Einübung oder Gewöhnung (ἔθος) bereits entwickeltes Vermögen, das mich dazu befähigt oder disponiert, bei gegebenen Umständen unmittelbar in bestimmter Weise zu handeln. Offenkundig haben die handwerklich-technischen Wissensformen oder Fertigkeiten, die Aristoteles in Θ 2 als Paradigmen rationaler Vermögen behandelt, genau diesen ontologischen Status einer entwickelten Fähigkeit, die sich der Mensch auf der Grundlage noch unentfalteter Naturanlagen durch bewusste Anstrengungen selbst erwerben muss und die, einmal erworben, ein relativ beständiges Vermögen bilden, das ihren Inhaber unter entsprechenden Umständen sofort zu den einschlägigen Verrichtungen in die Lage setzt.

Zu diesem Verständnis der Grundhaltung Tugend als eines durch bewusste Anstrengung entwickelten Vermögens stellt die Klassifikation der Tugenden als Grundhaltungen innerhalb der Dreigliederung der innerseelischen oder (modern gesprochen) mentalen Zustände in Gefühle (πάθη), Vermögen (δυνάμεις) und Grundhaltungen (ἔξεις) (NE II 4, 1105b 19–28) keinen Widerspruch dar. Denn unter ‚δύναμις‘ ist hier die bloße Naturanlage verstanden, so dass das durch Einübung entfaltete Vermögen unter der ἔξις zu suchen ist. Genauer bilden die Gefühlszustände (πάθη) sozusagen das Material, auf das sich sowohl die naturgegebenen Vermögen als auch die erworbenen Grundhaltungen beziehen: δύναμις ist die natürliche Fähigkeit, Gefühlszustände erfahren zu können (23–25); ἔξις ist die erworbene Charakterdisposition, sich diesen Gefühlen gegenüber in bestimmter Weise sittlich gut oder schlecht zu verhalten, indem wir ihnen entweder das rechte Maß verleihen oder sie im Unmaß zulassen (25–28).<sup>3</sup>

Es gibt offenbar gute Gründe, die Tugenden gleich den technischen Fähigkeiten als entfaltete Vermögen aufzufassen. Nach dem einen Kriterium von Θ 2 wären sie näherhin als rationale Vermögen zu klassifizieren, da sie im vernünftigen Seelenteil auftreten. Das andere Kriterium, nach dem rationale Vermögen für gegenteilige Wirkungen offen sein müssen, verbietet es jedoch, die Tugenden als rationale Vermögen im eigentlichen Sinne aufzufassen. Hier führt jene Einübung oder Eingewöhnung (ἔθος), in der wir uns die Grundhaltung der Tugend aneignen, dazu, dass die Entscheidung zwi-

<sup>3</sup> Unter den Dispositionen (die die Gattung der Tugend ausmachen) gibt es sicherlich auch passive (wie Wasserlöslichkeit), wenn die Wirklichkeit, zu der sie befähigen, ein bestimmtes Erleiden ist. L. A. Kosman, *Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics*, in: A. Okseberg Rorty (Hg.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley [u.a.] 1980, 103–116, v.a. 106 f., versteht nun die πάθη, zu denen die Tugenden u.a. disponieren, recht wörtlich als ein Erleiden oder Erfahren von Gefühlszuständen. Tugend bestünde dann im Passivvermögen, sich von Emotionen in angemessener Form affizieren zu lassen. Selbst wenn wir einmal zugestehen, es sei in jedem Falle etwas Passives, von Gefühlen affiziert zu werden, so sind nach der im Haupttext besprochenen Stelle die Tugenden ja gerade von den Naturanlagen, für bestimmte Gefühle empfänglich zu sein, zu unterscheiden. Als Fähigkeit, mit seinen Emotionen in rechter Weise umzugehen, sie zu steuern und nur im angemessenen Maße zuzulassen, ist die Tugend offenkundig etwas Aktives.



schen den von der Sachlage her möglichen Handlungsoptionen nicht mehr offen, sondern auf die sittlich gute Alternative festgelegt ist, so dass wir stets die hochwertige Handlungsweise um ihrer selbst willen erwählen und sie in einer festen und unerschütterlichen Haltung (*βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων*) verwirklichen (NE II 3, 1105a 31–33). Zwei Strategien legen sich nahe, diese Problematik zu lösen: Entweder nehmen wir an, die Kriterien, nach denen Aristoteles die Vermögen in rationale und nicht-rationale aufgliedert, schaffen keine vollständige Disjunktion, so dass die Tugenden eine über diese Einteilung hinausgehende Form eines Vermögens darstellen.<sup>4</sup> Oder aber wir nehmen an, Aristoteles lege (zumindest bei dieser Einteilung) ein eingeschränktes Verständnis von Vermögen zugrunde, nach dem die Tugenden gar nicht unter diesen Begriff fallen,<sup>5</sup> so dass sich die Frage erübrigt, ob sie rationale oder nicht-rationale Vermögen sind. Natürlich erschöpfen sich die Lösungsmöglichkeiten damit nicht, so dass sich uns eine Lösung jenseits dieser Alternative abzeichnen wird.

## II. Ist nur das technische Wissen ein rationales Aktivvermögen, in einem anderen eine Veränderung zu bewirken?

Wenn wir den Kontext betrachten, in dem Aristoteles die Einteilung in rationale und nicht-rationale Vermögen vollzieht, nämlich den Gegensatz von Aktiv- und Passivvermögen (wie ihn  $\Theta$  1 entwickelt hat), dann legt sich die Annahme sehr nahe, dass er von vornherein von einem eingeschränkten Vermögensbegriff ausgeht. Selbst wenn wir das logisch Mögliche ausklammern (*δυνατὸν οὐ κατὰ δύναμιν*) und uns auf das Vermögende beschränken, dem ein reales Vermögen zugrunde liegt, besteht noch immer ein Bedeutungsunterschied, den Aristoteles freilich in  $\Theta$  1, bes. 1045b 32–1046a 4 bloß andeutet. Aber im Lichte von  $\Theta$  6, 1048b 18–36 lässt sich das in  $\Theta$  1 Gemeinte schlüssig deuten. Die Verwirklichung (*ἐνέργεια*) als das zum Vermögen Komplementäre, worauf das Vermögen als auf sein Ziel ausgerichtet ist, stellt sich in zwei Weisen dar: Die reine Betätigung (wie das Sehen, das Innewerden einer Wahrheit im geistigen Betrachten oder das Glücklichein) stellt in sich selbst einen Wert oder ein Ziel dar und ist daher vom ersten Augenblick ihres Vollzugs an schon am Ziel. Die Verwirklichung eines Vermögens in einem Veränderungsprozess (wie das Bauen oder Lernen) hingegen ist auf ein außerhalb des Prozesses liegendes Ziel (Haus, Wissen) gerichtet. Mit dem Erreichen des Ziels ist der Prozess selbst notwendig beendet,

<sup>4</sup> Z. B. W. F. R. *Hardie*, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford 21980, 100–102; E. *Garver*, *Aristotle's Metaphysics of Morals*, in: JHP 27 (1989), 7–28.

<sup>5</sup> Z. B. H. H. *Joachim*, *Aristotle: The Nicomachean Ethics. A Commentary*, herausgegeben von D. A. *Rees*, Oxford 1951, 72f.; L. *Jansen*, *Tun und Können. Ein systematischer Kommentar zu Aristoteles' Theorie der Vermögen im neunten Buch der „Metaphysik“*, Frankfurt am Main 2002, 89–91; vorsichtiger C. *Freeland*, *Moral Virtues and Human Powers*, in: RMet 36 (1982), 3–22, hier: 20–22.



so dass er während seiner Dauer noch nicht am Ziele sein oder Vollendung haben kann.

Entsprechend gibt es zwei Grundformen von Vermögen, je nachdem, zu welcher der zwei Weisen der Verwirklichung sie das Vermögen darstellen. Die in  $\Theta$  1 definierten Aktiv- und Passivvermögen sind aber Vermögen zu einem Veränderungsprozess (vgl. 1046a 2). Der Träger des Aktivvermögens vermag in einem anderen einen Veränderungsprozess zu bewirken oder auch in sich selbst, aber als einem anderen, d. h. insofern er nicht unter dem Gesichtspunkt betrachtet wird, dass er dieses Vermögen (zum Beispiel die Heilkunst) innehat. Entsprechend besteht das Passivvermögen darin, unter der ursächlichen Einwirkung eines anderen einen Veränderungsprozess durchlaufen zu können.

Zu Beginn von  $\Theta$  2 greift Aristoteles auf die so gefassten Vermögen zurück, wenn er von derartigen Prinzipien (1046a 36f.) spricht. Die Einteilung in rational und nicht-rational bezieht sich auf Aktivvermögen. Das aber bedeutet zugleich: Aristoteles gliedert hier von vornherein nur Vermögen zu einer Außenwirkung auf, die sich als ein Veränderungsprozess in einem anderen, nämlich dem Erleidenden, vollzieht. Als rationales Vermögen käme damit nur das technisch-handwerkliche Wissen in Frage. Gewiss, bei einem umfassenden Verständnis von Vermögen kann man alle drei (im vernünftigen Seelenteil auftretenden) Formen des Wissens – das theoretische zum Betrachten, das praktische zum Handeln und das poetische zum Herstellen – als entwickelte Vermögen oder (umgekehrt gesehen) als die erste, unterste Stufe der Verwirklichung ( $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$  ἢ πρώτη) klassifizieren. Von diesen drei Wissensformen befähigen aber die theoretische und die praktische zu immanenten Akten, die sich im Handelnden selbst vollziehen. Dies gilt nicht bloß für das denkende Betrachten, das Zweck in sich selbst ist, sondern auch für das sittliche Handeln. Realiter mag eine sittliche Handlung zwar auch äußere Konsequenzen haben. Aber die Betrachtungsweise als  $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$  heißt, dass sie nicht als Bewirken einer Veränderung in einem anderen gesehen wird, sondern als eine Tätigkeit ( $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ ), die sich im Handelnden vollzieht und einen Wert oder Zweck in sich selbst darstellt. Demgemäß spricht Aristoteles in  $\Theta$  2, 1046b 2–4 ausdrücklich von all den technischen Fertigkeiten oder den auf ein Herstellen gerichteten Wissensformen ( $\pi\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\alpha\iota$  ἐπιστήμα) als Vermögen im Sinne eines (Aktiv-)prinzips, in einem anderen eine Veränderung zu bewirken ( $\acute{\alpha}\rho\chi\alpha\iota$  μεταβλητικαὶ ... ἐν ἄλλῳ ...). Unter den mentalen Zuständen scheint allein das Herstellungswissen zu den hier aufgegliederten Vermögen, in einem Veränderungsvorgang ein äußeres Ziel zu verwirklichen, zu gehören.



### III. Streben und Entscheidung als zusätzliche Realisationsbedingungen rationaler Vermögen

So eindeutig ist die Sachlage indes nicht. Denn da, wo Aristoteles auf die Verwirklichungsbedingungen von rationalen Vermögen zu sprechen kommt (ansatzweise am Ende von  $\Theta$  2 und ausgeführt in  $\Theta$  5), muss er auf eine Strebekraft zurückgreifen. Diese erst macht den Logos, das Verstehen der Definition (des zu Bewirkenden), das von sich aus noch keine definitive Wirkung zu setzen vermag, tatsächlich wirkkünftig. In NE VI 2, 1139a 35f. betont Aristoteles, das Denken ( $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ ) für sich selbst bewege nichts. In  $\Theta$  2 behauptet Aristoteles zwar, das Wissen sei dadurch ein Vermögen (nämlich eine Veränderung zu bewirken), dass es über einen Logos, ein definitorisches Verstehen des zu bewirkenden Resultats (wie Gesundheit) verfüge (1046b 16f.). Damit ist aber nicht behauptet, dass der Logos für sich selbst genommen eine Veränderung bewirken könnte. Dies ist deshalb ausgeschlossen, weil er von sich aus auf beide Gegensatzglieder geht (20), die aber unmöglich beim selben Subjekt verwirklicht werden können (16). Wirkfähig ist er daher nur insofern, als er in der Seele auftritt, die einen Bewegungsursprung in sich hat (21, vgl. auch 17). Das von sich aus wirkunfähige Begriffsverstehen ( $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ) wird erst wirkfähig, indem es sich in der Seele mit anderen mentalen Kräften, genauer (wie aus  $\Theta$  5 hervorgeht), mit der Strebekraft verbindet, die das von sich aus offene Verstehen auf eine Option festlegt und so die unmittelbare Ursache des bewirkten Veränderungsvorgangs ist. ‚ $\delta\omicron\rho\epsilon\acute{\xi}\iota\varsigma$ ‘ aber ist ein zumindest auch ethischer Begriff. So gesehen kommen für rationale Vermögen alle jene Wissensformen in Frage, wo es (im Unterschied zur  $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ ) nicht bei einem reinen Betrachten bleibt, sondern wo ein Streben das Denken in ein Tun überführt, wobei dieses Tun gleichermaßen ein sittliches Handeln wie ein technisches Herstellen sein kann.

Dies lässt sich an  $\Theta$  5 bestätigen und vertiefen. Wir sparen uns die Unterscheidung zu Kapitelbeginn zwischen angeborenen Vermögen und solchen, die durch Einübung oder Verstehen erworben sind, für später auf und wenden uns gleich dem Hauptteil über die unterschiedlichen Realisationsbedingungen rationaler und nicht-rationaler Vermögen zu. Hier verknüpft Aristoteles die Thematik der beiden vorausliegenden Kapitel, inwiefern die Realisation zum Vermögen selbst gehört, mit der Differenzierung aus  $\Theta$  2 zwischen Vermögen, die auf einem Verstehen des Begriffs vom zu Bewirkenden beruhen, und nicht-rationalen, naturalen Vermögen. Aristoteles geht davon aus, dass ein Vermögen vollständig im Hinblick auf sämtliche Realisationsbedingungen (wie Zeitpunkt und Art und Weise) zu definieren sei (1047b 35–1048a 2). Damit erübrigt sich die Klausel, etwas werde verwirklicht „sofern nichts Äußeres es verhindert“. Denn in einem in dieser Weise vollständig definierten Vermögen sind etwaige Hinderungsgründe einer Verwirklichung bereits ausgeschlossen, weil bei deren Vorliegen bereits das Vermögen nicht gegeben sein könnte (1048a 16–21). Die intrikaten Fra-



gen, die dies aufwirft, ob Aristoteles im Sinne des Fülleprinzips nur das irgendwann Wirkliche als möglich anerkenne, müssen wir hier aussparen.<sup>6</sup> Uns soll es allein um die unterschiedlichen Realisationsbedingungen natürlicher und rationaler Vermögen gehen. Wenn die komplementären natürlichen Vermögen, eine Veränderung zu bewirken und zu erleiden, unter den Umständen, für die diese Vermögen definiert sind, (ὡς δύνανται) zusammenreffen, ist dies eine hinreichende Bedingung, damit aktuell ein Wirken und ein Erleiden stattfinden (5–7). Wenn es beim rationalen Vermögen entsprechend ausreichte, dass der Logos oder das definitorische Verstehen des zu Bewirkenden als aktives Veränderungsprinzip unter angemessenen Umständen mit dem Passivvermögen zusammenkommt, um unausweichlich alles zu bewirken, was es zu bewirken vermag, dann bewirkte es Gegenteiliges: sowohl das Zustandekommen als auch das Ausbleiben des durch diese Merkmale definierten Zustandes oder Produkts, die der Logos beide umfasst (8f.). Da dies ausgeschlossen ist, muss es jenseits des Logos noch ein weiteres seelisches oder mentales Moment geben, das den Ausschlag darüber gibt (κύριον), was tatsächlich bewirkt wird: das Streben (ὄρεξις) oder die Entscheidung (προαίρεσις) (9–11). Nach den Definitionen von NE VI 2 sind beide keine verschiedenen Kräfte, sondern die προαίρεσις ist eine besondere Form des Strebens, nämlich eines, dem ein Zurategehen vorausgeht (ὄρεξις βουλευτική, 1139a 23) oder das aus einer Vernunftseinsicht hervorgegangen ist (ὄρεκτικὸς νοῦς, ὄρεξις διανοητική, b 4f.).<sup>7</sup> Oder noch etwas anders betrachtet: Ein Grundmerkmal eines jeden Vermögen, das es von

<sup>6</sup> In diesem Sinne wird Θ 5 von G. Seel, *Die Aristotelische Modaltheorie*, Berlin/New York 1982, 305–307, gedeutet: Eine Realmöglichkeit dessen, worauf eine rationale Dynamis sich beziehe, bestehe genau dann, wenn diese zum Totalprinzip ergänzt werde. D.h., real möglich ist nur das, was kraft der Totalität der ermöglichenden Faktoren unweigerlich wirklich wird.

<sup>7</sup> Man könnte argumentieren: Es reiche, um die Wirkung zustande zu bringen, ohnehin nicht, wenn ein von einer Zielkonzeption (Logos) bestimmtes Vermögen auf einen einschlägigen Gegenstand treffe, der seine Wirksamkeit rezipieren könne. Gemäß einem von Aristoteles mehrmals dargelegten Modell (Met. Z 7; NE III 5, 1112b 11–31) muss die Überlegung zunächst vom erstrebten Ziel auf die zu seiner Realisation erforderlichen Voraussetzungen zurückgehen, bis sie in der Reihe der Bedingungen zu einem Mittel gelangt ist, dessen Ausführung unmittelbar in der eigenen Gewalt liegt. Erst nach diesem Rückgang im planenden Überlegen kann in der Ausführung die vorwärts gerichtete kausale Wirksamkeit beginnen. Vgl. dazu Wolf, 30–32. Eine gründliche Behandlung dieses Problemzusammenhangs konfrontierte uns mit heiklen Fragen, zumal der folgenden: Inwieweit bezieht die Entscheidung (als das ausschlaggebende Moment für das Wirksamwerden eines rationalen Vermögen) sich auf die Mittel, inwieweit kann sie sich auch auf Ziele beziehen (wenn vielleicht nicht auf das Letztziel, so doch auf Teilziele)? In NE III 5, 1112b 11–15, sagt Aristoteles von dem die Entscheidung vorbereitenden Zurategehen: Wir beraten nicht über Ziele, sondern über die Mittel zum Ziel; so überlege der Arzt nicht, ob er gesund machen solle. Die Ambivalenz der rationalen Vermögen setzt aber gerade voraus, dass der Arzt sich auch dafür entscheiden könnte, seine Arztkunst zum Verschlimmern einer Krankheit oder zum Töten zu missbrauchen. Auch das Streben (ὄρεξις) als Moment der προαίρεσις verweist eher auf das Ziel. – Vielleicht lässt die Frage sich so beantworten: Beim rationalen Vermögen bezieht sich die Entscheidung auf den Vorgang als ganzen (Gesund- oder Krankmachen). Die Ausführung der Entscheidung oder die Verwirklichung des Vermögen ist aber weit komplexer als die Verwirklichung eines natürlichen Vermögen, d.h. umfasst nicht bloß die physische Realisation, sondern auch den vorausgehenden mentalen Prozess der Suche nach angemessenen Mitteln.



der Verwirklichung unterscheidet, liegt darin, für Gegenteiliges offen zu sein. Rationale Aktivvermögen unterscheiden sich demnach von nicht-rationalen darin, welche Faktoren die zur Verwirklichung unabdingbare Festlegung auf eines zustandebringen. Bei einem nicht-rationalen reicht, dass es unter angemessenen Umständen auf das komplementäre Passivvermögen trifft, bei einem rationalen ist zu einer Festlegung zusätzlich erforderlich, dass aus einer Entscheidung ein eindeutig gerichtetes Streben hervorgeht.

Gleich in welchem Maße es vernunftbestimmt ist: Den Ausschlag zu einem bestimmten Handeln gibt jedenfalls das Streben. Denn anders als ein ohnmächtiges Wünschen, das auch einander widerstreitende Güter gerne zugleich haben möchte, kann sich das genuine Streben (*ὁρέγεσθαι κυρίως*, 11 f.) als handlungsbestimmendes Wollen immer nur auf das Realisierbare richten, also nicht auf das, was man als einen Widerspruch erkannt hat. (Und sofern dieses Streben vernunftgeleitet ist, wird einem ein versteckter Widerspruch nicht so ohne Weiteres verborgen bleiben.) Damit schafft das Streben bei den an sich offenen rationalen Vermögen die zum Wirken erforderliche Festlegung, und so kommt es auch hier unter entsprechenden Bedingungen wie bei den naturalen Vermögen (Zusammentreffen der komplementären Aktiv- und Passivvermögen unter angemessenen Umständen) unausweichlich<sup>8</sup> zur Wirksamkeit (11–16).

„Streben“ und vor allem „Entscheidung“ sind Begriffe, die ihren ursprünglichen Platz in der Ethik haben. Dennoch geht es in *Θ* 5 bei den rationalen wie den naturalen Vermögen um das Verhältnis der einander korrespondierenden Aktiv- und Passivvermögen. Das aber bedeutet zugleich: Die Tätigkeit, zu der diese Vermögen disponieren, ist nicht so sehr die sittliche Handlung, d. h. ein im Handelnden selbst sich vollziehender immanenter Akt, sondern vielmehr eine Außenwirkung, die das Aktivvermögen in einem anderen, dem Erleidenden, verursacht, wie sie für das handwerklich-technische Produzieren charakteristisch ist. Dennoch ist es sicher kein Zufall, dass Aristoteles hier einen ethischen Begriff gebraucht. Zwischen sittlichem Handeln und technischem Herstellen bestehen offenbar wichtige strukturelle Parallelen.

Beide gründen in einem Logos, einer Konzeption von dem zu bewirkenden Ziel. Da dieser Logos auch dazu befähigt, das Nichteintreten des Zieles zu bewirken, wird ein eindeutig gerichtetes Tun erst durch eine Wahl oder Entscheidung und durch das daraus resultierende eindeutige Streben hervorgebracht. Eine solche Wahl kann sich nun aber ebenso in der sittlichen Praxis zwischen einer sittlich hochwertigen und verwerflichen Handlungsweise vollziehen, wie sie sich beim handwerklichen Produzieren auf gegensätzliche Ziele oder äußere Ergebnisse beziehen kann.

<sup>8</sup> Nach W. Charlton, *Aristotelian Powers*, in: *Phron.* 32 (1987), 277–289; 280, liegt hier nur eine Notwendigkeit *de dicto* vor, die nicht bedeute, dass bei rationalen Vermögen die Erfüllung der vollständigen Bedingungen eine sachliche Notwendigkeit begründe.



Auch wenn in beiden Fällen der Logos, die begriffliche Kenntnis des zu Bewirkenden, von sich aus offen ist, und daher erst durch das Hinzutreten eines eindeutig gerichteten Strebens, das aus einer vernünftigen Wahl (*προαίρεσις*) hervorgegangen ist, wahrhaft wirkfähig wird, besteht in der *πρόξις* offenbar eine Eigenart. Dies wird schon in der Definition der Tugend (NE II 6, 1106b 36–1107a 2; vgl. a. VI 2, 1139a 22f.) deutlich: Sie ist nicht wie in der Technik bloß ein ausgebildetes Vermögen, das in seiner Ausübung neutral ist und insofern gebraucht oder missbraucht werden kann, sondern eine *ἔξις προαιρετική*, eine Grundhaltung, in die die *προαίρεσις* oder eine feste Grundausrichtung der Entscheidung bereits integriert ist, die sich stets für die Mitte im Sinne des für uns Angemessenen entscheidet, d. h. eine Mitte, die ebenso objektiv durch den Begriff wie subjektiv durch das exemplarische Verhalten des sittlich Einsichtigen bestimmt ist. Wenn wir die Tugend erwerben, indem wir uns in ein entsprechendes Handeln einüben (Erwerb durch *ἔθος*), dann bilden wir offenbar nicht so sehr wie im Handwerk die Fertigkeit zu bestimmten Verrichtungen aus (die in ihrer Anwendung neutral oder offen ist), sondern festigen die Ausrichtung unserer Entscheidung auf eine ganz bestimmte, nämlich die sittlich hochwertige Art des Handelns.

#### IV. Lässt sich die Differenzierung der angeborenen, naturalen von den (durch Einübung oder Verstehen) erworbenen Vermögen mit der nicht-rationaler und rationaler gleichsetzen?

Hier nun schließt sich folgerichtig die Frage an, wie die Unterscheidung der angeborenen von den durch Einübung oder bewusstes Erlernen erworbenen Vermögen zu Beginn von Θ 5 (1047b 31–35) zu der Unterscheidung nicht-rationaler und rationaler Vermögen steht, die das übrige Kapitel bestimmt. Da Aristoteles unvermittelt von der einen Thematik zur anderen übergeht, legt sich die Annahme sehr nahe, es gehe in beiden Fällen um die gleichen Grundformen von Vermögen, die zuerst unter dem Gesichtspunkt ihres Ursprungs betrachtet werden, also woher wir sie haben, und sodann unter dem ihrer Anwendung, nämlich unter welchen Bedingungen sie verwirklicht werden. Die angeborenen Vermögen lassen sich offenbar als nicht-rationale Vermögen auffassen. Die Wahrnehmungen als ihr Paradigma erfüllen deren Kriterium, dass ihre Anwendung oder Verwirklichung festgelegt ist. Ich kann ein Wahrnehmungsvermögen ausschließlich zu seiner natürlichen Bestimmung gebrauchen und nicht auch den gegenteiligen Gebrauch davon machen. Die Vermögen, die auf bewusstem Erlernen (*μάθησις*) beruhen, lassen sich dagegen als rational auffassen, zumal Aristoteles ausdrücklich sagt, wir besäßen sie durch Logos, durch begriffliches Verstehen des zu Tuenden. Ein Einwand<sup>9</sup> drängt sich hiergegen jedoch auf.

<sup>9</sup> Zu Einwänden gegen eine Gleichsetzung von rationalen und erlernten Vermögen vgl. *Jansen*, 88.



Auch durch Gewöhnung (ἔθος) kann man sich ein Vermögen aneignen, indem man sich in die charakteristischen Operationen einübt, zu denen dieses Vermögen dann disponieren soll. Auf diese Weise kann auch ein Tier durch Dressur ein Vermögen erwerben. Da einem Tier aber der vernünftige Seelenteil fehlt, ist bei ihm ein rationales Vermögen von vornherein ausgeschlossen. – Dagegen gilt zu bedenken, dass Aristoteles an dieser Stelle von vornherein nur Vermögen von vernunftbegabten Wesen wie den Menschen behandelt, was sich an Zweierlei zeigt: Zum einen veranschaulicht Aristoteles eingeübte Vermögen an einer menschlichen Fertigkeit, dem Flötenspiel. Vor allem aber betrachtet er den Vermögenserwerb durch Einübung und den durch bewusstes Erlernen oder Verstehen (des Begriffs von dem zu Bewirkenden) als eine einzige Form, nachdem er sie zunächst getrennt hat. Das besagt wohl: Die Einzelfälle eines menschlichen Vermögenserwerbs lassen sich nicht säuberlich trennen und in eine dieser beiden Rubriken einordnen. Vielmehr sind Einüben und Begriffsverstehen zwei unlösbar zusammengehörige Momente einer bewussten Aneignung eines Vermögens durch den Menschen.<sup>10</sup> Einerseits gehört zu jedem Erwerb eines Vermögens, dass ich mich in die charakteristischen Handlungsweisen oder Operationen einübe, zu denen dieses Vermögen befähigen soll. Andererseits ist dieses Einüben beim Menschen eine bewusste zielgerichtete Tätigkeit, ist also bestimmt vom Logos oder dem Wissen um den Begriff von dem Vermögen, das ich als Ziel der Einübungsbemühungen zu erwerben versuche. Damit sind die erworbenen Vermögen wohl in jedem Falle rational; nur graduell lässt sich differenzieren, ob das rationale Moment des Verstehens und Erlernens oder das des Antrainierens stärker ist. Da bei den Charaktertugenden (ἠθικαὶ ἀρεταὶ) nach Aristoteles das Moment der Gewöhnung und Einübung (ἔθος) überwiegt, haben sie keinen rein rationalen Charakter.

Die Zusammengehörigkeit von Einüben und Begreifen-Lernen bei den rationalen Vermögen lässt sich sowohl an den technischen Fertigkeiten wie den sittlichen Grundhaltungen dartun. Um ganz grundsätzlich anzufangen: Die geläufige Bezeichnung ‚rationale Vermögen‘ ist insofern irreführend, als Aristoteles darunter gerade *nicht* die Vermögen zu rein rationalen Tätigkeiten des Denkens versteht, sondern durchaus zu körperlichen Verrichtungen und Handlungen, die sich indes μετὰ λόγου vollziehen, also mit Logos verbunden oder von rationalen Überlegungen und Konzeptionen gesteuert und kontrolliert sind. Gerade um mir das Vermögen zu technischen Verrichtungen anzueignen, bedarf es vor allem der Übung, dass ich mich in die Motorik koordinierter Bewegungsabläufe einübe. Ein technisches Wissen besteht nicht so sehr in Kenntnissen von Inhalten (die sich in Sätzen ausdrücken lassen), sondern in einem Können, dass ich Verrichtungen fachgerecht auszuführen und so ein Produkt gemäß den Regeln der Kunst herzustellen weiß,

<sup>10</sup> Dies hat bereits W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, 2 Bände, Oxford 1924, Band 2, 248f., unterstrichen.



d. h. vermag. Sofern man Lernen ganz allgemein als den (gezielten) Erwerb von Wissen versteht, besteht sogar das Lernen einer Technik vor allem darin, dass man sich durch Übung das erforderliche Können der einschlägigen Verrichtungen erwirbt (vgl. etwa  $\Theta$  8, 1049b 31 f.). Dennoch reicht bloßes Einüben nicht, wie zumal aus *Met. A* 1, 981a 1–982a 3 hervorgeht. Dieses befähigte einen lediglich dazu, eine Tätigkeit aus Erfahrung ( $\xi\mu\pi\epsilon\iota\omicron\iota\alpha$ ) heraus korrekt auszuführen. Das Mehr, das ein Vermögen mit Logos als ein technisches Wissen ( $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta$ ,  $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\acute{\iota}\eta\mu\eta$ ) gegenüber der bloßen Empirie und dem darauf beruhenden operativen Können bedeutet, liegt eben im Logos: Der technisch Wissende verfügt über den allgemeinen Begriff (Logos) des von ihm zu Bewirkenden und vermag so durch ihn seine einzelnen Operationen zu erklären und begründen (Logos als Begründung), wozu der Empiriker außerstande ist. Zum Erwerb eines rationalen Vermögens kommt es also darauf an, dass man auf der Grundlage des beim Einüben in die spezifischen Verrichtungen gewonnenen Erfahrungswissens in einer ausdrücklichen Verallgemeinerungsleistung einen Begriff von dem zu Bewirkenden sowie den dazu erforderlichen Operationen bildet. Aus etwas anderer Perspektive gesehen: Aufgabe des Lehrers ist nicht bloß zu kontrollieren, ob der Lernende die Tätigkeiten kunstgerecht ausübt; er muss auch jene allgemeinen Konzeptionen mitteilen, die erklärbar machen, warum in genau dieser und nicht einer anderen Weise vorzugehen ist, um dieses Ziel bestmöglich zu realisieren.

Aber auch bei den Charaktertugenden wird deutlich, warum sich das mechanische Einüben durch häufig wiederholte Betätigung mit der bewussten, zielgerichteten Aneignung paaren muss. Das zu erwerbende Vermögen soll dazu disponieren, in rechter Weise mit seinen Gefühlen umzugehen, sie also nicht in einer unangemessenen Intensität zuzulassen, die zu einem falschen Verhalten führen würde.<sup>11</sup> Eine solche Herrschaft über seine Gefühle eignet man sich sicher nicht durch bloßes Verstehen, sondern nur in einem langwierigen Gewöhnungsprozess an. Aristoteles hat in NE X 10, bes. 1179b 23 ff. klar gesehen: Vernunftargumente und rationale Belehrung allein sind ohnmächtig, um einen von Leidenschaften Beherrschten von diesen abzubringen (26–28). Um jemanden emotional richtig zu disponieren, dass er am Richtigen Lust empfindet (25), bedarf es einer langen Eingewöhnung, die nicht allein aus innerer Einsicht heraus, sondern erst unter äußerer Gewalt zustande kommt (29), zum Beispiel durch gesetzliche Anordnungen. Nun

<sup>11</sup> Bekanntlich definiert Aristoteles die sittliche Tugend NE II 9, 1109a 20–24, dadurch, dass sie die Mitte im Sinne des uns in dieser Situation Angemessenen zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig trifft, sowohl in den Gefühlen ( $\acute{\epsilon}\nu$  τοῖς πάθεσιν) wie in den Handlungsweisen. Diese beiden Gesichtspunkte dürften für Aristoteles wohl folgendermaßen zusammenhängen: Unmittelbar wird unsere Handlungsweise (z.B. ob wir in einer Situation viel oder wenig wagen) wesentlich von unseren Gefühlen bestimmt (ob wir dann Zuversicht oder Angst verspüren). Wenn wir unserer Handlungsweise ein vernünftiges Maß zu verleihen versuchen, so können wir das folglich nicht unmittelbar, sondern müssen eine Disposition zu erwerben versuchen, in einer Situation mit Gefühlen vom rechten Ausmaß zu reagieren. (Für eine Trennung von Gefühlen und Handeln plädiert hingegen *Kosman*, 109.)



schließt die Disposition, die dazu befähigt, aus Tugend, also der richtigen inneren Motivation heraus zu handeln und nicht bloß gewisse für eine Tugend charakteristischen Verhaltensmuster rein äußerlich nachzuahmen, aber auch eine feste Grundausrichtung der Entscheidung ein, d. h. dass man sich bewusst und in unerschütterlicher Festigkeit für die sittlich richtige Option entscheidet, indem man sie um ihrer selbst willen, also wegen ihres inneren Wertes erwählt (NE II 3, 1105a 31–33). Eine solche Kompetenz zu bewussten Entscheidungen kann man wohl allein in einem Verstehensprozess erwerben, wengleich die in der Entschiedenheit für das Richtige vorauszusetzende Charakterfestigkeit auch nicht ohne eine Einübung erlangt werden kann.

Unbestreitbar brauchen erworbene Vermögen nicht zwingend rational zu sein, da sie durch bloße Einübung ohne ein Moment einer zielstrebigem Überlegung zustande kommen können und bei Tieren auch so zustande gekommen sind. Aristoteles hatte wohl Gründe, warum er sich auf die in spezifisch menschlicher Weise erworbenen Vermögen beschränkte, bei denen sich begriffliches Verstehen (oder bewusste Zielstrebigkeit) und nicht-rationales Einüben gegenseitig bedingen. Sie zu erschließen dürfte sich lohnen. Einen Typus eines bloßen Einübens stellt die Dressur dar. Bei ihr geht es nicht so sehr um das aktive Sicheinüben, sondern das passive Eingewöhntwerden. Die Zielabsicht liegt so nicht beim Subjekt, das ein Vermögen erwerben soll, dem Dressierten, sondern dem Dressierenden als einer äußeren Instanz. Nun schließt Aristoteles in  $\Theta$  5, 1047b 35 die Vermögen zu einem Erleiden von denen aus, wo eine Verwirklichung dem Vermögenserwerb vorausliegen muss. Damit dürfte er bei der ihn hier interessierenden Klasse erworbener Vermögen auch ausschließen, dass ihr Erwerb selbst sich rein passiv erleidend, da von einer äußeren Instanz gesteuert, vollzieht.

Einen weiteren Typ eines nicht-rationalen Einübens charakteristischer Verhaltensmuster stellt das Nachahmen dar, das bei den Tieren sicher vom Instinkt geleitet wird. Offenbar weil Aristoteles einen scharfen Gegensatz zwischen naturgegebenen und erworbenen Vermögen aufzustellen versucht, betrachtet er keine solche Form des Erwerbs, dessen Ursache eine reine Naturgegebenheit ist (wie der Instinkt). Auch Menschen üben sich oft durch Nachahmen in ein charakteristisches Gebaren ein. Diese Form könnte unter die von Aristoteles bedachten erworbenen Vermögen fallen. Denn hier dürfte das Motiv auch ein – wengleich sehr rudimentäres – Gespür dafür sein, dass diese Verhaltensweise vorteilhaft ist, auch wenn das Moment bewusster Zielstrebigkeit hierbei graduell weit geringer ist als das mechanischen Einübens.

Ein weiterer Gesichtspunkt, weshalb Aristoteles zu Beginn von  $\Theta$  5 die durch bloße Gewöhnung erworbenen Vermögen offenbar nicht erwägt, ergibt sich bei der Suche nach Kriterien, um zu entscheiden: Inwieweit liegt einer bestimmten gegebenen Körperbewegung eine angeborzene oder natürliche Fähigkeit, inwieweit ein erworbenes oder rationales Vermögen zu-



grunde? Dabei können sich bei ein und derselben Verrichtung beide Aspekte feststellen lassen: Dass ich diese Körperbewegung überhaupt auszuführen vermag, beruht auf einem naturalen Vermögen. Wenn ich diese Körperbewegung jedoch im Rahmen einer geregelten Bewegungsabfolge dazu einsetze, ein bestimmtes Ziel zu erreichen, so übe ich darin ein rationales Vermögen aus. Zweifellos muss ich mir die Fähigkeit, einen solchen zu einer technischen Produktion erforderlichen Bewegungsablauf zu vollziehen, durch Einüben, verbunden mit einem Verstehenlernen des Begriffs vom Ziel der Produktion, erst erwerben. Aber muss nicht auch das Vermögen zu manchen als natürlich geltenden Bewegungen, namentlich zu der für die jeweilige Spezies charakteristischen Fortbewegungsart (gehen, kriechen, hüpfen, schwimmen, fliegen usw.) zum Teil erst durch Üben erworben werden, indem die vorhandene Naturanlage ausgebildet wird? Hier ist der Übergang vom Naturegebenen zu dem durch Gewöhnung erst zu Erwerbenden fließend: Bei manchen Tierarten, die sich gleich von Geburt an auf die arttypische Weise fortbewegen, erweist sich das Vermögen dazu als rein natural, weil angeboren; andere müssen die Naturanlage zur typischen Bewegungsart erst durch Übung zum Vermögen weiterentwickeln. Da Aristoteles in  $\Theta$  5 das durch Lernen und das durch Einüben Erworbene zusammen genommen dem Angeborenen gegenüberstellen möchte, übergeht er offenkundig dieses Einüben, mit dem auch unvernünftige Tiere sich zum Beispiel die charakteristische Fortbewegung aneignen; denn ein solches Vermögen entwickelt sich nur graduell abgestuft aus dem Natürlichen heraus. Einen qualitativen Gegensatz zum Angeborenen, Naturegebenen bilden nur jene Vermögen, in die jemand sich zielbewusst im Hinblick auf den explizit erkannten und bedachten Begriff des zu Bewirkenden eingeübt hat, also eindeutig rationale Vermögen. Jedenfalls ist Aristoteles sachlich dazu berechtigt, auch bezüglich des Vermögenserwerbs von einer grundsätzlichen Zweiteilung auszugehen. Die Erwerbungsart durch Gewöhnung begründet deshalb keine eigene Form von Vermögen in der Mitte zwischen naturalen und rationalen, weil die Einübung nur im Dienst des einen oder anderen von ihnen eingesetzt wird: Entweder werden durch sie naturale Vermögen, wie die zur Fortbewegung, vollständig ausgebildet, bleiben aber auch als entwickelte Vermögen in ihrer Anwendung eindeutig gerichtet, d. h. erlauben keine inhaltlich gegensätzlichen Anwendungen und sind daher natural. Oder sie wird hilfsweise dazu eingesetzt, die erforderlichen motorischen Fähigkeiten auszubilden, um das begrifflich erfasste Ziel eines rationalen Vermögens ausführen zu können.

So, wie mit dem Angeborenen eines Vermögens die eindeutige Ausrichtung seines Gebrauchs verbunden ist, ist mit der bewussten Aneignung kraft eines Logos umgekehrt die Offenheit für eine Anwendung in beide Richtungen verknüpft.<sup>12</sup> Inwiefern? Der Logos, der das Aneignen des Vermögens als

<sup>12</sup> *Joachim*, 72f., betrachtet gerade umgekehrt die angeborenen Vermögen als rational, sofern



bewussten, zielgerichteten Prozess bestimmt,<sup>13</sup> ist zunächst der Begriff des zu erwerbenden Vermögens. Nun ist ein Vermögen aber als Relativbegriff immer nur von der Verwirklichung her zu verstehen und zu definieren, zu der es befähigt oder zu der es das Vermögen ist. Bei einem bewusst angeeigneten Vermögen kennt man daher immer auch den Begriff des von ihm zu bewirkenden Zustands oder Gegenstands als des Ziels, auf das die Ausübung des Vermögens gerichtet ist. Diese definitorische Kenntnis des zu bewirkenden Ziels aber ist die Grundlage für eine nach beiden Seiten hin offene Wirkfähigkeit, indem sie zu bewirken gestattet, sowohl dass die Definitionsmerkmale, die den einschlägigen Gegenstand ausmachen, sich einstellen, als auch, dass sie ausbleiben.<sup>14</sup> Dies gilt grundsätzlich ebenso dann, wenn das Ziel die Handlung selbst ist, nämlich eine Handlung von einer bestimmten sittlichen Qualität hervorzubringen, wie dann, wenn das Ziel in einem äußeren Ergebnis liegt, welches das Resultat eines darauf gerichteten Veränderungsprozesses darstellt.<sup>15</sup> Wenn die Aneignung des Vermögens bewusst vom Logos gesteuert ist, dann unterliegt es auch in seiner Anwendung der rationalen Kontrolle durch die Entscheidung (προαίρεσις).

Auch bei einem naturalen Vermögen wie dem zu gehen, etwas zu betasten usw., liegt es in der Verfügungsgewalt, dieses auszuüben oder nicht (*libertas exercitii*). Vernunftbegabte Wesen, die der Entscheidung fähig sind, können daher auch hier mit Gründen dazwischen wählen, das Vermögen zu verwirklichen oder nicht,<sup>16</sup> sind also nicht wie unvernünftige Wesen in jedem Falle durch Außenbedingungen zu seiner Ausübung determiniert. In seiner inhaltlichen Spezifikation ist der Akt hier jedoch eindeutig festgelegt, so dass die vernunftbegabten Wesen hier nicht ein Vermögen haben, zwischen inhaltlich gegensätzlichen (konträren) Arten der Verrichtung zu wählen (*libertas specificationis*). Wenn ein naturales Vermögen in besonderer Weise ausgeübt wird, dann ist dies durch Sonderbedingungen der Außenwelt de-

---

sie noch offen seien, z.B. zu gegenteiligen Empfindungen. Wenn sie durch Einübung in eine einzige Richtung festgelegt sind, ist aus dem Vermögen eine ἔξις geworden. – Joachim verkennt den springenden Punkt: Angeborene Vermögen sind nur insofern zu gegenteiligen Anwendungen offen, als es noch unentwickelte Naturanlagen sind. Um angeborene und erworbene Vermögen vergleichen zu können, muss Aristoteles jedoch in beiden Fällen von unmittelbar zu verwirklichenden entfaltetem Vermögen ausgehen. Ein entfaltetes Naturvermögen aber ist eindeutig gerichtet, wie es namentlich die Wahrnehmungskräfte erweisen.

<sup>13</sup> Wenn Aristoteles in Θ 5 den Vermögenserwerb durch Einübung (ἔθει) und durch Logos (λόγῳ) parallelisiert (1047b 34), dann macht er klar: Der Logos bestimmt bei rationalen Vermögen nicht bloß die Vermögensausübung, sondern bereits den Vermögenserwerb.

<sup>14</sup> Hiermit ist folgender Einwand von *Freeland*, 10, beantwortet: Durch die Annahme, dass jeder Erwerb einer Fähigkeit, auch der durch Gewöhnung, ein bewusstes, planmäßiges Vorgehen (Logos) voraussetze, sei noch nicht erwiesen, dass das so erworbene Vermögen auch rational sei im Sinne von: offen für Gegenteile.

<sup>15</sup> Die Aneignung eines Vermögens geschieht immer in einem sukzessiven Veränderungsprozess, unabhängig davon, ob dieses Vermögen nun seinerseits wie die technischen Fertigkeiten befähigt, einen Veränderungsprozess auf ein äußeres Ziel hin zu bewirken, oder ob es wie die Tugenden in einer reinen Tätigkeit verwirklicht wird, die in sich selbst Ziel ist.

<sup>16</sup> A. Kenny, *Will, Freedom and Power*, Oxford 1975, 53, sieht auch die Möglichkeit, ein Vermögen auszuüben oder nicht, als Eigentümlichkeit der rationalen Vermögen.



terminiert, und zwar gleichermaßen bei Lebewesen, zum Beispiel in ihrer Fortbewegung oder Wahrnehmung, wie in der anorganischen Natur, etwa in chemischen Prozessen.<sup>17</sup> Im Bereiche rationaler Vermögen hingegen, und zwar ebenso bei denen zum technischen Herstellen wie bei denen zum sittlichen Handeln, vermag ich zwischen Verrichtungen zu wählen, die durch gegensätzliche Resultate oder (in der *πρᾶξις*) gegensätzliche innere Qualitäten definiert sind und daher inhaltliche Gegensätze darstellen, insofern ich mit der Ausübung des Vermögens gegensätzliche Ziele verfolgen kann.<sup>18</sup>

Auch wenn derselben konkreten Verrichtung sowohl ein *naturales* als auch ein rationales Vermögen zugrunde liegen kann, lassen beide Typen von Vermögen sich im Einzelfall sauber eben durch das Kriterium einer eindeutigen oder ambivalenten Ausrichtung scheiden. So setzt eine handwerkliche Verrichtung neben dem speziellen technischen Können die elementare *naturale* Fähigkeit voraus, die entsprechenden Körperbewegungen auszuführen. Oder eine sprachliche Mitteilung basiert neben der spezifisch menschlichen Sprachfähigkeit auf dem grundlegenden natürlichen Vermögen, artikulierte Laute hervorbringen zu können. Dieses *naturale* Element kann offensichtlich nicht inhaltlich gegensätzlich gestaltet werden; nur der komplexe, rational initiierte und gesteuerte Mitteilungsvorgang (oder Hervorbringungsprozess), in dem dieser (für sich *naturale*) Laut als Mittel eingesetzt wird, kann als Ganzer auf gegensätzliche Ziele ausgerichtet sein: Durch eine Mitteilung kann ich einen anderen über die Wahrheit belehren oder ihn täuschen, ihn zu einem Tun bewegen oder davon abschrecken, ihn ermutigen oder demütigen.

### V. Strukturelle Parallelen zwischen Tugenden und technischen Fertigkeiten

Wir dürfen daher – trotz der bedeutsamen Unterschiede – kraft der strukturellen Parallelen zwischen technischen Fertigkeiten und Tugenden als Dispositionen zu sittlichem Handeln annehmen, dass Aristoteles zu Beginn von  $\Theta$  5 beide zu den bewusst erworbenen rationalen Vermögen rechnet – im Unterschied zu den angeborenen *naturalen*. Die wichtigste Parallele ist, dass wir hier das Vermögen erst erwerben, indem wir zuvor die entsprechenden Verrichtungen ausüben (*πρᾶξασκευαί*, 1047b 33 f.). Dies behandelt Aristoteles auch in der *Ethik* (*NE* II 1, 1103a 26–32), wo er Tugenden und technische Fertigkeiten ausdrücklich parallelisiert, ja die Tugenden, zumindest in ihrem ontologischen Status, geradezu als eine besondere Art technischen Vermö-

<sup>17</sup> Das bedeutet umgekehrt, wie S. Makin, *How Many Ways Can a Capacity be Exercised?*, in: *PASS* 74 (2000), 143–161, auf 146 zeigt: Ein eindeutig gerichtetes Vermögen sei dadurch definiert, dass jede seiner Ausübungen unter Normalbedingungen (jedenfalls unter anderem) die gleiche charakteristische Wirkung darstelle.

<sup>18</sup> R. King, *Making Things Better. The Art of Changing Things* (Aristotle, *Metaphysics Theta* 2), in: *Phron.* 43 (1998), 63–83, erörtert auf 66f. ausführlich, inwiefern ein rationales Vermögen sich auf konträre Gegensätze bezieht.



gens auffasst, indem er bemerkt: „Die Tugenden gewinnen wir, indem wir sie zuvor betätigen, wie auch bei den übrigen Techniken (ὡσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν)“ (31 f.). Während bei den natürlichen Vermögen, die Aristoteles auch hier an den Wahrnehmungen exemplifiziert, der Besitz oder das Innehaben (ἔχειν) des Vermögens seinem Gebrauch (χρησθαι) oder seiner Betätigung (ἐνέργεια) vorausgeht, müssen wir in Technik und sittlicher Praxis das Vermögen durch Betätigung erwerben; erst Betätigung führt zum Innehaben (ἔξεις). Weil Aristoteles von den nicht-rationalen Vermögen wie den Wahrnehmungen hier sagt, sie stellten sich von Natur aus ein (φύσει, 26), glauben wir, sie auch naturale Vermögen nennen zu dürfen. Bei ihnen spricht Aristoteles ausdrücklich von Vermögen (δυνάμεις). *Per implicatorem* dürfen wir daher auch bei den ihnen gegenübergestellten Tugenden von Vermögen sprechen. Die Parallelen gehen so weit, dass Aristoteles den allgemeinen Grundsatz, zum Erlernen üben wir eben die Tätigkeiten aus, zu denen uns die erlernten Vermögen hernach befähigen sollen (a 32 f.), unterschiedslos an technischen Verrichtungen und sittlichen Handlungen exemplifiziert (a 33-b 2). Ja, die Parallele betrifft sogar weitergehend den qualitativ wertenden Aspekt: Ein Vermögen im prägnanten Sinn disponiert dazu, die jeweilige Tätigkeit gut zu verrichten. Weil wir uns das Vermögen oder die Disposition (ἔξεις) durch einschlägige Betätigungen aneignen, kommt es darauf an, den Betätigungen eine entsprechende Qualität zu verleihen (b 21 f.), um wahrhaft das Vermögen zu erlangen. Denn eine Tätigkeit der gleichen Art kann, je nachdem, ob sie gut oder schlecht ausgeübt wird, die Kunstfertigkeit begründen oder verderben (und zu Stümpertum führen) beziehungsweise – ganz parallel – eine Tugend schaffen oder sie vernichten und das gegenteilige Laster verursachen (1103b 6–25).<sup>19</sup> Hier sehen wir auch die grundsätzliche Legitimation, die Tugenden kategorial als Vermögen (δύναμις) einzustufen. Ein möglicher Einwand dagegen wäre: Tugend als der gute Zustand oder die Vollendung eines Vermögens sei kategorial vom Vermögen selbst zu unterscheiden. Nun ist aber eine Grundeigentümlichkeit der antiken (wie mittelalterlichen) Ontologie, werthaft zu denken. Besonders ausgeprägt ist dies bei Platon, für den die Idee insofern das wahrhaft Seiende (ὄντως ὄν) ist, als sie die jeweilige Bestimmung oder Qualität in unvermischter vollendeter Reinheit darstellt. In dieser Tradition stehend betrachtet auch Aristoteles die Tugend als die hochwertige Ausprägung eines Vermögens, seine Vollendung nicht als etwas über das Vermögen Hinausgehendes, sondern als das eigentliche Vermögen.

Weil eine technische Kunstfertigkeit genauso wie eine sittliche Tugend durch das Ausüben eben der Tätigkeiten erworben werden muss, zu der die

<sup>19</sup> Wenn Aristoteles in NE II 1 Tugenden und technische Fertigkeiten genau parallel behandelt, als gäbe es zwischen ihnen keine bedeutsamen Unterschiede, lässt dies noch nicht den zwingenden Schluss zu, die Tugend sei wie die technische Fertigkeit uneingeschränkt ein rationales Vermögen. Wir stehen hier zu Beginn einer Untersuchung, wo Aristoteles etwas oft bloß im Umriss (τίλη) behandelt, um die erforderlichen Differenzierungen dann nachzuholen.



erworbene Grundhaltung erst befähigt, droht in beiden Bereichen ein entsprechender Zirkel. Bezüglich des technischen Wissens behandelt Aristoteles diesen in *Met.*  $\Theta$  8, 1049b 29–1050a 2. Unter Wissen ( $\epsilon\pi\sigma\tau\eta\mu\eta$ ) versteht er hier das, was in  $\Theta$  2 und 5 ein mit Logos verbundenes Vermögen ist. Wissen ist also nicht so sehr die Kenntnis von Inhalten als vielmehr ein Können, bestimmte Verrichtungen (Kithara spielen, Häuser bauen) kunstgerecht ausführen und so ein qualitativ hochwertiges Ergebnis (Produkt) erzielen zu können. Der Erwerb dieses Wissens, das Lernen, besteht entsprechend weniger im Verstehen und Sicheinprägen von Wissensinhalten als im Sicheinüben in die charakteristischen Tätigkeiten der einschlägigen Kunstfertigkeit, steht also der Gewöhnung ( $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ ) aus  $\Theta$  5 sehr nahe. Bezüglich eines solchen Lernens droht ein Zirkel: Der noch Lernende, der also, der das Wissen noch nicht besitzt, übt die Tätigkeit aus, auf die sich das Wissen bezieht (33 f.), d. h. die kunstgerecht auszuführen die zu erwerbende Kunstfertigkeit erst befähigen soll. Gelöst wird der scheinbare Zirkel hier durch einen allgemeinen naturphilosophischen Grundsatz: Während des Prozesses ist immer schon etwas von dem zu verwirklichenden Ziel präsent. So muss auch beim Erwerb der Fertigkeit zu bestimmten Verrichtungen der Lernende immer schon etwas vom angestrebten Wissen besitzen, also eine rudimentäre Fähigkeit haben, die ihm erlaubt, die Verrichtungen auszuführen und so sein Vermögen zu vervollkommen. Bei der Tugend vermag Aristoteles in NE II 3, 1105a 17–b 10 diesen Zirkel noch überzeugender aufzulösen. Durch Vollbringen von Handlungen, die (nach den objektiven Maßstäben der Tatethik) alle äußeren Merkmale einer tugendhaften Handlung aufweisen, wie sie der Gerechte, Besonnene etc. in dieser Situation ausführte, erwerbe ich mir die Grundhaltung der Tugend. Durch sie vermag ich dann aus der richtigen subjektiven Einstellung oder den richtigen Motiven heraus (im Sinne der Intentionsethik) tugendhaft zu handeln.

Noch eine weitere wichtige strukturelle Parallele gilt es zu beachten. Eine Frage bezüglich von  $\Theta$  2 haben wir noch ausgespart, weshalb es (wie Aristoteles in eindringlichem Wiederholen 1046b 8–14 unterstreicht) nur von der positiven Bestimmung ( $\upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu$ , 10) wie der Gesundheit unmittelbar ( $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ ) ein Wissen gibt, von der Mangelerscheinung ( $\sigma\tau\epsilon\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ ) wie der Krankheit hingegen nur mittelbar ( $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{o}\varsigma$ ), indem wir die definierenden Merkmale der Gesundheit verneinen und von ihnen absehen ( $\acute{\alpha}\pi\omicron\phi\omicron\rho\acute{\alpha}$ ). Eine Erklärung liegt in einer Bemerkung von NE II 5, 1106b 28–31 über die Tugenden. Weil das Schlechte dem Unbegrenzten, Unendlichen ( $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\omicron\nu$ ) angehört, ist es auf beliebig viele Arten möglich, sich im Handeln zu verfehlen; das Richtige treffen kann man hingegen nur auf eine Weise, weil das Gute oder Richtige in dem einen genau angemessenen Verhältnis besteht und daher etwas genau Bestimmtes ( $\pi\epsilon\pi\epsilon\rho\alpha\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ ) ist. Dies gilt offenbar nicht bloß von den Gefühlen und Handlungsweisen, auf die die sittlichen Tugenden sich beziehen, sondern auch von jenen Zuständen oder Gegenständen, die herzustellen das jeweilige technische Wissen und



Können uns befähigt. Gesundheit kommt durch das genau richtige Mischungsverhältnis der verantwortlichen körperlichen Faktoren (Säfte, Qualitäten wie Wärme und Kälte, Trockenes und Feuchtes) zustande. Von diesem einen angemessenen, die Gesundheit konstituierenden Verhältnis gibt es unzählige Abweichungen oder Disproportionen und daher unzählige mögliche Formen schwererer oder leichter Krankheit. Wissen kann es nur von etwas Bestimmtem geben. Unmittelbar kann ein Wissen daher nur den positiven Zustand wie die Gesundheit zum Gegenstand haben. Daraus lassen sich dann mittelbar die mehr oder minder großen Abweichungen davon in den Krankheiten erschließen. Unmittelbar kann ich nur die Heilkunde erlernen, mit der aber als unausweichliche Begleiterscheinung verbunden ist, dass ich krank zu machen vermag.

## VI. Die Tugenden als weiterentwickelte rationale Vermögen wahren die prinzipielle Offenheit

Nach all diesen Erörterungen können wir versuchen, eine Lösung hinsichtlich der Frage zu finden, ob Tugend ein rationales Vermögen ist. Einfach als ein rationales Vermögen klassifizieren lässt sie sich nicht, da sie eines seiner Kriterien nicht erfüllt, nämlich für gegenteilige Verwirklichungen offen zu sein. Daher bestimmt Aristoteles ihren ontologischen Status als den einer Grundhaltung oder Verfasstheit (ἔξις). Eine ἔξις aber (und zwar gleichermaßen eine naturale wie eine erworbene rationale) unterscheidet sich dadurch von den verschiedenen Wissensformen und (rationalen) Vermögen, dass sie nicht wie diese für gegenteilige Wirk- oder Verhaltensweisen offen, sondern auf eine einzige festgelegt ist (vgl. NE V 1, 1129a 11–16). – Andererseits haben wir eine enge Verwandtschaft der Tugenden zu den rationalen Vermögen beobachtet, wie sie durch die technischen Fertigkeiten exemplifiziert sind. Tugenden schließen offenbar ein rationales Vermögen ein, und zwar nicht bloß als eine äußere Folge, die auch ausbleiben könnte, sondern als konstitutives Element. Ein rationales Vermögen ist, wie unsere Interpretation von Θ 5 gezeigt hat, auf eine Entscheidung (προαίρεσις) verwiesen, die seine Offenheit auf eine bestimmte Wirkweise festlegt und es so erst wirkfähig macht. Bei den Formen eines technischen Wissens und Könnens tritt die Entscheidung von außen zum Vermögen hinzu. Hier sind beiderlei Arten der Entscheidung möglich, das (aus sich heraus wertneutrale) Können zum Guten zu gebrauchen, ebenso wie es zum Schlechten zu missbrauchen. Die Tugend zeichnet sich dadurch aus, dass sie diese Entscheidung zusätzlich zum rationalen Vermögen als weiteres konstitutives Moment in sich integriert hat, und zwar nicht bloß irgendeine Entscheidung, sondern stets eine Entscheidung mit der bestimmten Grundausrichtung für die sittliche Handlungsoption.<sup>20</sup> Tugend ist damit kein bloßes

<sup>20</sup> Hieraus wird auch NE VI 5, 1040b 21–24, erklärbar, von der Kunstfertigkeit könne es Vor-



rationales Vermögen, sondern eines, das sich durch die eindeutige Richtung der προαίρεσις zur festen Charakterhaltung weiterentwickelt hat. Wer sich in die Tugend einübt, gewinnt weniger die Fertigkeit, sachgerecht bestimmte Operationen zu vollbringen, sondern eine Charakterprägung.<sup>21</sup> Diese hebt die grundsätzliche Offenheit des rationalen Vermögens zwar nicht auf, legt dieses in seiner Ausübung aber auf die Wahl und das Tun des Guten fest, obgleich der Tugendhafte von seinem Wissen her am treffsichersten auch eine Untat vollbringen könnte. Das Verständnis der Tugend als weiterentwickeltes rationales Vermögen schließt ein, dass das, was weiterentwickelt wird, das rationale Vermögen nämlich, nicht aufgehoben wird, sondern als Grundlage erhalten bleibt und eine Prägung erhält, die es zuvor nicht besessen hat.<sup>22</sup> So liegt der ἀρετή eine Handlungsfähigkeit zugrunde, die von den körperlichen und intellektuellen Voraussetzungen her gegensätzlich zu bewertende Handlungsarten zu vollbringen vermag. Allein auf dieser Basis kann es zu einem Entscheidungsvorgang kommen.

Bestätigt wird dies durch Top. IV 5, 126a 30-b 3. Hiernach ist das Vermögen von seiner Gattung her etwas Wählenswertes, auch das Vermögen zu schlechten Handlungen, offenkundig deshalb, weil das Vermögen zum sittlich Schlechten die untrennbare Kehrseite des Vermögens zu sittlich gutem Handeln ist – eine Ambivalenz, wie sie für rationale Vermögen charakteristisch ist. Allein dies berechtigt Aristoteles zu behaupten, auch der sittlich Anständige und Gott besäßen das Vermögen zum Bösen (eben als integrie-

---

züglichkeit (ἀρετή) geben, nicht aber von der sittlichen Einsicht (φρόνησις). Die technische Fertigkeit ist etwas an sich Wertneutrales; sie kann daher zum Guten gebraucht wie zum Schlechten missbraucht, kunstgerecht ausgeübt wie kunstwidrig zum gegenteiligen Resultat eingesetzt werden, sie kann in stümperhafter wie in hochentwickelter, vollendeter Form vorliegen. Zu ihr muss daher eine Entscheidung hinzukommen, damit ein bestimmter Gebrauch gewährleistet ist; die Arete, die die Vollendung in dieser technischen Fertigkeit garantiert, ist bei ihr etwas Zusätzliches. Eine ethische wie intellektuelle Tugend demgegenüber ist in sich selbst etwas Werthafte. In unvollendeter Form kann sie gar nicht vorliegen; unvollendet gäbe es sie gar nicht. Während bei Kunstfertigkeiten ein absichtlicher Fehleinsatz dem unbeabsichtigten Fehler vorzuziehen ist, weil er den Besitz des vollkommenen Vermögens einschließt, ist ein Missbrauch bei der Tugend (im prägnanten Sinne) ausgeschlossen.

<sup>21</sup> Zwischen dem Erwerb einer tugendhaften Haltung und dem Sicheinüben in eine technische Kunstfertigkeit besteht durchaus ein qualitativer Unterschied und nicht bloß der graduelle, dass ein Praktizieren tugendhafter Handlungen komplexer ist, wie es N. Sherman, *The Habituation of Character*, in: *Ders.* (Hg.), *Aristotle's Ethics*, Lanham [u.a.] 1999, 231–260, auf 248 nahelegt.

<sup>22</sup> Von hier aus wird ein Einwand von Garver, 17, Anmerkung 15, auflösbar. Garver hält es für einen Trugschluss, aus den Prämissen, dass tugendhafte Handlungen tugendhafte Dispositionen verwirklichen, die ihrerseits die Verwirklichung eines für Gegensätze offenen Vermögens sind, (aufgrund von Transitivität) zu schließen, dass tugendhaftes Handeln ein Vermögen zu Gegenteilem verwirklicht. Dies werde durch Aristoteles' Annahme widerlegt, ein tugendhaftes Handeln sei an dem Indiz zu erkennen, dass es Lust bereite, während ein Handeln, so wie ein Tugendhafter handeln würde, als Verwirklichung eines noch offenen Vermögens mühevoll sei. – Nun ist es weder intuitiv einsichtig noch gibt es gute Argumente, warum Verwirklichung keine transitive Relation sein sollte. Eine Lösung liegt in der hier vorgeschlagenen Deutung, das offene Vermögen sei durch eine starke Tendenz zur sittlichen Handlungsweise in eine Tugend weiterentwickelt. Diese Tendenz macht erklärbar, warum sittliches Handeln als lustvoll erfahren wird, ohne die grundsätzliche Offenheit aufzuheben. Deshalb kann die sittliche Handlung sehr wohl indirekt die Verwirklichung eines Vermögens zu Gegenteilem darstellen.



renden Bestandteil ihrer Tugend, die die aktuelle Entscheidung für ein schlechtes Tun verhindert). Erst diese Tatsache, dass die sittlich richtige Entscheidung und Handlung kein Automatismus ist, sondern die feste Entschlossenheit zu gutem Handeln mit der grundsätzlichen Möglichkeit verbunden ist, sich auch schlecht zu verhalten, verleiht dem Handeln seinen sittlichen Wert.

## VII. Kunstfertigkeiten als entfaltete Vermögen versus Tugenden als Dispositionen zu Entscheidungen einer sittlichen Grundausrichtung

Um das Verhältnis von Kunstfertigkeit und Tugend vertiefend zu erfassen, sollten wir drei Stufen des Vermögens differenzieren: Die noch *unentfaltete* (*Natur-*)*anlage* muss erst in einem langwierigen Prozess entwickelt werden, um die charakteristische Wirkung hervorzubringen. Das *entfaltete Vermögen* kann in einer dazu angemessenen Situation sofort, aber nicht zwingend unmittelbar verwirklicht werden und bleibt in anderen Situationen erhalten. Wenn die Verwirklichung bei gegebenen Bedingungen unmittelbar möglich ist, dann liegt eine *Disposition* vor. Dispositionen sind also in jedem Falle auch entfaltete Vermögen, aber nicht umgekehrt. So sind die technischen Fertigkeiten (durch Übung) entfaltete Vermögen, aber keine Dispositionen. Um in einer geeigneten Situation verwirklicht zu werden, muss noch ein zusätzliches Moment, die Entscheidung (*προαίρεσις*), hinzutreten. Liegt dieser vermittelnde Faktor vor, dann kommt es freilich sofort zur Verwirklichung (© 5, 1048a 10–24). Hingegen stellt die Grundhaltung der Tugend für Aristoteles eine Disposition dar; aber auch die seelischen Vermögen liegen bereits von Natur aus als entwickelte Dispositionen oder (wie es in *an.* II 1 heißt) als erste (unterste Stufe der) Verwirklichung vor, die unmittelbar die charakteristische Tätigkeit oder Lebensäußerung gestattet.

Wenn das Handeln aus (der entwickelten Disposition der) Tugend heraus ein weiterentwickeltes rationales Vermögen verwirklicht, liegt dann einem Handeln, das lediglich die äußeren Handlungsmerkmale der jeweiligen Tugend aufweist, ein bloßes rationales Vermögen zugrunde, das immerhin bereits ein entfaltetes Vermögen ist? Wir können dies bejahen. Denn wenn Aristoteles an einen Handelnden denkt, der zunächst auch unter gesellschaftlichen Einflüssen (Erziehung, Gesetze, Nachahmen von Vorbildern) Handlungen vollbringt, wie sie ein Tugendhafter in dieser Situation ausführte, dann trifft dieser Handelnde die Handlungsmerkmale der jeweiligen Tugend weder bloß zufällig noch dadurch, dass er einfach der Naturanlage zur Tugend folgt. Vielmehr muss er verstandesmäßig bereits sehr wohl eine Kenntnis oder einen Begriff davon haben, eine wie beschaffene Handlung er zu bewirken hat, wenngleich ihm noch die innere Einstellung fehlt, diese Handlungsart so zu schätzen, dass er sich in jedem Fall für sie um ihrer selbst willen unabhängig von vorteilhaften Konsequenzen entscheidet. Hier



sind mithin beide Kriterien eines rationalen Vermögens erfüllt: 1.) Es setzt einen Begriff (Logos) des zu Bewirkenden voraus und verlangt daher als sein unmittelbares Subjekt den vernünftigen Seelenteil (der Logos hat). 2.) Es ist für Gegenteiliges offen. Auch als ein entfaltetes Vermögen darf man es betrachten. Damit jemand Handlungen wie ein Tugendhafter vollbringt, muss die bloße Naturanlage, die er als ein vernunftbegabtes Wesen zu einem von vernünftiger Entscheidung und Kontrolle bestimmten Handeln hat, z.T. bereits entwickelt sein, etwa durch gesellschaftlichen Einfluss. Die Ausbildung der Tugend vollzieht sich also in zwei Stufen: Zuerst wird das rationale Vermögen entwickelt, in einer Situation die Handlung mit den von der einschlägigen Tugend geforderten Merkmalen herauszufinden. Sodann wird die sittliche Haltung ausgebildet, sich stets für diese Handlungsweise zu entscheiden.

Dem, was wir entfaltetes Vermögen genannt haben, entspricht bei Aristoteles am ehesten der Begriff einer Grundhaltung (ἔξις), wie er ihn *cat.* 8, 8b 25–9a 13 expliziert. ἔξις kann jeden dauerhaften Zustand meinen. Wie aber die Beispiele: Wissen und Tugend (8b 29–35) zeigen, denkt er vor allem an das entwickelte Vermögen. Dessen beide Kriterien erfüllen Wissen und Tugend: 1.) Sie befähigen sofort zu einer entsprechenden Tätigkeit. 2.) Einmal entfaltet (erworben), bleiben sie relativ dauerhaft erhalten. Diese Dauerhaftigkeit unterscheidet die ἔξις von der διάθεσις. Auch wenn ‚διάθεσις‘ in ‚dispositio‘ eine etymologisch getreue Latinisierung hat, meint es gerade keine Disposition im heutigen Sinne, sondern ist im Sinne des διακεῖσθαι, des augenblicklichen Sichbefindens, gebraucht. Es bezeichnet generell einen vorübergehenden, leicht zu verändernden Zustand, so wie sich Wärme schnell in Kälte wandeln kann; insbesondere kann es einen Zustand meinen, kraft dessen eines zu etwas befähigt oder veranlagt ist. διάθεσις und ἔξις stellen graduelle Unterschiede innerhalb derselben Form oder Bedeutungsvariante von ‚Beschaffenheit‘ (8b 26f.) dar. Der umfassendere Gattungsbegriff der διάθεσις (im weiten Sinne) (9a 10–13) wird so durch das zusätzliche Merkmal der Dauerhaftigkeit zur Spezies ἔξις. Lange Dauer kann also aus der διάθεσις eine ἔξις machen (9a 1–4). So kann man durch Wissen nur vorübergehend zu etwas in der Lage sein (διακεῖσθαι), kann Wissen aber auch als relativ dauerhaften Zustand innehaben (κατέχειν) (9a 5–8). Was die Entfaltung eines Vermögens im Laufe der Zeit schafft, ist also wesentlich die Dauerhaftigkeit. Wenn Aristoteles die dauerhaften Zustände (ἔξις) ebenso an der Tugend wie am Wissen exemplifiziert (das in seiner prägnanten Form etwas Dauerhaftes ist), dann grenzt die Klassifikation der Tugend als eine Art der ἔξις sie gerade *nicht* gegen das (rationale) Vermögen ab.<sup>23</sup> Denn zum Wissen gehört sicher auch das technische Wissen, für Aristoteles das Paradigma eines rationalen Vermögens. Was die Tugend vom rationalen Vermögen unterscheidet, ist erst die spezifische Differenz: Sie ist nicht bloß eine

<sup>23</sup> Gegen Jansen, 89–91.



Grundhaltung, sondern eine, die eine feste Richtung der Entscheidung in sich beschließt (ἔξις προαιρετική) und die daher als Disposition unmittelbar zur Verwirklichung führt, während eine bloße ἔξις wie das technische Wissen erst mittelbar über eine Entscheidung zu einer bestimmten Betätigung wird.

In der Tugenddefinition liegt in ‚ἔξις‘ die allgemeine ontologische Klassifikation der Tugend als eines dauerhaften Zustandes im Sinne einer entwickelten Anlage oder Fähigkeit. Die spezifische Differenz προαιρετική gibt an, wozu sie befähigt: zu einer Entscheidung, und zwar nicht bloß einer Entscheidung überhaupt, sondern einer für die sittliche Handlungsweise. Es ist also nicht so, dass im Gattungscharakter als Disposition, die unter dem Einfluss von Gesetz und Erziehung antrainiert worden ist, das Moment des Festgelegten, Außenbestimmten, ja etwas geradezu Mechanisches liegt und dass Freiheit erst dadurch zum Zuge kommt, dass zwischen diese Disposition und die Einzelhandlung eine Entscheidung tritt.<sup>24</sup> Um in der Einzelhandlung verwirklicht zu werden, bedarf die Disposition der Tugend gerade nicht der Vermittlung durch die προαίρεσις, da sie eine Entscheidung zur Sittlichkeit als integrierendes Moment bereits in sich einschließt. Auch wenn die προαίρεσις so ein Moment der Festlegung ausmacht, liegt in ihr doch, anders betrachtet, Freiheit begründet. Denn eine Disposition unmittelbar zu einem Verhalten könnte rein mechanisch realisiert werden, indem sie in einer gegebenen Situation in einer Form von Automatismus zwangsläufig stets zu einem Verhalten ganz bestimmter Art führt. Die Entscheidung, zu der die Tugend disponiert, ist hingegen wesentlich ein offener Prozess, der sich im Prüfen und Abwägen von Gründen vollzieht. Eine Disposition zu einer Entscheidung einer bestimmten Art kann daher immer nur eine innere Tendenz oder Ausrichtung bedeuten. Durch häufiges Sichentscheiden und Handeln, zunächst nur äußerlich im Sinne der Tugend, kann man sowohl rational Vertrautheit mit den richtigen Kriterien des Prüfens und den Maßstäben sittlichen Entscheidens gewinnen, als auch willentlich-emotional das Entschiedenensein für das Sittliche verfestigen, indem man es durch häufigen Umgang schätzen lernt, aber auch die emotionale Kompetenz gewinnt, mit den widerstrebenden Gefühlen richtig umzugehen. Eine solche innere Ausrichtung schafft zwar eine verlässliche Orientierung im Entscheiden und Handeln, bedeutet aber gerade nicht, dass ein mechanischer Entscheidungsprozess zwangsläufig wie bei nicht-rationalen Vermögen stets zu einem bestimmten Resultat führen muss.

<sup>24</sup> So G. Aubry, *Dunamis et Energeia dans l'Éthique Aristotélicienne: L'Éthique du Démonique*, in: G. Aubry/G. Romeyer Dherbey (Hgg.), *L'Excellence de la Vie. Sur L'Éthique à Nicomaque et L'Éthique à Eudème d'Aristote*, Paris 2002, 75–94, hier 86f.