

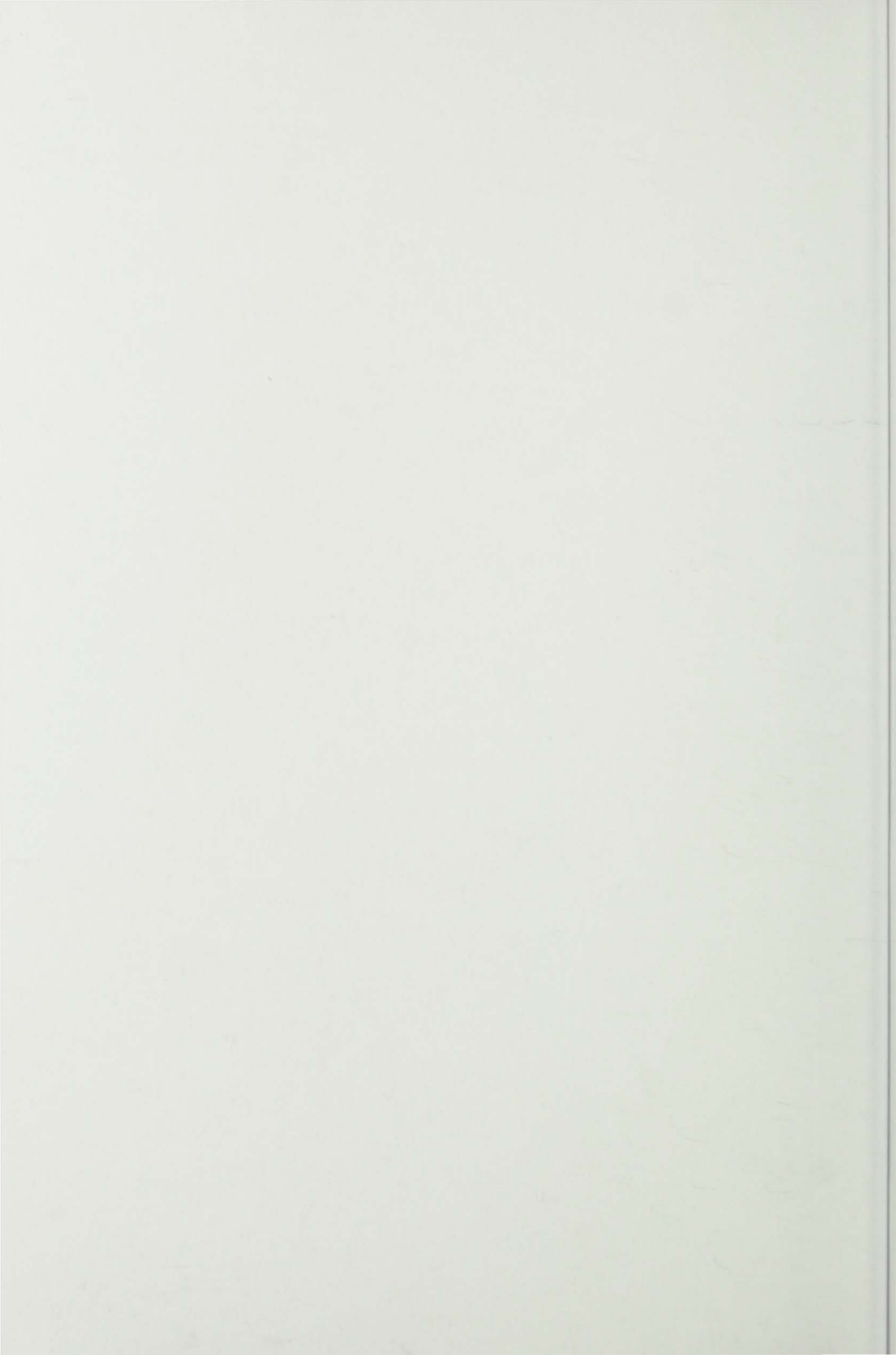
Eva Maria Maier

Teleologie und politische Vernunft

Entwicklungslinien republikanischer Politik bei Aristoteles
und Thomas von Aquin



Nomos Verlagsgesellschaft
Baden-Baden



Studien zur Rechtsphilosophie
und Rechtstheorie

herausgegeben von
Prof. Dr. Robert Alexy und
Prof. Dr. Ralf Dreier

Band 29

Eva Maria Maier

Teleologie und politische Vernunft

Entwicklungslinien republikanischer Politik bei
Aristoteles und Thomas von Aquin



Nomos Verlagsgesellschaft
Baden-Baden

Gedruckt mit Unterstützung des Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen
Forschung.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei
Der Deutschen Bibliothek erhältlich. (<http://www.ddb.de>)

ISBN 3-7890-7781-X

1. Auflage 2002

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2002. Printed in Germany. Alle Rechte,
auch die des Nachdrucks von Auszügen, der photomechanischen Wiedergabe und der
Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis	9
Vorwort	11
Einleitung	13
Teil 1: Das teleologische Konzept des Aristoteles	31
I. Naturteleologie als Funktion der Selbständigkeit von Phänomenen	31
1. Einleitung: Zur aristotelischen Kritik an der „Uneigentlichkeit“ konkreter Wirklichkeit bei Platon und in der Vorsokratik	31
2. Teleologie als Verknüpfung von Vernunft und Wirklichkeit	33
3. „Naturbewegung“ und „Praxis“	39
II. Teleologie und praktische Vernunft - Zur Grundlegung der aristotelischen Politik	47
1. Kritik an der praktischen Relevanz der Ideenlehre am Modell der „technai“	47
2. Das gerichtete „Streben“ als analoge Grundstruktur kontingenter Wirklichkeit	52
3. Zur aristotelischen „Pragmatientrennung“: Die „ontologische“ Ausgrenzung der praktischen Vernunft	56
4. Die Unterscheidung von „techne“ und „praxis“. Zur Ausdifferenzierung des „Werkes des Menschen als Menschen“	68
5. Zur Frage nach dem „höchsten Gut“	74
6. Fundierung der Politik im Begriff des Menschen. Bedingungen und Grenzen „freiheitlicher“ Subjektivität im Rahmen der polis	79
III. Zur vermittelnden Funktion der polis	87
1. Der Ausgang vom konkreten Ethos. Zum Vorwurf eines „heteronomen“ bzw. „positivistischen“ Konzepts politischer Legitimation	87
2. Ethosverwiesenheit als „reflexive“ Begründung der Politik. Zur Verankerung der polis in der sittlichen Praxis der Bürger selbst	93
3. Das „gute Leben“ und die vopolitische Sphäre des „Hauses“	103
4. Das „gute Leben“ und die spezifischen Rechtsverhältnisse im „Haus“	109

5.	Die teleologische Einbindung des Gütergebrauchs. Zur Unterscheidung der „Ökonomik“ vom neuzeitlich-politischen Erfordernis „bürgerlicher Selbständigkeit“ bzw. der modernen „Ökonomie“	118
6.	Zur Grundlegung des Bürgerstatus in der polis	124
7.	Die konkret vorfindlichen Verfassungsformen und die Frage nach der „Verfassung schlechthin“	130
8.	Die „wohlgemischte“ Verfassung	139
9.	Zum Stellenwert der „Gleichheit“ in der polis	144
10.	Zum Begriff der „Herrschaft“ in der polis	152
Teil 2: Thomas von Aquin. Teleologie und Geschichtlichkeit		165
I.	Teleologie unter dem Anspruch universaler Letztbegründung	165
1.	Einleitung: Auf dem Wege zur Ablösung des „telos“ des Menschen von der polis	165
2.	Tendenzen der Transformation und Auflösung der aristotelischen Prinzipienlehre: Zur Dynamisierung von „Form“ und „Materie“	169
3.	Entwicklungslinien fortschreitender Differenzierung und begrifflicher Abstraktion in der Aneignung aristotelischer Prinzipien: Zur kategorialen und transzendentalen Auffächerung von „Akt“ und „Potenz“, „Form“ und „Materie“	176
4.	Zur Rückführung von Teleologie auf Subjektivität	185
5.	Zum Begriff des „ordo“	192
6.	„Maß“ und „Zahl“ als Angelpunkt gestufter „Ungleichheit“. Zur Integration von aristotelischem Wesensbegriff und universalem „Sein“	201
7.	Zur „creatio ex nihilo“. Der Ursprung des ordo im Anspruch ontologischer „Letztbegründung“	205
8.	Zum „relationalen“ Gehalt des ordo	210
9.	Das „Gewicht“ als „inclinatio ad invicem“	216
10.	Im Spannungsfeld von substantieller Ordnung und Freiheitsgeschichte. Zu Grenzen der theologischen Adaption antiker Wesensmetaphysik	220
II.	Universalteleologie und praktische Vernunft. Zur universalteleologischen Transformation der aristotelischen Strebensethik bei Thomas von Aquin	224
1.	Praktische Vernunft im Kontext eines universalen ordo. Zur Frage nach der metaphysischen Rahmgebung für sittliches Handeln	224
2.	Der exemplarische Charakter des aristotelischen Paradigmas sittlichen „Strebens“. Zum Verhältnis von Zielbestimmtheit und Rationalität in der sittlichen Fundierung der menschlichen Handlung	230

3.	Zur Radikalisierung des „Entscheidungscharakters“ in der „intentionalen“ Struktur des menschlichen Akts	237
4.	Von der „Vorgegebenheit“ der Ziele im Ethos zur „Vorgegebenheit“ „von Natur“	241
5.	„Formalisierung“ des Telosbegriffs als Radikalisierung des Begründungsgebots sittlicher Praxis. Zur Vermittlung von zwei „Ordnungen“ von Teleologie in der Bestimmung des menschlichen Handelns	245
6.	Zur Aufspaltung des Begriffs des telos durch die Unterscheidung von „bonum“ und „finis“	252
7.	Zum Zusammenhang von Freiheit und Selbstüberschreitung in der intentionalen Verfassung des „actus humanus“	261
III.	Zur teleologischen Begründung von Recht und Politik bei Thomas von Aquin	275
1.	Zum Verhältnis von „Gesetz“ und Freiheit. Zur Abgrenzung einer teleologischen Strebensethik von einem Modell heteronomer Pflichtenbindung	275
2.	Zum Begriff des „Gesetzes“ als Funktion einer universalteleologischen Strebensethik	280
3.	Der Ausgang von konkreter Normativität: Die „lex humana“ im Spannungsfeld von Ethosgebundenheit und praktischer Urteilskraft	282
4.	Die „leges-Hierarchie“ als Aufdeckung der ontologisch-normativen „Tiefenstruktur“ des Gesetzes	291
5.	Zur „lex naturalis“: Die Rückführung konkreter Normativität auf die „Natur des Menschen“	293
6.	Die lex naturalis als „habitus naturalis“	297
7.	Der „ordo inclinationum“: Die Auffächerung des Naturbegriffs durch die Integration historischen Materials und vorfindlicher Traditionen	305
8.	Zum Stellenwert der „inclinaciones naturales“	311
9.	Zu systematischen Entwicklungslinien und thematischen Bezügen im geschichtlichen Vorfeld der „inclinaciones naturales“ Exkurs: Der inhaltliche Einfluß der stoischen oikeiosis-Lehre	319
10.	Der Stellenwert der lex aeterna: Zur Differenzierung zwischen theologischer Letztbegründung und praktischer Vernunft	324
11.	Die Ausbildung des Gesetzes als Strukturwandel praktischen Ethos und politischer Kommunikation	329
12.	Zu begrifflicher Herkunft und weiteren systematischen Ursprüngen der lex-Thematik	336
a)	Der Einfluß romanistischer Begriffsbildung und Rechtsquellenlehre	336

b) Exkurs: Der stoische Rekurs auf nomos-Begrifflichkeit in der Lehre von der „lex aeterna“ bzw. den „kathekonta“	338
13. Zu systematischen Voraussetzungen in der Ablöse klassischer Politik: Traditionslinien der „Enteigentlichung“ und fortschreitenden begrifflichen Differenzierung politischer Vernunft	347
a) Die Ausbildung des „Naturrechtsdenkens“ als Vorgang politischer Neutralisierung und juristischer Begriffsbildung	347
b) Zur Konfrontation mit römischer Imperialgewalt und patristischer Herrschaftsskepsis: Das „regimen“ im Spannungsfeld von praktischer Vernunft und politischer Neutralisierung	352
14. Der Begriff des „Gemeinwohls“. Zur Kritik am theologischen Ordomodell ursprünglicher gesellschaftlicher Ungleichheiten	358
15. Zur Korrelation zwischen dem „bonum commune“ und der zunehmenden Individualisierung von Praxisformen und Gütergebrauch. Von der „oikonomia“ zum „Eigentum“	365
16. Zur Differenzierung zwischen politischer Vernunft und praktischer Sittlichkeit	371
17. Die „politische“ Tugend der „prudentia“	380
18. Der Vorzug für die Fürstenherrschaft	388
19. Zu Tradition und Stellenwert der „gemischten Verfassung“	400
20. Zur Eingliederung der Theorie der gemischten Verfassung in die thomastische Konzeption sittlich-rationaler Herrschaft	406
21. Elemente „republikanischer“ Politik im Spannungsfeld von Ethosverwiesenheit und rechtlicher Gleichheit	417
Literaturverzeichnis	425
Textausgaben, Übersetzungen, Kommentare	425
Sekundärliteratur	428

Abkürzungsverzeichnis

Die Werke des Aristoteles und des Thomas von Aquin sind in den Anmerkungen ohne Angabe des Autors und in der Regel abgekürzt, wie u., zitiert.

I. Werke des Aristoteles:

Met.	Metaphysica
Phys.	Physica
E.N.	Ethica Nicomachea
E.E.	Ethica Eudemia
M.M.	Magna Moralia
Pol.	Politica
Categ.	Categoriae
De anima	De anima libri tres
Rhet.	De arte rhetorica
Hist. anim.	Historia animalium
De part. anim.	De partibus animalium

II. Werke des Thomas von Aquin:

I	Summa theologica, pars prima
I - II	Summa theologica, pars prima secundae
II - II	Summa theologica, pars secunda secundae
Scg	Summa contra gentiles libri quattuor
In Met.	In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio
In Eth.	In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio
In Pol.	In octo libros Politicorum Aristotelis expositio
In Phys.	In octo libros Physicorum Aristotelis expositio
In De anima	In librum Aristotelis De anima commentarium
In De causis	In librum De causis expositio
Comp. theol.	Compendium theologiae
De anim.	Quaestio disputata de anima
De ente et essentia	De ente et essentia
De pot.	Quaestiones disputatae de potentia
De princ. nat.	De principiis naturae
De reg. princ.	De regimine principum ad regem Cypri
EBT	Expositio in librum Boethii de Trinitate
Mal.	Quaestiones disputatae de malo
Sent.	Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi
Spir. creat.	Quaestio disputata de spiritualibus creaturis
Ver.	Quaestiones disputatae de veritate

III. Weitere antike und mittelalterliche Quellen:

Werke des Augustinus:

De civ. Dei	De civitate Dei (CCSL 47 - 48 [1955])
De Gen. ad. litt.	De Genesi ad litteram (CSEL 28/1 [1894], 3 - 435)
De Gen. ad. litt. lib. imperf.	De Genesi ad litteram liber imperfectus (CSEL 28/1 [1894], 459 - 503)
De div. quaest.	De diversis quaestionibus octoginta tribus (CCSL 44 A [1975], 11 - 249)
De ord.	De ordine (CCSL 29 [1970], 89 - 137)
De vera rel.	De vera religione (CCSL 32 [1962], 187 - 260)
Epist.	Epistulae (CSEL 34/1 [1895], 34/2 [1898], 44 [1904], 57 [1911])

Werke des Cicero:

De fin.	De finibus bonorum et malorum
Pro Sex. Roscio Amerino	Pro Sexto Roscio Amerino oratio ad iudices

Weitere Textausgaben:

CCSL	Corpus christianorum. Series latina
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
D.	Digesta Iustiniani
Inst.	Institutiones Iustiniani
SVF	Stoicorum Veterum Fragmenta

Vorwort

Das vorliegende Buch enthält die technisch überarbeitete Fassung meiner Habilitationsschrift zur Erlangung der *venia docendi* für die Fächer Rechtsphilosophie und Religionsrecht an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien.

Aus diesem Anlaß sei allen Mitgliedern der Habitationskommission, insbesondere aber den beiden Gutachtern, o. Univ.-Prof. Dr. Gerhard Luf, Wien, und Prof. Dr. Wolfgang Schild, Bielefeld, für ihr Engagement gedankt.

Meinem Lehrer, Herrn Prof. Dr. Gerhard Luf verdanke ich prägende fachliche Impulse seit dem Beginn meiner universitären Laufbahn, die aber auch ein hohes Maß an Eigenständigkeit förderten und freisetzen. Seine systematischen und stilistischen Ansprüche waren mir wohl stets als Maßstab der rechtsphilosophischen Qualität meiner Arbeit präsent. Insbesondere danke ich ihm für die großzügige Einräumung des erforderlichen Freiraums zur Abfassung des Manuskripts und für seine engagierte Unterstützung im Habilitationsverfahren.

Desweiteren gilt mein nachdrücklicher Dank Frau Brigitte Leopold-Slezak, die die Schreib- und Formatierungsarbeit für große Teile des Buches im Vorfeld der endgültigen Fertigstellung auf sich genommen hat.

Mein besonderer Dank gilt aber auch Herrn o. Univ.-Prof. Dr. Peter E. Pieler für seine jahrelange unermüdliche freundschaftliche Ermutigung.

Meinem Kollegen, Herrn ao. Univ.-Prof. DDr. Christian M. Stadler danke ich nicht nur als bereitwilligem und anregendem Diskussionspartner, sondern auch als „Not-helfer“ in scheinbar aussichtslosen Formatierungsfragen.

Den Herausgebern der Reihe „Studien zur Rechtsphilosophie und Rechtstheorie“, Herrn Prof. Dr. Robert Alexy und Herrn Prof. Dr. Ralf Dreier, bin ich im Hinblick auf ihre wohlwollende Lektüre meiner Arbeit und deren Aufnahme in ihre Schriftenreihe verpflichtet.

Die Finanzierung der Drucklegung haben Zuschüsse vom „Verein der Freunde der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien“ sowie des österreichischen „Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung“ ermöglicht, wofür ebenfalls an dieser Stelle gedankt werden soll.

Wien, Oktober 2001

Eva Maria Maier

The following is a list of the names of the members of the American Medical Association who have been elected to the office of President for the year 1917. The names are listed in alphabetical order of their surnames.

Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill. Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill. Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill. Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill. Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill. Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill. Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill. Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill. Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill. Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill.

Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill. Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill. Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill. Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill. Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill. Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill. Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill. Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill. Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill. Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill.

Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill. Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill. Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill. Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill. Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill. Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill. Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill. Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill. Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill. Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill.

Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill. Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill. Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill. Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill. Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill. Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill. Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill. Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill. Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill. Dr. J. C. Brannan, Chicago, Ill.

Einleitung

Im Mittelpunkt dieses Buches steht die Erläuterung des auf praktische Vernünftigkeit gestützten „politischen“ Staates, jenes „republikanischen“ Modells aristotelischer Herkunft, dessen legitimatorische Anforderungen sich auch über den in der Moderne vordrängenden legitimitätsstiftenden Anspruch von Kontraktualismus und Souveränitätstheorie hinaus, ja in Vermittlung oder notwendiger Ergänzung gegenüber diesem, in der politischen Diskussion bis hin zur Gegenwart Geltung verschaffen. Bei allen zu bedenkenden geschichtlichen Differenzen vermag die aristotelische Reflexion auf Charakter und Anspruch „politischer“ Herrschaft, vor allem in deren kritischer Abhebung gegenüber allen Rationalitätsmaßstäben bloß „vorphilosophischer“ Herkunft, insbesondere gegenüber einer Tendenz zur einseitig „ökonomischen“ Interpretation staatlicher Aufgaben, auch maßgebliche Impulse für aktuelle politische Herausforderungen zu liefern. Sie hält desweiteren ein kritisches Sensorium in der Abwehr gesellschaftlicher Fraktionierungen und Polarisierungen sowie der Instrumentalisierung partikulärer Interessen als Grundlage des politischen Diskurses bereit.

Das „Modell des Aristoteles“ prägt daher in entscheidender Weise auch die politische Philosophie der Moderne mit, bis hin etwa zu Rousseau und Hegel, ja bestimmt maßgeblich die amerikanische Gerechtigkeitsdebatte durch den Beitrag „kommunitaristischer“ Ansätze. Gerade in der neueren Diskussion machen sich aber im Zeichen einer allzu planen ungeschichtlichen Rezeption auch Tendenzen der systematischen Verdünnung bei gleichzeitiger moralisierender Umdeutung bemerkbar, die den systematischen Stellenwert der aristotelischen Politik gerade durch ein Defizit an geschichtlich adäquater Umsetzung verfehlen.

I. So soll im **Teil I** des vorliegenden Buches in exemplarischer Weise das Konzept der Begründung der Politik in der vernünftigen Praxis der Bürger in der aristotelischen Republik vorgestellt werden. Dabei wird jedoch der Versuch einer Einordnung in Grundlinien des umfassenden systematischen Kontexts in Metaphysik und praktische Philosophie unternommen, um gerade durch einen gegenüber der Relevanz neuzeitlichen Freiheitsverständnisses differenzierenden und nicht ungeschichtlich-planen bzw. bloß deskriptiven Zugang zu diesem Politikmodell auch aktualisierende Perspektiven zu eröffnen.

Die aristotelische praktische Philosophie findet ihren Angelpunkt in der erstmals auf den Begriff des „Menschen als Menschen“ als ihr Prinzip gegründeten „bürgerlichen

Gesellschaft“, der die institutionelle Form der „wohlgemischten Verfassung“, der „Republik“ bzw. „Politie“ entspricht. Darin hält sich ein gegenüber der Beliebigkeit tatsächlicher Herrschaftsanmaßungen stets kritischer, neuzeitlichen Legitimationsanforderungen jedoch in dieser Unmittelbarkeit unzugänglicher, ursprünglicher begrifflicher Zusammenhang zwischen dem Verständnis „politischer Herrschaft“ und der wechselseitigen „Anerkennung“ aller konkret freien und gleichen Bürger präsent. Diese ruht freilich auf einschränkenden Voraussetzungen freiheitlich-politischer Subjektivität und der unmittelbaren Bindung menschlichen Selbstvollzugs an entsprechende institutionelle Rahmenbedingungen auf, wodurch sie sich vom neuzeitlichen Verständnis *unbedingter* menschlicher Freiheit und deren institutioneller Gewährleistung in unverfügbaren Menschenrechten maßgeblich unterscheidet. Diese systematischen Differenzen gilt es, in Hinblick auf deren spezifisch antiken Verständnishorizont und dessen Rationalitätsanforderungen zu erläutern, wie sie nicht zuletzt durch die Abwesenheit einer Perspektive geschichtlicher Selbstüberschreitung bzw. Vermittlung menschlicher Praxis gekennzeichnet sind. Demgegenüber ruht das aristotelische Verständnis - politikbegründender - vernünftiger Praxis systematisch in entscheidender Weise auf seinem Verständnis *entelechialer Teleologie* auf.

I. An den Beginn der Ausführungen wird daher die Erörterung der spezifisch aristotelischen Konzeption entelechialer Naturteleologie gestellt, wobei es zunächst gilt, diese durch ihre Einordnung in den „Diskurs“ antiker Metaphysik zu erschließen, näherhin deren Hervorgang aus der Auseinandersetzung mit platonischer Ideenlehre einerseits und den Ansätzen vorsokratischer Naturphilosophie andererseits zu erläutern (I 1). Das Programm aristotelischer Teleologie, die phänomenale Wirklichkeit in ihrer je selbständigen Wesenhaftigkeit zur Geltung zu bringen, kommt in der spezifischen Gestaltung seiner Prinzipienlehre zum Ausdruck (I 2) und findet so wie diese ihren Kristallisationspunkt in der Lehre von der „Naturbewegung“ als der Erörterung des Problems „substantiellen Werdens“ (I 3).

II. Eingeführt am Paradigma der Naturbewegung, hält das aristotelische Modell gerichteten Strebens weiters eine analoge Grundstruktur für die Deutung kontingenter Wirklichkeit bereit. Auf der Grundlage des Begriffs der „ousia“ und des diesen explizierenden Verständnisses von „energeia“ bzw. „entelecheia“ finden menschliche Praxis wie Naturbewegung darin eine gemeinsame begriffliche Basis. Für den Bereich menschlicher Vernunfttätigkeiten beansprucht der Begriff des Strebens freilich darüberhinaus eine strukturelle Ergänzung und die Erweiterung seiner rationalen Basis im Modell der

„hexis“ bzw. „arete“ als einer dauerhaften tätigen Verfassung. Darin erzielt menschliche Praxis einerseits eine gesteigerte Analogie zur Naturteleologie - da eine vergleichbare Gewißheit ihrer Zwecke - und distanziert sich gleichzeitig von dieser durch die Verwiesenheit auf selbsttätige, vernünftige „Übung“ auf der Grundlage von durch Überlegungen geleiteten vernünftigen Entscheidungen (II 2).

Durch die Erläuterung der aristotelischen Teleologiekonzeption, die von Aristoteles anhand des Paradigmas der „Naturbewegung“ eingeführt wird, sowie des dazu korrespondierenden Ethos „vernünftigen Strebens“ soll nicht zuletzt das etwaige Verständnis einer vorgängigen materialen Zweckbindung der Politik, im Sinne etwa einer herkömmlichen „Werteethik“, distanziert werden. Das Verhältnis Naturteleologie - Praxis wird nicht deduktiv, sondern als ein solches der Strukturanalogie bei gleichzeitiger gegenseitiger methodischer Abgrenzung verstanden, wie sie sich in der sogenannten aristotelischen „Pragmatientrennung“ äußert. Ausdruck der systematischen Unabhängigkeit der praktischen Philosophie „über das zum Menschen Gehörige“, distanziert diese nicht nur jede unmittelbare Verknüpfung von Naturtheorie und sittlichem Wissen, sondern im Zeichen der Bindung der Politik an den Begriff vernünftiger Praxis vor allem auch deren Bezug zu einem Fundament unbedingter Theoriebegründung, wie sie etwa die platonische Staatslehre in der - nur theoretischer „Schau“ zugänglichen - Idee des Guten aufsucht (II 3).

Denn, um im Rahmen eines antiken Zugangs zur Wirklichkeit einen Begriff des Menschen als Menschen hervorzubringen, der „Allgemeinheit“ beanspruchen kann, bedarf es sowohl einer Abgrenzung gegenüber seiner bloß naturalen Ausstattung und unmittelbar vitalen Antrieben, die die Verwirklichung des Humanums unterbieten, einerseits wie auch gegenüber einer Fundierung menschlichen Wesensvollzugs im „Unbedingten“ andererseits. Dies eben tritt im Vorgang des Praktischwerdens des Guten zutage, unter Loslösung von seiner bei Platon überlieferten Bindung an den „bios theoretikos“. Innerhalb der Verselbständigung des menschlichen Tätigkeitswissens steigert sich die Ausdifferenzierung des Humanums sodann weiters in der fundierenden Überbietung einander hierarchisch zuliefernder Einzelkünste durch die Abhebung jenes spezifischen „Werks des Menschen als Menschen“, welches als „Praxis“ im engeren Sinn seinen Zweck in sich selbst trägt und nicht als herzustellendes Werk oder abzubildendes eidos außer sich hat. Dem entspricht die Absage an die „technokratischen“ Tendenzen platonischer Politik in deren Reklamierung einer leitenden „techne politike“ (II 1, 4). Die traditionelle Frage nach dem „höchsten Gut“, „wonach alles strebt“, verweist demgemäß zunächst auf ein tätiges, vernünftiges Streben, welches auch den Zweck und das Ziel des Handelns selbst darstellt. Dieses gilt aus aristotelischer Sicht ungeachtet der eingeforderten institutionellen Rahmenbedingungen als grundlegend, nämlich unabhängig von

Vorzügen der Geburt, außergewöhnlichen Begabungen, aber auch in kritischer Distanznahme gegenüber unmittelbar natürlichen Beschaffenheiten, in die tätige, vernunftgeleitete Verfügung des Menschen selbst gerückt. Darüberhinaus erweist sich die tätige Lebensführung der Bürger im politisch-kommunikativen Handeln in der polis selbst der auf das „vollendete“ Glück gerichteten theoretischen Betrachtung überlegen, insofern jene nicht bloß wenigen „Weisen“, sondern allen - konkret freien - Bürgern regelmäßig zugänglich ist (II 5).

Dabei ist zu zeigen, daß es dem aristotelischen Verständnis von „entelecheia“ entspricht, daß der praktische Wesensvollzug des Menschen unmittelbar auf die „materiellen“, die institutionellen und „ökonomischen“, Bedingungen seiner konkreten Verwirklichung verwiesen bleibt und darin kein dem neuzeitlichen Autonomiegebot vergleichbares unbedingtes Prinzip seiner Anerkennung erreicht. Vielmehr vermag sich dieser bei Aristoteles - aus moderner, wohl aber auch aus platonischer Sicht - nicht aus der durchgängigen Verstrickung in institutionelle, ökonomische, ja auch naturale Bedingungen seiner Verwirklichung zu lösen. Er erweist sich darin abhängig von einem spezifisch antiken Verständnishorizont der Kosmosgebundenheit allen Seins, wie er in zentraler Weise durch die Abwesenheit einer Perspektive geschichtlicher Vermittlung und Selbstüberschreitung menschlicher Praxis gekennzeichnet ist. Auf dem Boden vielmehr jener spezifischen „Vernünftigkeit der Wirklichkeit“, wie sie im Rahmen der „entelechialen“ Teleologie des Aristoteles durch die allererst „actu“ hervorgetretene Vernunftgestalt eines Seienden ihre unüberbietbare Präsenz gewinnt, so nicht auf die gegenüber hinkünftiger Überbietung zukunfts offene Steigerung des Vernünftigen in der Geschichte angelegt ist, sondern gerade auf die Erhaltung und Dauerhaftigkeit des zielhaft Erreichten, kann auch menschliche Freiheit nicht anders als als immer schon aktuell und konkret geglückte und hinreichend dauerhaft bewährte sittliche Praxis begriffen werden. Der Preis der Reflexion auf die Bedingungen *wirklicher Freiheit* in einem spezifisch antiken Verständnishorizont umfaßt in der Folge freilich den Ausschluß aller jener, die nicht zur aktuellen Entfaltung ihres sittlichen Personseins gelangt sind bzw. gelangen können, insbesondere aller ökonomisch Abhängigen, aber auch aller jener, die aus anderen Gründen in der Ausbildung reifer Sittlichkeit scheitern (II 6).

III. Menschlicher Selbstvollzug in der polis ruht dabei in differenzierter Weise auf ethisch-institutionellen (III 1, 2) und „ökonomischen“ (III 3 - 5) Bedingungen auf, wie sie schließlich in der Bevorzugung der „republikanischen“ Verfassung als „Verfassung schlechthin“ gegenüber der in platonischer Tradition „besten Verfassung“, der Monarchie bzw. Aristokratie, vollends zur Geltung kommen.

Dabei gilt es, den Stellenwert des aristotelischen Ethos gegenüber einer möglichen Fehlinterpretation als material-heteronomes oder „positivistisches“ Legitimationsmodell abzugrenzen, vielmehr deren notwendig vermittelnden Stellenwert im Horizont einer für die Vormoderne insgesamt charakteristischen Strebens- und Tugendethik und deren unabdingbar hermeneutisch-kommunikativer Struktur zu erläutern, was in Kap. II 1 des 2. Teils nochmals in Gegenüberstellung zum Typus deontologischer Moralbegründung unterstrichen wird.

Insbesondere zielt die in den Begriffen von „Ethos“ bzw. „Tugend“ zum Ausdruck kommende aristotelische Wertschätzung der Gewöhnung zur Vergewisserung vernünftiger Handlungsziele nicht vorrangig auf die Festschreibung überkommener Konvention. Vielmehr artikuliert sich darin das Erfordernis einer gegenüber der je konkreten einzelnen sittlichen Entscheidung bereits vorausgesetzten grundlegenden „ethisch“-tugendhaften Formation menschlicher Lebenspraxis. Diese beruht jedoch nicht auf ihrer unmittelbar „materialen“ Identifizierung mit bestimmten kontingenten Handlungsmustern. Sie stützt die sittliche Qualität menschlicher Praxis vielmehr auf eine Steigerung der Aneignungsleistung vernünftiger Ziele nach Maßgabe deren habitueller Gewißheit.

Freilich weist der aristotelische Stil einer Strebens- bzw. Tugendethik mit diesem Schwergewicht in der Ausbildung einer dauerhaften sittlichen Haltung auch ein charakteristisches systematisches Defizit bezüglich der praktischen Konstituierung seiner vernünftigen Zwecke auf, indem es - trotz der durchgängig festgehaltenen „Selbstverursachtheit“ menschlicher Handlungen und Haltungen - diese doch niemals zu *setzen*, sondern vielmehr unabdingbar *vorauszusetzen* gilt. Dies drückt sich handlungstheoretisch aus in der begrifflichen Konzentration von praktischem Urteil und konkreter pro-hairesis („Entscheidung“) auf die rationale Mittelwahl, welche freilich zur ausreichenden Fundierung menschlicher Praxis die Vernünftigkeit der Ziele in einer der einzelnen Handlung notwendig vorausliegenden relativ konstanten sittlichen Grundabsicht antizipieren muß. Dadurch aber hinkt die rationale Vergewisserung der Ziele gewissermaßen einen Schritt gegenüber ihrer strukturellen Erforderlichkeit für die Orientierung menschlicher Praxis nach. Was die Fundierung der je einzelnen Handlung betrifft, sucht Aristoteles den aus dieser Voraussetzungsstruktur resultierenden unvermeidbar zirkulären Charakter vernünftiger Zielgewinnung hermeneutisch-reflexiv im Rückgang auf die jeweils eigene bereits gewonnene praktische Erfahrung aufzulösen. Da aber diese letztlich doch keine ausreichende sittliche Begründung vermitteln kann, erweitert sich die hermeneutische Rückfrage auf jene, gegenüber der Tugend des einzelnen ursprünglichere Aktualität besitzende Vernunftgestalt menschlicher Wesensentfaltung, nämlich auf die kommunikative sittliche Praxis freier und gleicher Bürger. Ein solch strebensethisches Modell von Sittlichkeit mit der hiefür charakteristischen Zirkularität des ethischen Dis-

kurses hinsichtlich seiner praktischen Zwecke weist solcherart eine immanente, begriffsnotwendige Tendenz zur Einbeziehung der vernünftigen Stellungnahme anderer auf. Der antizipierten „Immanenz“ und gewissermaßen Vor- bzw. Selbstgegebenheit der Ziele im strebenden Vollzug entspricht die ursprüngliche und konstitutive Verwiesenheit auf einen gleichsam „äußeren“, praktischen Sinn stiftenden Impuls durch die Praxis anderer - nämlich gleicher sittlicher Subjekte. Menschliches Handeln ist *solcherart* vorgängig und ursprünglich an die sittlich-kommunikative Öffentlichkeit der polis, an den politisch-ethischen Raum konkreter Normativität bzw. gelebter Sittlichkeit in der Gemeinde konkret freier und gleicher Bürger gebunden.

Der aristotelische Rekurs auf „wirkliche Freiheit“ hat zwar in erster Linie sittlich-kommunikative Voraussetzungen. Er ruht aber ebenso auf „materiellen“ Bedingungen des Selbstseinkönnens des Bürgers auf, nämlich auf der hinreichenden Verfügbarkeit aller notwendigen Güter, die von der Arbeit für die unmittelbare Sicherung des Daseins zur Entfaltung bürgerlicher Tugend in der polis freigeben. Die aristotelische „oikonomia“, der die Kap. III 3 - 5 gewidmet sind, erfüllt jedoch nicht allein eine wirtschaftliche Versorgungsfunktion. Sie leistet neben der differenzierten institutionellen Einbindung vorpolitisch-„naturhafter“ Bedingungen des Menschseins und der Ethisierung ursprünglichster menschlicher Beziehungen (III 3) auch einen Beitrag zur Aufklärung der Lehre von der polis selbst. Als Ort verschiedener *Gesellschaften von Ungleichen* liefert sie einen kontrastierenden Beitrag zur Begriffsbildung und Herausbildung der im eigentlichen Sinne *politischen Herrschaft von Freien und Gleichen* (III 4). Markant vom neuzeitlichen Verständnis moderner Marktwirtschaft ebenso abzugrenzen wie vom liberalen Prinzip der bürgerlichen Selbstständigkeit (III 5), bietet das aristotelische Haus vielmehr eine grundlegende teleologische Einbindung des Gütergebrauchs und hält solcherart in seinen „biologischen“ und „ökonomischen“ Funktionen die materiellen Bedingungen des Selbst-Seins des Bürgers in der polis bereit, die auch in der Konzeption des Bürgerstatus (III 6) und dem Profil der Polisverfassung ihren Niederschlag finden.

Von der unabdingbaren Ethosabhängigkeit menschlicher Praxis - samt ihren „ökonomischen“ Voraussetzungen - gehen in der Folge auch entscheidende Impulse für den institutionellen Aufbau „politischer“ Herrschaft aus. Im Rekurs auf das konkrete Gelingen politischer Tüchtigkeit oder doch die konkrete Fähigkeit dazu findet sich demnach auch das entscheidende Kriterium bürgerlicher Subjektivität. Dieses bindet die polis in Abkehr von der unmittelbaren Relevanz bloß partikulärer Eigenschaften und Güter, wie Reichtum und vornehme Geburt, aber auch in Distanznahme zum Kriterium außerordentlicher, alle anderen überragender und so nicht repräsentativer und der Aktualität des Menschseins entbehrender Tugendhaftigkeit an den Begriff des Menschen selbst zurück.

Auf der Grundlage jenes gleichsam radikalisierten und nicht hintergehbaren Vermittlungsanspruchs menschlichen Selbstseins, wonach die Anerkennung als Person aus antiker Sicht nicht jedem Menschen in unbedingter Weise zukommt, sondern dergestalt ihm selbst und seiner eigenen Praxis überantwortet ist, daß erst die bereits gelungene oder doch konkret mögliche Telosverwirklichung, also die geglückte sittlich-politische Praxis des Bürgers, die Grundlage für sein Subjektsein schafft, bildet die politische Tugend auch den entscheidenden Ansatzpunkt „politischer Gleichheit“ sowie der Verteilung institutioneller Mitwirkungsrechte in der polis (III 6, 9).

Unter Berücksichtigung der genannten institutionellen Bedingungen geglückten Menschseins entspricht der teleologischen Grundkonzeption des Aristoteles im Horizont einer Pluralität vorfindlicher Regierungsformen (III 6, 7), denen jeweils unterschiedliche Prinzipien zugrundeliegen, die wohlausgewogene Mischverfassung in ihrem konstitutiven Bezug zur spezifisch bürgerlichen Tugend. Im Gegensatz zur überwiegenden Tradition der Mischverfassung, die in Teil 2, Kap. III 19 noch einmal aufgegriffen wird, entledigt sich diese bei Aristoteles des Stellenwerts einer bloß „zweitbesten“ Verfassung zum Zwecke der Machtbalancierung durch die „mäßigende“ Verbindung heterogener konstitutioneller Komponenten und gewinnt stattdessen eigenständiges teleologisches Gewicht.

Ebenso freilich wie die polis als Ethosgemeinschaft eine unabdingbare vermittelnde Funktion für die sittliche Praxis der Bürger, ja für die Entfaltung des spezifischen Humanums, erfüllt, läßt sich auch die Ausübung politischer Herrschaft niemals von der konkreten koinonia politike der Bürger begrifflich ablösen. Es gibt aus aristotelischer Sicht keinen schlechthin anwendbaren, allgemein-„abstrakten“ und von der jeweils konkreten Verfassungsordnung abhebbaren Begriff „staatlicher“ Herrschaft. Die aristotelische Vermittlung von Herrschaft und Gesellschaft beruht nicht auf der legitimierenden Einbindung und Beschränkung eines im voraus konstituierten Souveränitätsbegriffs, sondern auf der vorgängigen Differenzierung des Herrschaftsbegriffs selbst.

Im Horizont der notwendigen Eidosgeprägtheit einer Pluralität von Herrschaftsbegriffen läßt sich dabei auf die Vernünftigkeit von Herrschaft nur im Kontext ihrer Zuordnung zu verschiedenen, von durch je andere Formen „freundschaftlich“-rechtlicher Anerkennung bestimmten Ausprägungen der „koinonia“ reflektieren. Ja es besteht insbesondere keine begriffliche Gemeinsamkeit zwischen der „politischen“ Bürgerherrschaft einerseits und jener des Hausherrn, insbesondere der despotisch-werkzeuglichen „Herrenherrschaft“ über den Sklaven, von der sie nicht bloß graduell, sondern bereits ihrer „Natur“ nach qualitativ abgehoben wird. Politische Herrschaft kann daher aus aristotelischer Sicht bereits ihrem Begriffe nach nicht nach Willkür ausgeübt werden oder zur Festigung einer beliebigen gesellschaftlichen Ordnung dienen. Dem entspricht wei-

ters auch das Fehlen eines ausgeprägten institutionellen „Gefälles“ zwischen der rechtlichen Struktur der polis einerseits und der vernünftigen Praxis der Bürger andererseits. Dies gilt insbesondere für die mangelnde „instrumentell“ abhebbare Eignung der Polisinstitutionen zur Wahrnehmung ursprünglicher planvoller rechtlich-politischer Gestaltungsmaßnahmen, etwa in der allererst „distributiv“-gewährleistenden Einräumung grundlegender Rechtspositionen oder gar als flexibel verfügbares Gestaltungsmittel sozialer Bedingungen, ja selbst nicht einmal dazu, die Bürger zum „guten Leben“ zu zwingen. Im Vergleich etwa zu den Anforderungen neuzeitlicher Rechtsstaatlichkeit scheiden damit Fragen der ursprünglichen - etwa kontraktualistischen - Legitimation von Recht und Herrschaft ebenso aus wie die Ausdifferenzierung formalisierter, verfahrensmäßig gesicherter, rechtlicher Gewährleistungen gleicher Freiheit oder die Einrichtung politischer Repräsentation in der Ausübung republikanischer Herrschaft.

Diese unauflösbare Ethosunmittelbarkeit der Polisinstitutionen - und nicht etwa ein naturalistischer Ableitungszusammenhang oder auch die Entsprechung zu einem vorgängigen Ordnungskonzept - bildet den wesentlichen Gehalt der „Naturwüchsigkeit“ politischer Herrschaftsverhältnisse bei Aristoteles. Diese können daher - gewissermaßen von ihrem Kontrast zur neuzeitlichen Legitimation von Staat und Gesellschaft her - mit gleichem Recht als „von Natur“ (Ritter) bestehend als auch - da ihrer Natur nach zwischen Freien und Gleichen gültig - als „herrschaftsfrei“ (Bien) begriffen werden (III 10).

II. Das genannte Modell praktisch-politischer Vernünftigkeit als Grundlage von Staat und Recht findet weiters eine Fortsetzung seiner Wirksamkeit bereits im Mittelalter in seiner Rezeption durch Thomas von Aquin, die damit die bis dahin gültige, auf die wesentliche *Ungleichheit* sozialer Rollen und gesellschaftlicher Aufgaben gestützte und unmittelbar theologisch begründete Ordnungsmetaphysik patristisch-augustinischer Prägung ablöst. Der **2. Teil** des Buches widmet sich dabei nicht zuletzt der Herausarbeitung differenzierter systematischer Akzentverschiebungen und Umformungen im Spannungsfeld von praktischer Vernunft aristotelischer Provenienz einerseits und zunehmenden begrifflichen und institutionellen Differenzierungen andererseits, wie sie nicht zuletzt aus der dem Anspruch positiver Offenbarungsreligionen eigentümlichen Perspektive der Geschichtlichkeit und der damit verbundenen Dialektik hervorgehen. Diese Entwicklung führt zu zahlreichen Umbrüchen, die den institutionellen Ertrag aristotelischer Politik teilweise zurückdrängen und gleichwohl dadurch auch zur Neuzeit überleiten.

I. So kennzeichnet die skizzierte differenzlose Einbindung politischer Freiheit in die

Polisinstitutionen die Aufgabenstellung für die politische Philosophie der nachklassischen Antike wie auch für die Aristotelesrezeption des Mittelalters. Im Gegensatz zum politisch affirmativen Ausweg der Stoa vermag erst die christliche Reflexion den in sich geschlossenen Vermittlungsraum bürgerlichen Ethos in der polis in Richtung auf die „Transzendenz“ der menschlichen Person aufzubrechen, um der Unbedingtheit menschlicher Freiheit gegenüber jeder kontingenten Lebenssituation Geltung zu verschaffen (I 1).

Die spannungsreiche Vermittlung von rezipierter antiker Wesensordnung und jüdisch-christlicher Überlieferung verdankter Geschichtlichkeit gestaltet auch das thomatische Modell von Teleologie in vielfacher Weise gegenüber seinem aristotelischen Vorbild um. So sind etwa Tendenzen der gesteigerten Abstraktheit sowie zur „Entschränkung“ der aristotelischen Prinzipienlehre erkennbar, in deren Rahmen Ansätze zur „Verdinglichung“ der „Materie“ wie auch zur Höherbewertung des Formprinzips, ja selbst zur Dynamisierung der Formenlehre hervortreten (I 2). Im Zeichen fortschreitender Abstraktion sowie der Applikation auf die neu eingeführte Anforderung universal-teleologisch-ontologischer *Letztbegründung* muß schließlich auch der ursprüngliche „Tätigkeitssinn“ der aristotelischen Wesens- und Prinzipienlehre zurücktreten (I 3), kommt es zu einer weitreichenden kategorialen und transzendentalen Auffächerung der überlieferten Begrifflichkeit von „Akt“ und „Potenz“, „Form“ und „Materie“ (I 3). Nunmehr reklamiert Teleologie weiters ihre notwendige begründende Rückführung auf „zwecksetzende“ Subjektivität, erweist sich ein Konzept „reiner“ Naturteleologie als obsolet (I 4). Es weitet sich der Horizont metaphysischer Reflexion zur Perspektive ontologischer Letztbegründung, die im Begriff des „Seins“ hinter die „Seiendheit“ von Seienden und ihre bloß kontingent-wesenhafte Vernünftigkeit zurückfragt. Dieses „transzendental“ gesteigerte Begründungsanliegen kommt theologisch im Motiv der „creatio ex nihilo“ zur Sprache (I 7) und findet - dies unter Einbeziehung aristotelischer Begrifflichkeit - hinsichtlich seiner Dimension der Überschreitung bloß substantieller Vernünftigkeit auch seinen Niederschlag in der ordoförmigen Relationalität und hierarchischen Stufung aller Seienden.

Die spezifisch thomatische Ausprägung des Modells metaphysischer „Ordnung“ wird dabei als Resultat der spannungsreichen Vermittlung von theologisch-ontologischer Unbedingtheit einerseits und aristotelischer Wesensbegrifflichkeit andererseits verstanden. Im Horizont der Entwicklung des Ordodenkens, welche trotz struktureller Gemeinsamkeiten durchaus unterschiedliche metaphysische bzw. politische Sinnstiftungen beinhaltet, erweist sich darin gleichwohl der Höhepunkt - augustinish geprägter - mittelalterlicher Ordnungsmetaphysik als bereits überwunden (I 5).

In diesem Modell der gestuften ontologischen Ungleichheit aller „Naturen“, die ins-

besondere in den traditionellen Konstituenten von „Maß“ und „Zahl“ zum Ausdruck gebracht wird (I 6), kommt schließlich nicht einem substanzförmigen Begriff, sondern der spezifischen Relationalität zwischen den Seienden und deren Bewegung der „Selbsttranszendenz“ eine besondere den „ordo“ integrierende Funktion zu, dies in der letztbegründenden Überschreitung kontingenter Vernunftwirklichkeit (I 8, 9). Der verbleibenden Spannung in der Darstellung transzendental-transzendenter Begründungsanliegen und theologischer Reflexion einerseits im Medium zuhandener aristotelischer Begrifflichkeit andererseits, insbesondere seiner vom spezifischen Naturgegenstand abgeleiteten kategorialen Prinzipien, ist das diesen Abschnitt abschließende Kapitel gewidmet (I 10).

II. Abschnitt II wendet sich in der Folge der universalteleologischen Umformung aristotelischer Strebens- bzw. Tugendethik zu, die sich jedenfalls weiterhin von jedem deontologischen Konzept moralischer Rechtfertigung in zentraler Weise unterscheidet (II 1). Prägend wirkt insbesondere die Übernahme einer handlungs- bzw. „akttheoretischen“ Strukturierung der rationalen Grundlagen menschlichen Handelns, wonach sich die überlegende Entscheidung auf die rationale Mittelwahl konzentriert, der „Wille“ hingegen auf die sittlichen Ziele gerichtet ist (II 2). Unter Beibehaltung dieses begrifflichen Rahmens vollziehen sich jedoch Akzentverschiebungen und systematische Umbrüche, die den deutlicheren Charakter stellungnehmender Entscheidung im sittlichen Handeln zu Tage fördern, wie er im Heraustreten menschlicher „Intentionalität“ gegenüber dem Schema von *prohairesis/electio* („Entscheidung“) und *boulesis/voluntas* („Wille“) zur Geltung kommt, weiters das Verständnis von „Aktualität“ verändern und auch die Verfügung über die „Ziele“ zunehmend in den Horizont menschlicher Entscheidung rücken (II 3). Dazu korrespondiert das Unternehmen, menschliches Streben vermittels der „Formalisierung“ seines Ziels und im Zeichen des darin angemeldeten Unbedingtheitsanspruchs seinem Begriffe nach aufzubrechen und über sich selbst hinauszutreiben (II 4). Die solcherart in Richtung auf ein universales „*bonum in communi*“ „transzendental“ gesteigerte Handlungsfinalität befördert weiters die begriffliche Auf-fächerung des praktischen Ziels (in „*finis*“ und „*bonum*“) (II 5, 6) und gestaltet im Zeichen der „intentionalen“ Struktur des menschlichen Akts die teleologische Geschlossenheit und Immanenz aristotelischer Strebensethik um zur sich entäußernden dialektischen Selbstüberschreitung menschlichen Erkennens und Handelns auf ein „Anderes“ seiner selbst hin. Tendenzen der zunehmenden „Verdinglichung“ einer sich fortschreitend ausdifferenzierenden „Gegenständlichkeit“ kommen darin ebenso zum Vorschein wie Ansätze eines von der aristotelischen Handlungstheorie weitgehend unberücksich-

tigt gelassenen „Ich-Bewußtseins“. Ja selbst die im Modus des „intellectus habitualis“ vergewisserten transzendentalen Prinzipien der Gegenstandserkenntnis verschaffen sich solcherart Geltung, nämlich als in deren Vollzug „begleitend“ gewußte Prinzipien des universalen Seins (II 7).

III. In der rechtlich-politischen Reflexion des Thomas kommt dem Begriff des „Gesetzes“ zentrale Bedeutsamkeit zu, dessen differenzierte Erörterung als praktisch-politisches Prinzip daher im Abschnitt III breiten Raum einnimmt.

Dabei gilt es zunächst, die thomasische „lex“ - in Abgrenzung gegenüber allen Versuchen einer „deontologisierenden“ und, damit häufig verbunden, heteronomen Fehlinterpretation - als Funktion einer teleologischen Strebensethik aufzuweisen (III 1, 2). Diese stellt sich nicht als durch die Kategorie der „Pflicht“ bestimmt dar, sondern erschließt sich von der Perspektive des „Seinkönnens“ her und enthält im integrativen Erfordernis ihrer konkreten Bewährung und damit im Rekurs auf die habituelle sittliche Qualität der Person einen maßgeblichen Rückbezug des Modells vernünftigen Strebens auf sich selbst. Dessen universalteleologische Öffnung und sein radikalierter Begründungsbedarf fordern nunmehr jedoch die Überbietung bloß ethosimmanenter Sinnstrukturen auf ein sogenanntes „äußeres Prinzip“ menschlichen Handelns hin ein.

Im Horizont einer hermeneutisch-zirkulär argumentierenden Tugendethik vertritt das Gesetz, insbesondere im praktischen Urteil, der „ordinatio rationis“, des Gesetzgebers nunmehr die Stelle der aristotelischen Bürgergemeinde, was deren handlungsleitende Funktionen, nämlich die notwendige kommunikative und praktisch „stimulierende“ Verwiesenheit sittlichen Handelns auf praktizierten Gemeinschaftsethos bzw. die verantwortliche Stellungnahme eines je anderen betrifft.

Inbesondere der Begriff der „lex humana“ - von der in Umkehrung der scheinbar deduktiven Leseweise des lex-Traktats alle praktische Reflexion reduktiv ihren Ausgang zu nehmen hat - vertritt die Verpflichtung gegenüber der aristotelischen Tradition einer ethosförmigen Legitimation der Politik und integriert damit den Bezug zur konkreten Phänomenalität vorfindlicher Sitte als eigene Rationalitätsstufe in den Begriff der „lex“ insgesamt (III 3). Gerade auf dieser Ebene trifft jedoch die aristotelisch beeinflusste Wertschätzung der in vorfindlicher normativer Übung gegenwärtigen sozialen Wirksamkeit auch mit dem konkurrierend dazu vordrängenden Modell zielstrebig-rationaler politischer Urteilskraft in der „ordinatio rationis“ des „Gesetzgebers“ zusammen. Im Spannungsfeld von gesetzgeberischem „iudicium“ und eingeübter „consuetudo“ trägt Thomas daher einerseits der Plausibilität und dem Schwergewicht eingelebter Sitte zur Stützung der in erster Linie praktisch motivierenden Aufgaben des Gesetzes Rechnung

und verschafft andererseits der Umbildung politischer Öffentlichkeit, insbesondere der aufkeimenden Ausbildung eines spezifischen und dauerhaften politischen Leitungsamts, Geltung. (Siehe auch III 16, 17.)

Gerade das - bloß auf der Ebene der *lex humana* unmittelbar zum Tragen kommende - Begriffsmerkmal der „*ordinatio rationis*“ erhellt weiters nicht zuletzt die differenzierte Einordnung des thomasischen Rechtsbegriffs im zeitgenössischen Diskurs zwischen Legisten und Dekretisten (III 12 a). Darin grenzt sich der thomasische Gesetzesbegriff durch den Rekurs auf das aristotelische Modell praktischer Vernünftigkeit sowohl gegenüber einer imperialistischen Engführung ab, wie sie durch das Eindringen spätrömisch-voluntaristischer Rechtsbegrifflichkeit in der Frührezeption präsent ist, als auch gegenüber Tendenzen einer theologisch-hierokratischen Vereinnahmung der Politik.

Aus den nunmehr in der abnehmenden Evidenz substantieller Vernünftigkeit und der Umbildung praktischer Teleologie hin zu gleichsam transzendentaler Allgemeinheit hervortretenden Akzentverschiebungen und Umbrüchen, wie sie insgesamt als Ertrag aus dem Anspruch positiver Offenbarungsreligionen in ihrer Perspektive der Geschichtlichkeit und der darin zumindest theologisch reflektierten „Transzendenz“ der menschlichen Person hervorgehen, folgen jedoch zwei Tendenzen zur gesteigerten „Verallgemeinerung“ dieses „äußeren Prinzips“ menschlichen Handelns gegenüber seinem aristotelischen Vorbild im gemeinschaftlichen Polisethos:

1. Hinsichtlich seiner praktischen bzw. ontologischen und schließlich auch theologischen Begründung, wie sie sich in der - in stufenförmigen Teilhabebeziehungen artikulierten - Auffaltung der *leges*-Hierarchie äußert (III 4).

2. In der Steigerung der Generalität seines konkreten Regelungssinns, nämlich bereits auf der Ebene der „*lex humana*“, wie sie den geänderten Anerkennungsbedingungen im christlich-mittelalterlichen *regnum* und dem Strukturwandel praktischen Ethos und politisch-kommunikativer Öffentlichkeit entspricht (III 11).

1. Die Überschreitung kontingenten Ethos in der leges-Hierarchie:

Nimmt die Reflexion „gesetzlicher“ Handlungsleitung auch ihren Ausgang von der konkreten Sitte der *lex humana*, so überschreitet sie diese sogleich kritisch auf die Stufe der *lex naturalis*. Im „natürlichen Gesetz“ artikuliert sich nunmehr ein spezifisch praktischer Begründungsanspruch, wonach es gilt, konkret vorfindliche Normativität an die „Natur“ des Menschen, d.h. seine *ratio practica*, selbst rückzubinden. Diese weist über alle in spezifischer Weise im Ethos selbst konsolidierten Zweckbindungen menschlicher Strebungen hinaus. Ihr entspricht die transzendental bzw. universal umformulierte Ausrichtung des Handelns auf das „*bonum universale*“ bzw. „*in communi*“. Fern aller natu-

ralistischen Festschreibung menschlicher Praxis geht aus dieser Sicht der *lex naturalis* vielmehr eine gesteigerte Dynamisierung praktischer Regelhaftigkeit gegenüber beharrenden, immer auch zur Verfestigung kontingenter Gewohnheiten tendierenden Ethosstrukturen und eingeübten Lebensformen aus (III 5). Verstanden als „*habitus naturalis*“ - parallel zum spekulativen „*intellectus principiorum*“ und in Entsprechung zur menschlichen „*synderesis*“ - kommt darin weiters im Medium aristotelischer Begrifflichkeit die Rückbindung der Erkenntnis über die Natur ihrer Gegenstände hinaus an die „Natur“ allen Erkennens selbst zur Sprache (III 6).

Gleichwohl tut sich im Horizont der *lex naturalis* auch eine grundlegende Spannung zwischen dieser zentralen Bindung des Gesetzesbegriffs an die menschliche praktische Vernunft einerseits und der Erörterung einer Vielfalt hierarchisierter naturhafter Ziele menschlichen Strebens andererseits auf (III 7). Darin gibt die Konfrontation von „*ratio*“ und natürlicher „*inclinatio*“ im menschlichen Streben den Aufweis einer gleichsam zweifachen Natürlichkeit - von wenngleich abgestufter und aufeinander verwiesener Relevanz - in der Fundierung menschlichen Handelns frei. Diese zunehmende Freisetzung und gegenüber Aristoteles akzentuiertere Gewichtung unmittelbar natural finalisierter, vitaler Trieb- und Bedürfnisstrukturen findet ihre Ursache nicht zuletzt im „*formalisierenden*“, universalteleologisch gewendeten Umbau thomasischer Handlungssteleologie, der in der Folge die konkrete Orientierung menschlicher Praxis zunehmend der gegenüber habituell gefügtem Ethos aktuell heraustretenden Stellungnahme im einzelnen „Akt“ überläßt. Aus einer nicht allein praktisch-normativen, sondern auch aktmetaphysischen und schöpfungstheologischen Perspektive scheint darin auch das - den Reflexionsgang in Gang setzende und tragende - appetitive Substrat menschlicher Praxis auf (III 8).

Hinsichtlich dieser differenzierten Gewichtung natürlicher Strebungen werden weiters inhaltliche Bezüge wie notwendige systematische Unterschiede im Verhältnis zum Stellenwert der stoischen „*oikeiosis*“-Lehre herausgestellt, deren Einfluß sich durch das Einwirken romanistischer Rechtstradition, insbesondere durch die Rezeption der von Cicero beeinflussten Ulpianischen Naturrechtsformel, nahelegt (III 7) und die in einem *Exkurs* dargestellt wird (III 9).

Im Gegensatz zur platonisch-aristotelischen Aufhebung des Natürlichen im Politischen unternimmt es die Stoa in diesem Topos, mit dem zur christlichen Reflexion parallelen Anliegen einer Ablösung gelungener Lebenspraxis von der unmittelbaren Bindung an Polissittlichkeit der eigentlich dem Menschen angemessenen sittlichen Natur noch dessen fundamentale naturale Disposition als „*proton oikeion*“ voranzustellen.

Insgesamt kommt in der in der thomasischen *leges*-Hierarchie aufscheinenden quasi-deduktiven Anordnung von „*lex aeterna*“ - „*lex naturalis*“ - „*lex humana*“ ein Begrün-

dungsverhältnis reduktiver „Vertiefung“ bzw. Überschreitung auf die Stufe jeweils höherer ontologischer Dignität bzw. praktischer Begründungskraft zum Vorschein. Diese in der Form ontologischer Teilhabebeziehungen formulierte Stufung von Normativität dient nicht der Intensivierung inhaltlicher Ableitung, sondern zielt im Gegenteil auf eine gesteigerte *Differenzbildung*.

Im Falle der *lex aeterna* stellt gar die differenzierte Abhebung gegenüber praktischer Normativität m.E. die vorrangige Zielrichtung ihrer Ausdifferenzierung dar, dies neben ihrer grundsätzlichen Funktion der schöpfungstheologischen Einbindung kreatürlichen Eigenwirkens. In diesem Sinne thematisiert sie im Begriff der „*gubernatio*“, d.h. in der von der Schöpfung mitumfaßten Funktion der „Erhaltung“, in zentraler Weise die Freisetzung kreatürlicher Autonomie im Zeichen der Selbstaufgegebenheit geschaffener Lebewesen (III 10).

2. *Der Strukturwandel politischer Öffentlichkeit:*

Auch in seinem Charakter zunehmender genereller Regelmäßigkeit hinsichtlich seines konkreten normativen Gehalts auf der Ebene der *lex humana* unterscheidet sich das thomatische Gesetz vom aristotelischen Ethosmodell. Im Horizont der universalen Ausweitung des Adressatenkreises politischer Handlungsleitung und sittlicher Subjektivität findet jenes, gerade was die Weiterführung der handlungsleitenden und -stützenden Funktionen von *ethos* und *polis* angeht, nicht mit diesem eingeschränkten Anspruch der Generalität seiner „politischen“ Prinzipienfunktion das Auslangen. Das Gesetz beläßt die Ausbildung geglückten Menschseins nicht im engen Rahmen der *polis*, sondern löst sie von den materiellen und institutionellen Realisierungsbedingungen antiker Sittlichkeit ab. Durch die Rücknahme des Ziels der Politik vom konkreten Bürgerethos der konkret entfalteten Gleichheit sittlich-politischer Subjekte entsprechenden Institutionalität politischer Herrschaft in die Universalität und den nunmehr transzendentalen Anspruch des „*bonum commune*“ wird nicht zuletzt ein Prozeß der Pluralisierung und Dynamisierung gesellschaftlicher und individueller Zielsetzungen freigesetzt, schärft sich desweiteren das Bewußtsein der geschichtlich nicht aufhebbaren, bleibenden Defizienz und Bedürftigkeit menschlicher Praxisformen. (Siehe auch III 14, 15.) In der Folge verlagert sich das allgemeine Vernünftigkeit verbürgende Fundament der Politik von der - im Ethos - immer auch vorausgesetzten *Gleichheit der Bürger* - nämlich hinsichtlich deren entwickelten Standes reifer Tugendhaftigkeit - zum *generalisierenden Gesetz*. Es vollzieht sich solcherart auch ein grundlegender Strukturwandel politischer Öffentlichkeit, in dem ein zunehmendes institutionelles „Gefälle“ zwischen den spezifisch „politischen“ Aufgaben der Gesetzgebung und der gesellschaftlich-sittlichen Praxis der Bür-

ger aufscheint. Die politisch-praktische Funktion des Gesetzes vermittelt sich daher auch institutionell nicht mehr als kommunikative Mitteilung unter Gleichen, sondern über die Differenz legislator - Gesetzesunterworfenen. Sie unterliegt desweiteren deutlichen Akzentverschiebungen in der prononcierten Reklamierung „erzieherischer“ Aufgaben, die auch den gesteigert als notwendig erachteten Einsatz öffentlicher Zwangsgewalt - dies in wohl deutlicherer Wertschätzung repressiver Mittel als bei Aristoteles - miteinschließen.

Gerät also solcherart die Analogie Ethos - Gesetz auch an ihre politisch-gesellschaftlichen und praktisch-funktionellen Grenzen, so sollen in Kap. III 12 weitere systematische Beiträge zur thomasischen lex-Thematik geklärt werden. Neben der bereits erwähnten differenzierten Auseinandersetzung mit römischer Jurisprudenz (III 12 a) verdient dabei die spezifisch stoische Adaption von *nomos*-Begrifflichkeit, vor allem in deren Lehre vom „ewigen Gesetz“ wie auch in ihrer Theorie der „*kathekonta*“ besonderes Augenmerk. Insbesondere in letzterer scheinen zur christlich-thomasischen Entwicklung durchaus parallele Tendenzen der Fortschreibung bzw. Ablösung klassischer Sittlichkeit in der Bewältigung analoger Herausforderungen auf. Insbesondere kommt in der stoischen Unterscheidung von „*kathortomata*“ und „*kathekonta*“ eine systematische Abgrenzung des spezifisch „sittlichen“ Guten gegenüber den in ihrer Naturhaftigkeit „vor“- bzw. „außermoralischen“ Zwecken menschlichen Handelns zum Vorschein (III 12 b).

Schließlich aber machen sich entlang dieser Entwicklung zur Umbildung politischen Ethos auch Aspekte des Verfalls klassischer Politiktradition geltend, die einerseits - dies bereits in der Aufnahme von Tendenzen stoischer Ethik, patristischer Herrschaftsskepsis und römischen Rechtsdenkens - die Ausbildung einer spezifisch juristisch-technischen Begrifflichkeit freigeben. Im Horizont dieser vordrängenden institutionellen Differenzierungen, die auch eine fortschreitende Tendenz zur „Enteigentlichung“ und institutionellen Verdünnung des Verständnisses „politischer“ Herrschaft mit sich führen, findet sich auch der genuine Ort jener geänderten legitimatorischen Anforderungen, die im Aufstieg des *Naturrechtsdenkens* zur Sprache kommen und die Zurückdrängung der traditionellen Frage nach der „besten Verfassung“ fördern (III 13).

Andererseits jedoch entfaltet das Modell des Aristoteles, nämlich die Reklamierung praktisch-politischer Vernünftigkeit als eines allgemeinen und eigenständigen Fundaments von Recht und Staat, sein Fortwirken in der Rezeption des Thomas vor allem durch die Ablöse der bis dahin gültigen, auf die wesentliche Ungleichheit sozialer Rollen und gesellschaftlicher Aufgaben gestützten und unmittelbar theologisch begründeten Ordnungsmetaphysik patristisch-augustinischer Prägung.

Dabei sollen auch die theologischen und politischen Intentionen vorthomasischer So-

ziallehre plausibel gemacht werden, die durch die unmittelbare Anwendung theologischer Argumente, insbesondere aber durch die direkte Applikation des bereits in der Metaphysik bewährten Modells eines umfassenden hierarchischen „ordo“, gekennzeichnet sind. Diesen liegt in maßgeblicher Weise der Impuls zugrunde, die rechtlich-sittliche Subjektivität aller einzuholen, ohne - da vom aristotelischen Rekurs auf geglückten Bürgerethos abgegangen werden muß - auf ein allgemeines praktisches Prinzip als deren Fundament zu rekurrieren. In der Folge gelingt eine umfassende gesellschaftliche Finalisierung nur noch auf dem Wege einer ausschließlich theologisch zu reflektierenden, praktisch-politischer Rationalität aber unzugänglichen Harmonisierung unterschiedlicher Stufen der Uneigentlichkeit und Defizienz menschlicher Lebensformen im Horizont des prinzipiellen Ungenügens aller Herrschaftsverhältnisse.

Zentrale Bedeutung für die Überwindung des Konzepts einer in ursprünglicher Weise hierarchisch-ordoförmig organisierten Gesellschaft sowie zur Geltendmachung aristotelischer Begründungsanliegen im veränderten Kontext einer für alle Menschen beanspruchten Personsqualität wird dabei dem thomasischen Begriff des „Gemeinwohls“ beigemessen. Im Gegensatz aber zur Konkretheit bürgerlicher Freiheit im entwickelten Polisethos kommt darin nicht nur das Anliegen einer spezifisch praktischen Fundierung der Politik, sondern wesentlich auch jenes, seinem Verständnis als universal-transzendentes Ziel gemäß, der Überschreitung und Überbietung jedweder kontingenten Zielbestimmung menschlichen Selbstvollzugs zum Ausdruck. Verstanden als *Differenz- und Überschreitungs*begriff fördert der Begriff des „bonum commune“ auch die ansatzweise Ausdifferenzierung von politischer Öffentlichkeit einerseits und gesellschaftlich-„privater“ Praxis andererseits (III 14).

In der Vermittlung von „bonum proprium“ und „Gemeinwohl“ wird in der Folge auch die Ablöse der sittlichen Personsqualität von den „materialen“ Voraussetzungen der im aristotelischen Haus repräsentierten bürgerlichen „Selbständigkeit“ vollzogen, gewinnt der Begriff des „Eigentums“ bzw. „Besitzes“ als geeignetere und flexiblere Basis eines gegenüber dem aristotelischen Ethos dynamisierten Praxisverständnisses an Konturen. In der Freisetzung individuell abgrenzbaren „Eigentums“ erfährt die Übernahme der aristotelischen „oikonomia“ zwar eine „verdinglichende“ Wendung. Sie richtet sich aber nicht auf die Entledigung seiner *teleologischen* Zuordnung und Begriffsbestimmung, sondern auf die prinzipielle Freisetzung gegenüber „häuslich“-ständischen Schranken und Bindungen, insbesondere was seine Funktion als ermöglichende materielle Basis *sittlichen* Handelns angeht (III 15).

Ungeachtet dieser Ansätze zur Überwindung sozialer Schranken bzw. Hierarchisierungen - sei es im Medium der Aristotelesrezeption oder aber durch deren deutliche Adaption - dringt Thomas freilich zu keiner der beanspruchten Ausweitung sittlicher Sub-

ektivität entsprechenden politischen Freiheit und deren institutioneller Gewährleistung durch. In Abkehr von der bei Aristoteles unaufgebbaren begrifflichen Verschränkung von Praxis und Politik müssen in der Folge politische Praxis, nämlich die vorzüglich dem Fürsten zugeordnete Leitungstätigkeit - zur Anregung und Anleitung der Praxis anderer -, die ihr Zentrum in der Gesetzgebung findet, einerseits und sittliche Freiheit andererseits auseinandertreten. Es vollzieht sich solcherart eine markante Verschiebung hinsichtlich des Trägers politischer Öffentlichkeit und Verantwortlichkeit. Die im aristotelischen Konzept praktischer Vernünftigkeit begrifflich mitumfaßten kommunikativen Funktionen verlagern sich von der *koinonia* politike freier und gleicher Bürger zum Fürsten als nunmehr alleinigen „*homo politicus*“ (III 16), eine Entwicklung, der auch die Abhebung einer spezifischen „Regierungsklugheit“, der „*prudentia regnativa*“, mit deutlicheren instrumentellen Gewichtungen als eigentliche politische Vernunft entspricht (III 17).

Nunmehr verdichtet und konzentriert sich das von Aristoteles herrührende Konzept spezifisch „politischer“, d.h. seinem integrativen Anspruch nach auf eine kommunikative Öffentlichkeit verwiesener, Vernünftigkeit also in der „*persona publica*“ des Fürsten, dessen spezifische Regierungsvernünftigkeit jedoch in der Rückbindung an den in aristotelischer Tradition jedem Menschen als Menschen zugänglichen Begriff praktischer Tugend ein gleichsam verallgemeinerungsfähiges Fundament der Politik behält. Diese sich anbahnende „politische“ Differenz im Gefälle Gesetzgeber - Bürger kommt vorerst freilich nicht im Rahmen objektivierter rechtlicher Institutionen, sondern vielmehr zunächst nur in personalisierter Weise zur Geltung. Diesseits noch einer staatsphilosophischen Lösung bleibt die Herausbildung spezifisch politischer Vernünftigkeit und „staatlicher“ Einheit in einem gleichsam homolog-aktmetaphysischen Modell ihrer Darstellung befangen. Diese weist auf der Grundlage der Bevorzugung einer monarchischen Organisationsform dem Fürsten eine symbolisch-repräsentative Funktion zu und verleiht diesem im Zeichen der wachsenden Entzweiung der aus aristotelischer Sicht gleichsam „naturwüchsig“-begrifflichen Verbindung von politischer Herrschaft und bürgerlichem Ethos die Aufgabe ethisierender Unterweisung gegenüber seinen Untertanen (III 18). Auch die in dieser Entwicklung freigegebenen Tendenzen zur Ausbildung spezifisch juristisch-technischer Begrifflichkeit wenden sich nicht sosehr der Legitimation von Herrschaft und sozialer Ordnung zu, sondern dienen weiterhin der Förderung des „guten Lebens“ in der ob ihrer „Naturgemäßheit“ zunehmend der Kritik unterworfenen sittlichen Praxis der Untertanen. Das Schwergewicht politischer Reflexion hat sich solcherart gegenüber der vormaligen Vermittlung von vernünftiger Praxis und konkreter Verfassungsordnung auf die rationale Gestaltung zum sittlichen und geglückten Leben anleitender und erziehender Gesetze verlagert.

Im Begriff des allgemein verpflichtenden Gesetzes, das hinsichtlich seiner spezifisch praktischen Komponente, der „vis directiva“, auch den gesetzgebenden Fürsten mitumfaßt, ist nunmehr auch der entscheidende Angelpunkt politischer Gleichheit sowie der Identifizierung der in aristotelischer Tradition „besten“ Verfassung, des „regimen mixtum“, gewonnen. An die Stelle der abwechselnden Regierung aller konkret freien Bürger, ja unter völliger Ablösung der Qualität der Verfassungsordnung von der Zahl der Regierenden und schließlich unter Zurückdrängung der spezifisch materiell-ökonomischen Voraussetzungen der aristotelischen Republik, tritt die allgemeine Gesetzesunterworfenheit. Diese verleiht zunächst dem Stil einer verantwortlichen Herrschaftsausübung besonderes Gewicht, führt jedoch auch zu einer inhaltlich-institutionellen Verdünnung des Verfassungsprofils des „besten“ Staates und zur Reduktion seines kritischen und freiheitsverbürgenden Gehalts (III 19, 20).

Gleichwohl leitet diese Entwicklung in der die aristotelische Tradition aufgreifenden Konzeption eines „politischen“ bzw. „vernünftigen“ Staates in der Zurückdrängung der unmittelbaren Ethosabhängigkeit politischer Anerkennung, die der universalen Ausweitung sittlicher Subjektsqualität, insbesondere der Ablösung von den einschränkenden Voraussetzungen der aristotelischen koinonia politike, entspricht, auch zur Neuzeit über. Ja im Medium der „lex“ unternimmt es Thomas ansatzweise, die Differenz zwischen der sich - zumindest im Rahmen seiner theologischen Reflexion - zunehmend durchsetzenden Anerkennung der unbedingten und gleichen Freiheit aller einerseits und dem für die Funktionen und die Begründung vernünftiger Herrschaft weiterhin als unabdingbar erachteten politischen Ethos andererseits zu überbrücken (III 21).

Insgesamt manifestieren sich in dieser Tradition Entwicklungslinien eines noch vor-souveränen Vernunftstaatsmodells, das nicht erst auf der legitimatorischen gesetzlichen Bindung und Einschränkung eines demgegenüber im voraus konstituierten Souveränitätsbegriffs aufrucht, sondern seine Verankerung in der vernünftigen Praxis seiner Subjekte selbst beansprucht. Darin machen sich legitimatorische Anforderungen geltend, wie sie in der Neuzeit etwa von Rousseau und Hegel in Ergänzung der freiheitssichernden rechtsstaatlichen „Formalität“ des Rechts und seiner legitimierenden Verfahren - wohl in aristotelischer Tradition - eingemahnt wurden und im Rekurs auf fundamentale rechtsethische Konsensbedingungen eine wesentliche - nicht erzwingbare - Voraussetzung rechtsstaatlicher Freiheit bilden.

Teil 1: Das teleologische Konzept des Aristoteles

I. Naturteleologie als Funktion der Selbständigkeit von Phänomenen

1. Einleitung: Zur aristotelischen Kritik an der „Uneigentlichkeit“ konkreter Wirklichkeit bei Platon und in der Vorsokratik

Will man sich dem systematischen Stellenwert aristotelischer Teleologie annähern, so erschließt sich dieser maßgeblich aus der Auseinandersetzung mit den metaphysischen Modellen vorsokratischer Naturphilosophie einerseits und der auf Unbedingtheit gerichteten Ideenlehre Platons andererseits sowie aus dem deutlichen Bemühen um Abgrenzung gegenüber beiden Positionen. Ebenso wie diese zwar in einem durchgängig antiken Horizont des Verständnisses von Welt und Geschichte befangen - unternimmt es Aristoteles, die *spezifische* Wirklichkeit jedes einzelnen Seienden, etwa der „von Natur aus“ Seienden, adäquat zur Geltung zu bringen.

Im Anschluß an Platon wendet sich Aristoteles zunächst gegen das Unternehmen der griechischen Naturphilosophie, Phänomene nicht in der diesen eigentümlichen spezifischen Wirklichkeit, sondern vielmehr stets durch die Rückführung auf ein „Anderes“ ihrer selbst zu begreifen. Wohl als Ausdruck einer ersten entmythologisierenden Stellungnahme zu Welt und Natur geraten diese zum bloßen Schein vor der „eigentlichen“ Wirklichkeit eines einheitlichen Grundprinzips oder Urstoffs¹ bzw. treten nur noch als in sich selbst stets verschiedene „Vielheit“ ungeordneter, „bloßer“ Bewegung² hervor³. Die platonische Ideenlehre stellt den ersten maßgeblichen Versuch dar, einer solchen Reduktion der Wirklichkeit, wie sie gleichermaßen im bloßen Rekurs auf Entstehungsbedingungen wie im unmittelbaren Verweischarakter aller kontingenten Dinge auf ein

1 Im Hinblick auf eine „materielle“ Urstoffkonzeption sei etwa *Thales von Milet* erwähnt. Vgl. zu diesem *W. Capelle*, *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte*, Stuttgart 1968, 67 ff.; *H. Diels/W. Kranz*, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1, Berlin 1934⁵, 67 ff. S. die Bezugnahme des Aristoteles in *Met. I 3*, 983 b 6 ff. Zur umfassenden kosmologischen Einheit, die der „nous“ begründet, vgl. z.B. *Anaxagoras*, *Fragmente* 12, 14, zit. nach *Capelle*, a. a. O., 271 ff. Vgl. dessen Würdigung durch Aristoteles - im Verhältnis zur ionischen Naturphilosophie - welcher „gegen die Früheren wie ein Nüchterer gegen Irreredende“ erscheine, in *Met. I 3*, 984 b 14 - 20 (984 b 17 f.). In seinem Ausgang von der umfassenden All-Einheit des Seienden als des „Einen“ wie auch des Denkens muß auch auf *Parmenides* - wohl in der Tradition des *Anaxagoras* - hingewiesen werden. Vgl. hiezu *Parmenides*, *Über das Sein*, *Fragmente B 1*, 30 - 33; 2 - 8, 49; zit. nach *Diels/Kranz*, a. a. O., 228 ff.

2 Vgl. hiezu etwa *Anaximandros*, *Fragmente B 1 - 3*; zit. nach *Diels/Kranz*, a. a. O., 89.

3 Vgl. *R. Löw*, *Philosophie des Lebendigen. Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität*, Frankfurt/Main 1980, 20 f.

universales telos, etwa eine allgemeine „Weltvernunft“, den „nous“, stattfindet⁴, die Reflexion auf den *Begriff* eines Seienden entgegenzustellen. In der Konzeption einer Pluralität in sich selbst gründender „Ideen“⁵ als dem Ort der teleologischen Verfaßtheit aller Wirklichkeit soll nunmehr auf das jeweils spezifisch Wesentliche eines Seienden reflektiert werden. Menschliche Reflexion und deren Gegenstand werden durch sie jeweils im Sein fundiert und so allererst konstituiert⁶ - zugleich jedoch in uneinholbarer Differenz zu ihrem Grund als einem Unbedingten begriffen. Der damit angesprochene „chorismos“ der Ideen⁷, in dem die Unbedingtheit des Seins zur Geltung kommt, bewahrt die Phänomene menschlicher Erfahrung vor ihrer Reduzierbarkeit auf die unmittelbare Abhängigkeit von kontingenten Zwecken⁸. Er erweist sie jedoch als solche ebenso auch als unaufhebbar defizient⁹. Deren Konkretheit wird als abstrakte „Vielheit“ gedeutet, der der Charakter bloßer Negation der allein durch die Ideen allererst gewonnenen Bestimmtheit eines Seienden zukommt. Zwar zielt das platonische Bestreben nach Unbedingtheit der Begründung keineswegs etwa auf ein vermittlungsloses Gegenüber von „Ideen“ und bloßem „Material“ als Dualität gleichsam in sich geschlossener Entitäten, die etwa zwei einander konkurrierenden „Welten“ angehörten. Vielmehr eröffnet diese ein Verhältnis dialektischer Vermitteltheit von *Einheit* der *Ideen* und *Vielheit* der *Erscheinungen* in der Konstitution aller kontingenten Wirklichkeit. Menschliche Praxis und Erkenntnis sind grundsätzlich auf diesen Raum der Vermitteltheit verwiesen¹⁰. Auch die Ideen, welche die Wirklichkeit jedes Seienden allererst hervorbringen, gründen zwar in sich selbst, sind aber gerade in ihrem an-sich-Sein menschlicher Reflexion als dieser nicht bedürftig gleichfalls entzogen¹¹.

4 Vgl. R. Spaemann/R. Löw, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München - Zürich 1981, 31.

5 Vgl. Platon, *Parmenides*, 128 e - 133 a; *ders.*, *Politeia* VI 18, 507 b ff.

6 Vgl. Platon, *Phaidon*, 78 b ff.; *ders.*, *Politeia* VI 18, 507 b - VII 6, 522 d.

7 Vgl. etwa Platon, *Politeia* VI 18, 507 b ff.

8 S. Platon, *Philebos*, 55 c; vgl. P. Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig 1921², 71 ff.

9 Zum kritischen Aufweis der radikalen Hinderlichkeit sinnlicher Wahrnehmung wie auch vitaler Antriebe für die Erlangung vernünftiger Erkenntnis bzw. tugendhafte Bewährung vgl. Platon, *Phaidon* 65 a ff.; zum Stellenwert der „zusammengesetzten“ Seienden vgl. *ders.*, *Phaidon*, 78 b ff.

10 Zur - von Sokrates entscheidend initiierten - Abkehr der Konzeption des Erkennens von der unmittelbaren, gleichsam „materiellen“, Sinneneinwirkung zum „Urteil“ bei Platon vgl. Natorp, a. a. O., 101 ff.; insbes. 113 ff. S. Platon, *Theaitet* 186 a ff.

11 Vgl. Platon, 7. Brief, 343 a ff.

Freilich wird auch durch die „transzendente“¹² Teleologie der Ideen, deren Verdienst es zwar darstellt, den Anspruch der Unbedingtheit in der Begründung wissenschaftlicher Reflexion zur Sprache zu bringen¹³, im Rahmen ihrer bloß „intelligiblen“¹⁴ Relationalität¹⁵ zu den „sinnlichen“ Gegenständen die „Eigentlichkeit“ der Phänomene weiterhin preisgegeben. Der konkreten „Vielheit“ bewegter Erscheinungen eignet selbst kein konstituierender Stellenwert und keinerlei in diesen selbst angelegte teleologische Struktur. Gleichwohl kommt in der transzendentalen Differenz zwischen Ideen und Erscheinungen auch ein zentraler Aspekt der jeweils wesentlich-selbständigen Fundierung kontingenter Wirklichkeit zum Ausdruck. Denn dieser fundamentale Hiatus in der Konstitution alles Seienden wirkt desgleichen dessen linearer Zuordnung zu einem partikulären Prinzip entgegen. Er erschließt weiters der gesamten Vielfalt der Erscheinungen eine universelle Begründungsstruktur in deren unbedingter teleologischer Gerichtetheit auf die Idee des Guten¹⁶. Demgemäß verpflichtet er nicht zuletzt auch die politische Ordnung der polis auf eine unbedingte Grundlage¹⁷, die sie in einer kritischen Distanz zu allem bloß „vom Menschen Gesetzten“ begreift¹⁸, insofern sich dieses immer auch als von partikulären Interessen geprägt erweist.

2. *Teleologie als Verknüpfung von Vernunft und Wirklichkeit*

Das Programm, die phänomenale Wirklichkeit als solche¹⁹ in ihrer je selbständigen Wesenhaftigkeit allererst zur Geltung zu bringen²⁰, stellt demgegenüber das leitende Anlie-

12 Zur sukzessiven Überwindung der „Transzendenz“ der Ideen und der Geltendmachung ihres „transzendentalen“ Stellenwerts in der Ermöglichung der Erkenntnis konkreter Seiender vgl. *Natorp*, a. a. O., 87 ff. S. weiters die Kennzeichnung der platonischen Politikbegründung als „transzendental“ bei *R. Maurer*, *Platons 'Staat' und die Demokratie. Historisch-systematische Überlegungen zur politischen Ethik*, Berlin 1970, 218 ff.

13 Zum kritischen Stellenwert des platonischen „chorismos“ der Ideen vgl. *H.-G. Gadamer*, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Heidelberg 1978, 14 ff.

14 Vgl. *J. Moreau*, *Sein und Wesen in der Philosophie des Aristoteles* (1955), in: *F.-P. Hager* (Hrsg.), *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, Darmstadt 1969, 224.

15 Zur Kennzeichnung des Verstandesurteils als „Relationsurteil“ vgl. *Natorp*, a. a. O., 113.

16 Vgl. etwa *Platon*, *Politeia* VI 16, 504 d ff.

17 Vgl. *Platon*, *Politeia* VI 16, 505 b ff.; vgl. *Maurer*, a. a. O., 218 ff.; 240 ff.

18 Vgl. etwa zur tragenden Rolle der „Selbstbeherrschung“ und „Besonnenheit“ als Grundlagen politischer Vernunft, die freilich ein „technisches“ Paradigma als allgemeines Handlungsmodell in sich schließt, *Maurer*, a. a. O., 91 ff.

19 Vgl. auch *A. B. Hentschke*, *Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles. Die Stellung der „NOMOI“ im Platonischen Gesamtwerk und die politische Theorie des Aristoteles*, Frankfurt/Main 1971, 350 ff.

20 Zum „ontologischen Pluralismus“ des Aristoteles als Gegenposition zum „ontologischen Monismus“ bzw. „Nihilismus“ der „grenzenlose(n) Formanhäufung“ des All-Einen eleatischer Pro-

gen des - für die gesamte Philosophie des Aristoteles in zentraler Weise bestimmenden - Konzepts der „teleologischen“ Verfaßtheit alles Seienden, im besonderen der natürlichen Lebewesen, dar. Es findet desweiteren seine Entsprechung in der praktischen Philosophie in der Reflexion auf das spezifische „telos“ des Menschen „als Menschen“²¹ und dessen Aktualität in der Bürgergemeinde der „polis“, im Hinblick auf deren Verwirklichung und Bestand sich auch die Aufgaben des Rechts allererst erschließen. Dabei läßt sich zeigen, daß in diesem Rahmen die aristotelische Unterscheidung einer spezifisch „praktischen“ Philosophie „über das zum Menschen Gehörige“²² nicht bloß aus einer unterschiedlichen - etwa auf die bloße Applikation theoretischer Natureinsicht im Bereich der polis gerichteten - Perspektive hervorgeht. Sie läßt sich gerade unter dem Gesichtspunkt der teleologischen Struktur wissenschaftlicher Reflexion nicht auf einen - eben auf den Bereich menschlichen Handelns beschränkten - unmittelbaren Theoriebezug einebnen. Vielmehr erweist sich, daß auch die praktische Philosophie des Aristoteles - und zwar gerade in der Ausdifferenzierung ihres selbständigen Begründungsanspruchs - wesentlich auf der durch das teleologische Konzept des Aristoteles erschlossenen Fundierung aller Wirklichkeit aufruht²³.

Dieses stellt sich geradezu als Funktion des Bestrebens dar, jedes Seiende in seiner spezifischen substantiellen „Selbständigkeit“ zu reflektieren, welches nicht erst durch einen über sich selbst hinausweisenden transzendierenden Verweis - auch nicht im Sinne des Strebens zu seinem spezifischen „eidos“²⁴ - konstituiert ist. Der Verzicht auf ausschließlich in sich selbst gründende - demgemäß auch unbewegte - Ideen in ihrer damit verbundenen nicht einholbaren Geschiedenheit von der Welt der Erscheinungen, die sie gleichwohl als solche je immer auch konstituieren, bedeutet nicht den Rückzug auf die Vereinzelnung bloßer ungerichteter „Bewegung“. Er mündet nicht wiederum in die ausschließliche Bestimmtheit durch „zufällige“ partikuläre Ursachen und beliebige Zwecke - etwa im Sinne der am „Herstellen“, d.h. an größtmöglicher technischer Verfügbarkeit zu beliebigen Zwecken, orientierten methodischen Abstraktionen aktueller „empirischer“ Wissenschaft. Ein ausschließlich daraufhin ausgerichteter bloß „empirischer“

venienz s. B. Hafemann, Aristoteles' Transzendentaler Realismus. Inhalt und Umfang erster Prinzipien in der „Metaphysik“, Berlin - New York 1998, 141 ff.

21 G. Bien, Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles, Freiburg - München 1985³, 125.

22 E.N. X 10, 1181 b 15; zit. nach Aristoteles, Nikomachische Ethik, auf der Grundlage der Übersetzung von E. Rolfes, hrsg. von G. Bien, Hamburg 1972.

23 Zu systematischen Zusammenhängen zwischen aristotelischer Wesenslehre und Politik vgl. A. Kamp, Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen. Wesenstheorie und Polisordnung, Freiburg - München 1985, 48 ff.

24 gr. Urbild, Idee.

Begriff von Natur²⁵ würde der aristotelischen Reflexion auf das „von Natur aus Seiende“ in keiner Weise gerecht. Diese Reduktion bedeutete vielmehr gerade einen Rückfall in die Uneigentlichkeit vorsokratischer Konzeptionen, wie sie auch in der - zwar als solche begriffenen - Defizienz platonischer Erscheinungen noch nicht überwunden sei.

So wird zwar die sogenannte „Materie“²⁶ neben der das „eidōs“ ablösenden „Form“ zum wesentlichen Konstitutionsprinzip eines jeden Seienden. Doch wird damit gerade der Begriff einer an sich formlosen „*prote hyle*“²⁷, also gewissermaßen jede bloße Positivität, als pure Abstraktion bar jeder Wirklichkeit als Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis zurückgewiesen²⁸. Von da aus richtet sich auch die Kritik gegen die platonische Entgegensetzung von unbedingten Ideen und an sich wesenlosen Erscheinungen - wenngleich diese im konkreten Seienden als Einheit von „Gegensätzlichem“²⁹ dialektisch zueinander vermittelt sind. An die Stelle der allein alle Wirklichkeit begründenden unbedingten Ideen tritt eine Pluralität³⁰ von auseinander nicht ableitbaren³¹, jedoch notwendig aufeinander verwiesenen Konstitutionsprinzipien³², von denen keines isoliert zur Geltung kommen kann. Dies gilt nicht zuletzt für das Prinzip der „*hyle*“³³, die niemals als bloße Faktizität gedeutet wird, welche von sich aus aufgrund ihrer Defizienz - gleich den platonischen Erscheinungen - in einem Spannungsverhältnis zur teleologischen „Einheit“ konstituierender „Formen“ stünde. Vielmehr wird jene wesentlich bereits im-

25 Als Beispiel für die des öfteren geäußerte Kennzeichnung der aristotelischen Methode als „empirisch“ s. etwa *W. Jaeger*, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Zürich - Hildesheim 1985², Nachdruck d. 2. Aufl., Berlin 1955, 354 ff., der dies freilich auf eine späte Entwicklungsphase und die anthropologisch-, „physiologisch“ gewichteten Werke des Aristoteles einschränkt. Vgl. dazu auch *I. Düring*, *ARISTOTELES. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966, 514 ff.

26 Vgl. etwa *Phys. I 7*, 190 a 13 - 18; 190 b, 17 - 20; 33 - 35; 191 a 7 - 22; 9, 191 b 35 - 192 a 34; *Phys. II 3*, 194 b 23 - 26; *Met. XII 2*, 1069 b 3 ff.

27 gr. „erste Materie“; s. dazu *C. v. Bormann* u. a., Artikel „Form und Materie (Stoff)“, in: *J. Ritter/K. Gründer* (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Darmstadt 1972, 983.

28 Vgl. *Spaemann/Löw*, a. a. O., 53 ff.

29 Kritisch dazu Aristoteles in *Phys. I 7*, 190 b 30 - 191 a 3.

30 Zur Prinzipienlehre s. vor allem *Phys. II 3*, 194 b 16 - 195 b 12; *Met. XII 1*, 1069 a 18 - XII 5, 1071 b 2.

31 Ihre „Gegensätzlichkeit“ besteht, so Aristoteles, *Phys. I 5*, 188 a 26 - 30, wesentlich in ihrer mangelnden Auseinander-Herleitbarkeit. Vgl. auch *I 5*, 188 b 19 - 23; vor allem jedoch *I 7*, 190 b 33 - 191 a 3.

32 Zum Stellenwert der aristotelischen „*archai*“ sowie zum methodischen Gang der Prinzipienkenntnis vgl. *W. Wieland*, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen 1962, 52 ff.

33 gr. Stoff, Materie.

mer schon als „Möglichkeit“³⁴ im Hinblick auf die aktuelle Verwirklichung einer spezifischen „Form“³⁵ begriffen. Diese eröffnet sich weiters jeweils in einem gleichsam geschichtslos-zyklischen Horizont durchgängig immer schon geformter Materie - was die Aktualität eines je anderen Seienden angeht³⁶.

Dieser durchgängige Raum vernünftiger Wirklichkeit ist weder in Richtung auf eine ursprüngliche vernünftige und zwecksetzende Spontaneität noch im Hinblick auf ein wie immer gedachtes, dem geschichtlichen Prozeß verdanktes, aber über diesen hinausweisendes „Eschaton“ aufgebrochen.³⁷ Er verharrt vielmehr in einem bewegten Gleichgewicht geformter und sich formender bzw. geformt werdender „Materie“. Auch kommt der unbedingten Anerkennung der menschlichen Person demgegenüber keinerlei transzendierender Anspruch zu, wie auch andererseits die nicht hintergehbare Einheit von Vernunft und Wirklichkeit keineswegs erst aus deren zweckgerichtetem Tätigsein und Erkennen hervorgeht.

In Entsprechung dazu wird weiters auch dem Aspekt der bloßen Faktizität eines Seienden - etwa auch eines politischen Ordnungsgefüges - keine eigentliche Wirklichkeit zugemessen. Es gibt keinen begrifflichen Zugang zu abstrakter Positivität als solcher. Diese wird daher auch in ihrem potentiellen Spannungsverhältnis zu menschlicher Freiheit, in ihrer realen Wirkungsmacht sowie als mögliche radikale Bedrohung und bleibende Herausforderung menschlicher Praxis, kaum im Sinne neuzeitlicher Erfahrungen reflektiert.

Andererseits kommt jedoch die teleologische Verfaßtheit aller Wirklichkeit nur im Hinblick auf das spezifische telos eines - jeweils „abgetrennt“³⁸ einzelnen - Seienden zur Geltung, welches jenes gleichsam „in sich“ hat und solcherart - durch dessen „entelechiale“ Verwirklichung - in seiner wesenhaften Selbständigkeit³⁹ konstituiert wird. Zwar geht es dabei auch niemals um die bloß faktisch sich zeigende Beschaffenheit ei-

34 Vgl. Phys. I 9, 192 a 2 - 192 a 34. Vgl. *Spaemann/Löw*, a. a. O., 55 ff.

35 Vgl. *Wieland*, Physik, 132 ff. Dieser betont: „Im Gegensatzpaar *hypokeimenon* - *eidōs* (oder *morphē*) gibt es auch hinsichtlich der Veränderung und des Werdens immer nur *ein eidōs*, nämlich *das des gewordenen Resultats*.“

36 Vgl. etwa Met. XII 3, 1069 b 35 ff.; vgl. *Spaemann/Löw*, a. a. O., 54.

37 Zum „eschatologisch“-anthropologisch in Gang gesetzten Geschichtsverständnis jüdisch-christlicher Provenienz als Ausgangspunkt der Entzweiung antiker Vernunftwirklichkeit - im Rahmen ihrer Rezeption und Transformation im Spätmittelalter - s.u. Teil 2, I 1 ff.

38 Met. VII 3, 1029 a 28.

39 Zum aristotelischen Substanzbegriff in der Bandbreite von „erster“ und „zweiter“ *ousia*, seiner tragenden Bedeutung für das aristotelische Wirklichkeitsverständnis und der sich daraus ergebenden begrifflichen Konzentration auf das konkrete „*tode ti*“ (das konkrete einzelne Seiende), seinem Verständnis als „*energeia*“ (wirkliche Tätigkeit) sowie seiner eingeschränkten ontologischen Transzendierbarkeit vgl. ausführlicher u. im Kontext der Konfrontation von antikem „*kosmos*“ und mittelalterlichem „*ordo*“, Teil 2, I 3.

nes Gegenstands, etwa im Sinne eines „statistischen Wahrheitsbegriffes“⁴⁰. Doch ist dessen spezifisches „telos“ andererseits nicht darauf gerichtet, diesen - etwa im beständigen transzendierenden Verweis - auf einen Anspruch der „Eigentlichkeit“ außerhalb seiner aktuellen Verwirklichung - etwa die ideale Vorstrukturiertheit einer umfassenden „natürlichen Ordnung“ oder ein gemeinsames Urprinzip - hin zu überholen.

Damit ist nicht nur wie schon in der platonischen Konzeption jeder Ansatz jener - deutlich neuzeitlich geprägten - Dichotomie von „empirischer Wirklichkeit“ und einem sich darüber erhebenden Reich idealer „Werte“⁴¹, wie sie nur aus der Verdopplung und Projektion einer positivistischen Reduktion aller Wirklichkeit hervorgehen kann, von vornherein ausgeschlossen. Darüberhinaus gründet das aristotelische Verhältnis der Vermittlung in der Konstitution eines Seienden grundsätzlich nicht in einem Anspruch der beständig geforderten Selbstüberschreitung - etwa im Hinblick auf ein universales telos oder transzendente Ideen⁴². Das Verhältnis von „Form“ und „Materie“ eröffnet keine der konkreten Wirklichkeit in ihrer Begründung stets immanente Differenz zwischen an sich gegenläufigen Prinzipien⁴³. Die konkreten Phänomene, denen allein Wirklichkeit zukommt⁴⁴, denen auch keine anderen „substantiellen“ Begriffe systematisch vorge-lagert sind, erlangen jene nicht prinzipiell auf dem Weg der - wenngleich dialektischen - Negation ihnen gegenüber letztlich uneinholbar verbleibender eidetischer „Formen“.

Vor allem geht die teleologische Fundierung der kategorialen Wirklichkeit nicht aus ihrer Differenz zu einer transzendierenden zweckgerichteten Ordnung hervor. Sie ist etwa als Naturteleologie keinesfalls universale Teleologie, sondern stets Teleologie der Naturdinge, deren telos auf die Verwirklichung je spezifischer „Formen“⁴⁵ gerichtet ist⁴⁶. Deren teleologische Struktur erschließt sich also „entelechiä“, d.h. in den Natur-

40 So die Kritik Löws, a. a. O., 34 ff., an *Düring*, Aristoteles, 415 ff. Diesem zufolge bilde den „Ausgangspunkt für seine (die aristotelische) Teleologie ... eine der einfachsten Erfahrungstatsachen des Lebens, nämlich die Gesetzmäßigkeit und Irreversibilität der natürlichen Werdeprozesse.“ (516 f.)

41 Zur Kritik der Interpretation aristotelischer Sittlichkeit als „Wertethik“ sowie zur systematischen Unvermittelbarkeit des Begriffs des „Wertes“ und der aristotelischen Konzeption gerichteten „Strebens“, vgl. *O. Höffe*, Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles, München 1971, 37.

42 Vgl. *Wieland*, Physik, 131 ff.

43 Vgl. *M. Riedel*, Politik und Metaphysik bei Aristoteles, in: *ders.*, Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie, Frankfurt/Main 1975, 71, der das immer schon bestehende „Verhältnis der Analogie“ der Prinzipien hervorhebt, zwischen denen keine „absolute“ Differenz bestehe. Vgl. Phys. I 6, 189 a 23 ff.; Met. X 4, 1055 a 3 f.; XII 4, 1070 b 16 - 19; XII 5, 1071 a 33 - 36.

44 Vgl. *Spaemann/Löw*, a. a. O., 54.

45 Vgl. *E. Zeller*, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, II. Teil, 2. Abt., Aristoteles und die Peripatetiker, Leipzig 1921⁴, 343 f.

46 Vgl. *Wieland*, Physik, 261 ff.

dingen selbst⁴⁷, sodaß ihr eigentlicher Ort nicht die Unbewegtheit transzendent verbleibender Ideen ist, sondern die gerichtete Bewegung⁴⁸ und deren zweckhaftes „Ende“⁴⁹ im Zeichen eines je spezifischen „Gleichgewichtszustand(s)“⁵⁰. Dabei verschafft sich die jeweils im Prozeß ihrer natürlichen Entfaltung hervorgetretene konkrete Form eines Lebewesens im Rahmen der Reproduktion von Seienden derselben Art eine über das Vergehen ihrer aktuellen Gestalt im einzelnen Individuum hinausweisende Dauerhaftigkeit. Dies bedeutet, daß die darin zur Geltung kommenden aktuellen Formen, die „natürliche(n) Dinge, Elemente und Organismen“, so *Spaemann/Löw*, „ewig“ sind und „in ihrer Artkonstanz ursprünglich zur Welt (gehören)“⁵¹.

Diese „Ewigkeit“ und Dauerhaftigkeit vernünftiger Strukturen der Welt vermag dennoch im entelechialen Modell des Aristoteles - im Gegensatz zum platonischen chorismos der Ideen - ohne die prinzipielle Transzendierung und Überbietung kontingent-konkreter Phänomene das Auslangen zu finden und die Grundlegung natürlicher Seiender auf der Basis der selbsttätigen Hervorbringung ihrer konkreten Formen im Prozeß ihrer aktualisierenden Selbstentfaltung zu verankern⁵². Die solcherart „entelechiale“, nämlich nicht transzendente bzw. transzendierbare, Teleologie der „Naturdinge“ setzt aber auch jede Möglichkeit einer Hierarchisierung und mediatisierenden Zuordnung natürlicher Seiender untereinander außer Kraft. Die selbständige Zweckhaftigkeit aller „Naturdinge“, d.h. aller Lebewesen, distanziert diese nicht zuletzt gegenüber allen ihr Wesen unmittelbar finalisierenden Zweck-Mittel-Relationen, so auch gegenüber der

47 Vgl. *Gadamer*, Die Idee des Guten, 103. Dieser betont, „der Kunstausdruck der ‘Entelecheia’, den Aristoteles einführt, (wolle) offenbar gerade das sagen, daß das ‘telos’ nicht ein Ziel (sei), das einer fernen Ordnung der Vollkommenheit angehört, sondern daß es je das einzelne Seiende selbst ist, in dem das ‘telos’ sich in der Weise verwirklicht, daß das Einzelne das ‘telos’ enthält.“

48 Vgl. *K. v. Fritz*, Aristoteles’ anthropologische Ethik. Der Sinn der aristotelischen Teleologie. Die Methode des *typo perilabein*. Der *logos peri tou dikaiou kai tou adikou*, in: *ders.*, Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft, Berlin - New York 1971, 279.

49 Vgl. *J. Ritter*, Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks (1956), in: *ders.*, Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt/Main 1977, 59 f.

50 Vgl. *Spaemann/Löw*, a. a. O., 59.

51 *Spaemann/Löw*, a. a. O., 72.

52 Vgl. *v. Fritz*, Ethik, 279. Dieser bestimmt den „Ausgangspunkt der aristotelischen Teleologie“ folgendermaßen: „Die Idee ist für Aristoteles nur eine Abstraktion. Das eigentlich Wesenhafte ist für ihn das einzelne Ding, aber das einzelne Ding, insofern es eine Gestalt, eine Form hat, die das eigentlich Wesentliche an ihm ist. Indem er so den Nachdruck auf die Form legt, entfernt er sich doch nicht ganz von der Philosophie seines großen Vorgängers und Lehrers. Aber er betrachtet diese Form als ein sich jeweils Entwickelndes, das doch in der Reproduktion von Individuen derselben Gattung oder Species eine gewisse, die Zeiten überdauernde Konstanz besitzt.“ Vgl. auch *Moreau*, Sein, 229 ff.

Einbindung in einen naturhaften oder universal-transzendenten Kosmos, ja selbst gegenüber einem vorgängigen instrumentellen Bezug zum Menschen⁵³.

Ja die von Aristoteles als wirklichkeitslose Abstraktionen verworfenen Begriffe an sich seiender Ideen bzw. puren unstrukturierten „Stoffs“ treten nicht einmal als vermittelte Differenz in den Dingen selbst hervor. Die Prinzipien „hyle“ und „morphe“⁵⁴ sind vielmehr ebenso voneinander unableitbar wie unmittelbar aufeinander verwiesen. Das bedeutet jedoch keinesfalls, daß etwa das Prinzip der „hyle“ selbst bereits eine „ideale“ über sich hinausweisende Struktur aufwiese⁵⁵. Sie wirkt vielmehr als Konstitutionsprinzip - und in diesem Sinn als „Materie“ - nicht primär als widerständiges Material einer je neuen Umsetzung eidetischer Formen. Vielmehr handelt es sich ursprünglich um die spezifische potentielle Offenheit für die Verwirklichung eines substantiell Seienden in der Konkretheit seiner ermöglichenden Bedingungen, welche freilich - als Materie - auch der Aktualisierung durch die entsprechende „Formursache“ bedarf, um selbst konstitutiv zu werden⁵⁶.

3. „Naturbewegung“ und „Praxis“

Entsprechend diesem Verhältnis von „Form“ und „Materie“ geht auch die „Bewegung“, in der ein Seiendes zu sich selbst kommt, wohl nicht aus einem - transzendentalen - Spannungsverhältnis zwischen diesen beiden Konstituenten hervor, sondern verweist auf ein weiteres „verursachendes“ Prinzip, die - nicht unmittelbar teleologisch verfaßte - „Wirkursache“, die die Bewegung als solche in Gang setzt. So übt Aristoteles auch Kritik am Fehlen eines spezifisch darauf gerichteten Konstitutionsprinzips in der Ideenlehre Platons, Ausdruck dafür daß dieser der „Bewegtheit“ kontingenter Dinge stets den Charakter der Uneigentlichkeit zuweist⁵⁷. Demgegenüber ist ja die Materie „an sich“, also die - bloß gedachte - *prote hyle*, (im Gegensatz zum Verständnis neuzeitlicher Physik) keiner Bewegung oder Veränderung unterworfen, sondern bildet - als je geformte Materie - eine Grundlage der Ewigkeit des zyklisch konzipierten Weltprozesses.

53 Vgl. *Spaemann/Löw*, a. a. O., 79 f. Die Teleologie des Aristoteles hebe sich solcherart in markanter und gleichsam „nüchterne(r)“ (L. Strauss) Weise von „der Eigendynamik des teleologischen Denkens“ ab, wie sie ihrerseits, so *Spaemann/Löw*, bereits in der Stoa „zielstrebig zum Gedanken der Universalteleologie des ganzen Kosmos (führte), in welchem alles Seiende in Zweck-Mittel-Zusammenhängen miteinander verschränkt ist.“

54 gr. Form

55 Vgl. *Wieland*, Physik, 265 f. in der Kritik an *Zeller*, a. a. O., II, 2, 339, 422.

56 Vgl. *Phys.* I 9, 192 a 13 - 25.

57 Vgl. *Met.* I 9, 992 a 24 ff.; XII 6, 1071 b 12 ff.; XII 10, 1075 b 27 ff.; vgl. dazu *W. Theiler*, Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles, Berlin 1965², 92.

ses⁵⁸. Freilich kann auch das Prinzip der Wirkursache niemals isoliert als bloßes Abstraktum, etwa nach dem Modell eines kategorialen Gegenstands begriffen werden.

Innerhalb dieser Konzeption treten wiederum die „von Natur aus Seienden“, also die natürlichen Lebewesen, dadurch in paradigmatischer Weise hervor, daß sie den „Ursprung“ ihrer Bewegung - zumindest soweit diese auf die Verwirklichung ihrer spezifischen substantiellen Form gerichtet ist - gleichfalls in sich selbst tragen⁵⁹. Demgegenüber findet sich dieser bei den künstlich hergestellten Dingen - ebenso wie deren telos - in der zwecksetzenden Tätigkeit des Menschen. Causa efficiens, Zweck und Form können solcherart auseinandertreten⁶⁰.

In der „Selbstbewegung“ der natürlichen Dinge, welche auf die Aktualisierung ihrer Form gerichtet ist, und nicht in der bloßen abstrakten Ortsveränderung oder bloß quantitativen Veränderung, welche allein auch als künstliche „Bewegung“ möglich ist⁶¹, ist - wohl im Gegensatz zum abstrakten Bewegungsbegriff moderner Physik - das Paradigma von „Bewegung“ angesprochen. Diese ist vor allem der Ort der Vermittlung jedes kontingenten Seienden zu sich selbst und findet dementsprechend auch in der - autarken - Aktualität des jeweiligen „telos“ ihr zielhaftes Ende. Der aristotelische Grundbegriff der „Bewegung“ wird daher von vornherein primär als Prozeß der Vermittlung verstanden - oder zumindest in Relation oder Differenz zu einem solchen. Er erscheint niemals bloß als ungeordnete „Vielheit“, die einem bewegten „Material“ als solchem anhaftet, demgegenüber es erst die diesem äußerlich verbleibende und die begriffliche „Einheit“ konstituierende Form zu vermitteln gälte.

Näherhin expliziert sich wohl auch der die Wirklichkeit grundlegend strukturierende Ausgang vom konkreten substantiellen Seienden maßgeblich im Rekurs auf dessen spezifische „energeia“⁶² und in diesem Zusammenhang in der aristotelischen Theorie der „Bewegung“⁶³, vorrangig verstanden als Prozeß der selbsttätigen Entfaltung des Wesens eines Seienden. Der Lösung des Problems substantiellen „Werdens“ gilt m.E. auch die

58 Vgl. E. Knobloch, Das Naturverständnis der Antike, in: F. Rapp (Hrsg.), Naturverständnis und Naturbeherrschung. Philosophiegeschichtliche Entwicklung und gegenwärtiger Kontext, München 1981, 29.

59 Vgl. Phys. II 1, 192 b 13 f.; Met. VI 1, 1025 b 20 f.

60 Vgl. Spaemann/Löw, a. a. O., 62 f. Dagegen „gehen“ sie, so Aristoteles, bei den Naturdingen „oft in eins zusammen“. Vgl. Phys. II 7, 198 a 24 ff.

61 Vgl. Phys. V 6, 230 a 19 ff.; Wieland, Physik, 248 f. Zur Deutung des „verfertigende(n) Herstellen(s)“ als „Ortsbewegungen“ s. ebda.

62 Vgl. Met. IX 6, 1048 b 30 - 32; 9, 1050 b 2. Zum davon unterschiedenen, differenzierteren Verhältnis von „Wesen“ und dessen spezifischer „Tätigkeit“ aus thomasischer Sicht vgl. u., Teil 2, I 3.

63 Vgl. insbes. Phys. I 7, 189 b 30 - I 9, 192 a 34; zur Verhältnisbestimmung von „energeia“ („wirklicher Tätigkeit“) und „kinesis“ („Bewegung“) vgl. Met. IX 6, 1048 a 25 - 1048 b 35.

Einführung der aristotelischen Prinzipienlehre von „Form“ und „Materie“ im ersten Buch der „Physik“⁶⁴, in dessen Horizont sie sich zur Trias von „morphe“ (eidos), „stereis“ und „hypokeimenon“ auffalten⁶⁵, die die Doppelfunktion der Materie als spezifischen „Formmangel“⁶⁶ wie auch als „zugrundeliegendes“⁶⁷, „mitverursachendes“ Substrat⁶⁸ offenlegt. Die aristotelische Pluralität hinsichtlich der *spezifischen* Vernunftgestalt eines Seienden analoger Prinzipien⁶⁹ resultiert aus einem spezifisch antiken Diskussionszusammenhang über die Vergewisserung des notwendigen ontologischen Fundaments bzw. Ursprungs aller kontingenten Wirklichkeit⁷⁰. In Aristoteles' Konzeption der „Bewegung“ kommt wohl eine vermittelnde Stellungnahme zwischen der eleatisch-parmenidischen Position einerseits und der platonischen Ideenlehre andererseits zum Vorschein. Jene vertritt das Anliegen der beharrenden Immanenz des „einen“ umfassenden Seienden⁷¹, welches auf der Grundlage der Zurückweisung wesenhafter Unterscheidungen des Seienden auch jeden substantiellen Werdeprozeß ausschließt⁷². Dagegen gelingt

64 Zur Bedeutung dieses Textes für den aristotelischen „Weg der Prinzipienforschung“ vgl. *Wieland*, *Physik*, 59 ff.

65 Vgl. *Phys.* I 7, 190 b 17 ff., insbes. 29 ff.

66 Vgl. *Phys.* I 8, 191 a 8 - 14.

67 Vgl. *Phys.* I 7, 190 b 20; 34 f.; 9, 192 a 3 ff., wonach die „stereis“ nur „in nebensächlicher Bedeutung“ „nichtseiend“ sei.

68 Vgl. *Phys.* I 9, 192 a 13 ff.

69 Zum mangelnden Charakter der „Gegensätzlichkeit“ der drei Prinzipien, insbes. hinsichtlich des „hypokeimenon“, vgl. *Phys.* I 7, 190 b 30 ff. Zur ausschließlich jeweils „spezifischen“ Konzeption des Prinzips der „stereis“ im Rahmen der aristotelischen „Asymmetrie der Prinzipien des Werdens“, wonach der „Formmangel“ nicht als allgemein-abstrakte Kennzeichnung der Materie bzw. als „positive Eigenschaft an einem beharrenden Substrat“ im Rahmen „eine(r) konstruktiv vorgehende(n) Theorie“ figuriere, sondern stets nur durch die „Abhebung“ gegenüber dem bereits gelungen-geglückten „Resultat des Werdens“ begriffen werden kann, vgl. *Wieland*, *Physik*, 131 ff. Vgl. dazu *Phys.* I 7, 191 a 8 - 14; 8, 191 b 9 - 9, 192 a 7.

70 Vgl. insbes. *Phys.* I 1, 184 a 10 - 6, 189 b 29; 9, 191 b 35 - 192 a 2.

71 Vgl. *Phys.* I 2, 184 b 25 - 186 a 3; zur Kritik dieser Position vgl. *Phys.* I 3, 186 a 4 ff.; zur modifizierten Bewahrung dieses Anliegens in der geforderten „Gegensätzlichkeit“ plural gefaßter ontologischer Grundprinzipien, wonach diese aufgrund ihrer Ursprünglichkeit - ihres Charakters als „Anfänge“ - „weder auseinander herkommen“ dürfen, „noch aus anderem“, vgl. *Phys.* I 5, 188 a 26 - 30. Vgl. auch *Phys.* I 7, 190 a 13 ff.

72 Vgl. *Parmenides*, Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente griechisch und deutsch, hrsg., übersetzt u. erläutert v. *U. Hölscher*, Frankfurt/Main 1986, Fragmente 6 und 8. Demnach könne kein Seiendes aus dem „nicht-Seienden“ und folglich auch aus keinem Seienden von anderer Wesensnatur werden. *Parmenides* führt aus: „So bleibt einzig noch übrig die Rede von dem Weg, daß (etwas) ist. An ihm sind sehr viele Kennzeichen, daß Seiendes ungeworden und unvergänglich ist, ganz und einheitlich, und unerschütterlich und vollendet. Und es war nicht einmal und wird nicht (einmal) sein, da es jetzt zugleich ganz *ist*, eins und zusammenhängend. ... Also muß es entweder ganz und gar sein oder nicht. ... Auch geteilt ist es nicht, da es als ganzes gleichmäßig *ist*, und nicht an einer Stelle irgend etwas mehr, was es hindern würde zusammenzuhängen, noch irgendetwas weniger, sondern im ganzen voll ist von Seiendem, darum *ist* es als ganzes zusammenhängend: Seiendes stößt an Seiendes. Und unbeweglich in den Grenzen mächtiger Fesseln *ist* es an-

Platon die Konstitution *begrifflich* verfaßter Ideen nur um den Preis ihrer schlechthinnigen ontologischen Transzendenz oder doch reinen Intelligibilität für menschliches Erkennen.

Der platonischen Intention der Gewinnung einer eidetisch-begrifflich differenzierten Begründung der Wirklichkeit, welche zwar nicht in sämtlichen Stadien der Ideenlehre als Pluralität transzendenter „Urbilder“ festgehalten wird, so doch in der „transzendentalen“ Idee des Guten, also gleichsam in der „Idee der Ideen“, darauf ausgerichtet ist, wird im Prinzip der „Form“ Rechnung getragen. Sie kommt weiters in der an dieser orientierten Analogizität der übrigen Prinzipien zur Geltung und wird im Unterschied zu jener in den Horizont kontingenter „Erscheinungen“ als deren „materiell“ vermittelnder „Möglichkeit“ eingeholt⁷³.

Demgegenüber gewährt die „hyle“ als „hypokeimenon“ - zumindest in „materieller“ Hinsicht⁷⁴ - die Kontinuität des Seienden, wenngleich nur noch als Reflexionsprinzip im Aufbau spezifischer Substanzen⁷⁵. In ihrem Verständnis als „steresis“ schließt sie dagegen, hiezu ergänzend, die Entstehung „aus“ etwas anderem als dem „Mangel“ der eigenen Vernunftgestalt, etwa aus einem einheitlichen Substrat wie auch aus einer ihrem Wesen nach anderen Form, aus⁷⁶. Deutlicher als das beharrende Prinzip des „hypokeimenon“, welches, so Aristoteles, selbst „kein Stück eines Gegensatzes“⁷⁷ sei, mahnt die „steresis“ auch in „materieller“ Hinsicht eine begriffliche Differenzierung auf der Grundlage des kritischen Anspruchs eidetisch-konstitutiver Formen ein und integriert diese ihrerseits in den konkreten „entelechialen“ Werdeprozeß der auch „materiell“

fanglos, endelos, da Werden und Vergehen in weite Ferne verschlagen sind: verstoßen hat sie die wahre Gewißheit. Als ein Selbiges, und im Selbigen verharrend, ruht es in sich und wird so fest auf der Stelle verharren. Denn die mächtige Notwendigkeit hält es in den Fesseln der Grenze, die es ringsum einschließt, weil nach Fug das Seiende nicht unvollendet ist, denn es leidet keinen Mangel. Wäre es nicht so, würde es ihm an allem mangeln.“ Vgl. dazu auch den Kommentar des Hrsg., 89, der die „Kennzeichen“ des Seienden folgendermaßen aufzählt: „1. ungeworden und unvergänglich, 2. ganz und 'ein-artig', 3. unerschütterlich und 'nicht ohne Vollendung'.“ Vgl. die Bezugnahme bzw. Stellungnahme des Aristoteles hiezu in Phys. I 2, 184 b 15 ff.; I 8, 191 a 23 - I 9, 192 a 12. Zur daraus resultierenden Problematik für den Prozeß des Werdens vgl. Phys. I 5, 188 b 21 - 26; vgl. auch Phys. I 7, 190 a 13 ff.

73 Zur aristotelischen Kritik am Ungenügen der platonischen Ideenlehre und dem damit verbundenen Modell der Teilhabe in der Konstituierung konkreter Seiender vgl. Met. I 9, 991 a 20 ff. Vgl. hiezu auch *Wieland*, Physik, 56 ff., wonach aus der Sicht des Aristoteles die platonische „Annahme von Ideen als Prinzipien“ „den Sinn des Prinzipseins“ verfehle.

74 Hierin zeigt sich wohl eher eine Gemeinsamkeit mit Heraklit als mit Parmenides, der die „Einheit“ des „einen Seienden“ vorrangig im umfassenden nous verankert.

75 Vgl. Phys. I 7, 190 a 13 ff.; 190 b 9 - 35; 191 a 8 - 12; 9, 191 b 35 - 192 a 34.

76 Vgl. insbes. Phys. I 7, 191 a 7 - 14, insbes. 12 - 14 sowie I 8, 191 a 23 - 9, 192 a 7. S. innerhalb dieser Passage insbes. I 8, 191 b 9 - 10; 192 a 3 - 6.

77 Phys. I 7, 190 b 34 - 35. Vgl. hiezu *Wieland*, Physik, 133.

vermittelten Hervorbringung der finalen Vernunftgestalt eines Seienden⁷⁸. Das Prinzip der „stereis“ bezeichnet damit stets nur den konkreten „Mangel“ relativ zur Aktualisierung einer substantiellen Form, welcher, so *Wieland*, nicht in einer „konstruktiv“ argumentierenden Theorie des „Werdens“ aufscheint, sondern „allein aus der Abhebung gegen das Resultat des Werdens bestimmt“⁷⁹ werden kann. Es schließt damit im Zeichen der grundlegenden „Anfangslosigkeit“ antiker Vernunftwirklichkeit überhaupt die Entstehung von Seienden aus abstrakter Privation, dem „Mangel schlechthin“, also aus dem „Nichts“, aus. Solcherart wird es gleichermaßen vermieden, daß im aristotelischen Prinzip der „Materie“ ein ursprünglicher und undifferenzierter Gegensatz zu jeglicher Formbestimmtheit sowie - komplementär dazu - ein vorgängig transzendierender Verweischarakter im Sinne einer, so *Wieland*, „ihm einwohnende(n) wie auch immer beschaffene(n) ‘Tendenz’ zur Form hin“⁸⁰ aufscheint. So soll die aristotelische Fundierung des substantiellen Seins eines Seienden also ihren Ursprung nicht in einem Prinzip von wesenhaft anderer Natur finden, dabei gleichwohl nicht mit der eidetischen Form schlechthin zusammenfallen und beansprucht dennoch eine die Kontinuität und das Beharrungsvermögen antiker Kosmoswirklichkeit sicherstellende Grundlage im Prozeß kontingenten Werdens. Dies verlangt nach einer differenzierten Verankerung in den Prinzipien von spezifischer Form und deren betreffendem „Mangel“ als Ursachen der Veränderung sowie im dieser zugrundeliegenden „hypokeimenon“, stets verstanden als konkrete Möglichkeit und Realisierungschance.

Der paradigmatische Stellenwert der „Naturbewegung“, in deren Rahmen sich - bei allen deutlichen Unterschieden - auch das zu-sich-selbst-Kommen menschlicher Praxis findet⁸¹, begründet jedoch kein Konzept eines unvermittelten Naturalismus⁸². Handelt es sich dabei doch gerade um die je spezifische „Praxis“⁸³ jedes Lebendigen, nämlich die selbsttätige Entfaltung seiner natürlichen Wesensmöglichkeit⁸⁴. Gerade das natürliche telos eines Lebewesens bestimmt dessen „Bewegung“ nicht etwa als „äußerliche“, nämlich als eine von diesem als ihrer „Ursache“ gleichsam „gegenständlich“ unterschiedene, „Wirkung“, sondern wesentlich dadurch, daß es in dessen tätigem Selbst-

78 Zum „Ziel“ der Bewegung vgl. Phys. II 2, 194 a 32 - 33.

79 Vgl. *Wieland*, Physik, 130 ff. (131).

80 *Wieland*, Physik, 131.

81 Zur strukturellen und ontologischen Analogie zwischen gerichteter Naturbewegung und sittlichem Streben vgl. *Höffe*, Praktische Philosophie, 35 ff.; s. dazu auch u. Teil 1, II 2.

82 Zur Kritik an einer ateleologischen Ursachenlehre vgl. Phys. I 8, 190 b 10 ff.

83 Vgl. die explizite Begriffswahl „praxis“ - synonym mit „bios“ - hinsichtlich aller Lebewesen in Hist. anim. I 1, 487 a 11 ff., De part. anim. II 1, 646 b 15.

84 Vgl. *Ritter*, Das bürgerliche Leben, 59.

vollzug selbst zur Geltung kommt und darin gleichwohl allererst - aktuell - hervorgebracht wird⁸⁵. Überhaupt darf nicht übersehen oder in abstrakter Weise überspielt werden, daß es sich beim aristotelischen Begriff der „Ursachen“, die auf die Konstitution aller kontingenten Seienden gerichtet sind, trotz ihrer Pluralität nicht selbst um „Dinge“, sondern um Prinzipien handelt⁸⁶. Von diesem systematischen Stellenwert her erlauben sie auch keine wie immer konzipierte ontisch-kategoriale „Differenz“ innerhalb der Wesensbestimmung eines einzelnen Seienden - etwa in der Bezogenheit auf ein von diesem „sachlich“ unterschiedenes „Ziel“ oder in der Reduktion auf eine ihm vorgelagerte „Wirkursache“⁸⁷.

Dieses zugrundeliegende allgemeine Verständnis von „Praxis“ aller Lebewesen bedarf bei Aristoteles nicht notwendig eines - sich selbst - reflektierenden Bewußtseins, um ihr jeweiliges telos selbst zu verwirklichen⁸⁸ - wie ja auch der erfahrene Handwerker nicht mehr zu überlegen brauche und die Kunst etwa eines Musikers umso vollkommener sei, wie sie - auf der Grundlage langer Einübung und besonderer Erfahrungheit - in gleichsam „natürlicher“ Selbstverständlichkeit zustandekommt⁸⁹. Die Teleologie aller „von Natur aus Seienden“, die sich in deren je spezifischer „Praxis“ entfaltet, bedarf, um zur Geltung zu kommen, nicht erst der Vermittlung durch ein vernünftiges - erkennendes - Subjekt oder ist gar allererst auf die Tätigkeit zwecksetzender Vernunft außerhalb ihrer selbst zurückzuführen.

An dieser „Identität“ von „Hersteller und Sache“⁹⁰ findet jedoch auch eine anthropomorph-„poietische“, d.h. ihr jeweiliges telos „herstellende“⁹¹, Deutung der aristotelischen Konzeption von Natur nach dem Modell der menschlichen „techné“⁹² ihre Gren-

85 Vgl. *Wieland*, Physik, 266; vgl. auch *Spaemann/Löw*, a. a. O., 70, wonach „bei Naturdingen Hersteller und Sache identisch“ seien, nämlich, „wenn sich z.B. ein Lebewesen selbst aufbau(e) und so *Ursache und Wirkung seiner selbst*“ werde.

86 Vgl. ausführlich und nachdrücklich *Wieland*, Physik, 52 ff. Als solche seien sie „weder ‘logisch’ noch ‘real’ etwas Selbständiges“ (58), sondern müßten stets „als *Prinzip(ien) von etwas anderem*“ (55) begriffen werden. Aristotelische Prinzipienkenntnis läßt sich demgemäß auch nicht deduktiv ermitteln, sondern beansprucht den Ausgang vom konkret einzelnen Seienden. Vgl. hiezu Phys. I 2, 185 a 3 ff.

87 Vgl. *Wieland*, Physik, 266.

88 Vgl. Phys. II 8, 199 b 26 - 33. Vgl. hiezu *Spaemann/Löw*, a. a. O., 69 f.

89 Vgl. Phys. II 8, 28 f.

90 *Spaemann/Löw*, a. a. O., 70.

91 Zur Annahme einer „poietischen Natur“ bei Aristoteles, die zum Paradigma für ein herstellendes Handeln schlechthin werde, vgl. *J. Mittelstraß*, Das Wirken der Natur, in: *Rapp*, a. a. O., 39 f.

92 Vgl. *J. Ritter*, „Politik“ und „Ethik“ in der praktischen Philosophie des Aristoteles (1967), in: *ders.*, Metaphysik, 117 f., wonach der Begriff der „Praxis“ - in seiner allgemeinen Bedeutung - als die „einem Lebewesen je eigentümliche Lebensweise ... synonym mit ‘Bios’ gebraucht werden kann.“ „‘Praxis’ ist allgemein und in dem gleichen Sinne wie ‘Ethos’ auf Lebewesen überhaupt bezogen. Leben als Lebensvollzug und Lebensweise und so Tätigsein, Handeln als ‘Bewegung’,

zen. Zwar ist umgekehrt die menschliche Kunst des Herstellens auf die - wenngleich unvollkommene - Nachahmung des von Natur aus Seienden verwiesen⁹³. Auch stellt gerade Aristoteles die maßgebliche Unterschiedenheit der „praxis“ hinsichtlich des Stellenwerts situationsgerecht stellungnehmender Überlegung und Entscheidung in der Leitung menschlichen Vernunfthandelns gegenüber den Rationalitätsanforderungen der Künste heraus⁹⁴. Doch folgen aus dem „entelechialen“ - und solcherart zur Erkenntnis „natürlicher“ Zwecke auf das „Resultat“ konkreten Werdens verweisenden - Charakter der Naturbewegung auch strukturelle Gemeinsamkeiten zum teleologischen Aufbau *menschlicher Praxis* als der tätigen, „selbstverursachten“ Entfaltung seines eigenen Wesens als Mensch⁹⁵. Gewinnt doch gerade die Herstellung eines Kunstgegenstands ihren Zweck sowie ihre Wirkursache nicht aus sich selbst, sondern allererst durch die Vermittlung des Herstellenden - und eignet sich insofern nicht als Vorlage einer wesentlich in den Dingen selbst gründenden und sich selbst hervorbringenden Naturteleologie⁹⁶. Viel eher geriete eine solche „poietische“ - sich selbst „herstellende“ - Konzeption von Natur systematisch wiederum in die Nähe ihrer mechanistischen Neutralisierung zum bloßen „Material“ technischen Verfügens zu beliebigen Zwecken. Die bloße *techne* findet niemals ihren Grund in sich selbst. Sie entspricht daher ebensowenig der ursprüngli-

die einem Lebendigen je eigentümlich und für es sein Dasein ist.“ S. auch ebda., Anm. 23: „Zur Abgrenzung von *poiesis* gehört, daß 'Leben' Praxis ist.“

- 93 Vgl. Phys. II 8, 199 a 15 - 17; s. auch den Vergleich mit der *Tätigkeit* anderer Lebewesen, wie etwa der Spinnen oder Ameisen, in Phys. II 8, 199 a 20 ff. Zur interpretativen Wechselbeziehung von *physis* und *techne* s. auch W. Kullmann, Zum Gedanken der Teleologie in der Naturphilosophie des Aristoteles und seiner Beurteilung in der Neuzeit, in: J.-E. Pleines (Hrsg.), Zum teleologischen Argument in der Philosophie. Aristoteles - Kant - Hegel, Würzburg 1991, 156 ff.
- 94 S.u., Teil I, II 4.
- 95 Vgl. Ritter, Das bürgerliche Leben, 59. Dieser führt aus: „Über die Praxis steht das höchste Gut in Beziehung zur 'Natur' und zum Wesen des Menschen: Diese Beziehung wiederum ist darin begründet, daß Praxis nach Aristoteles zum Wesen alles Lebendigen und nicht nur des Menschen gehört, weil alles Lebendige seine Natur und das, was es von Natur sein kann, im tätigen Lebensvollzug verwirklicht. Das aktuelle Leben des Lebendigen ist 'Praxis', Tätigkeit und Betätigung von Möglichkeiten und Anlagen, so daß der Begriff der Praxis allgemein mit dem Begriff der Lebensweise (*bios*) zusammenfällt und synonym ist.“
- 96 Vgl. hierzu die Einschränkung - oder doch Konkretisierung - der Analogie zwischen „technischem“ und „natürlichem“ Hervorbringen auf die Selbstheilung des Arztes in Phys. II 8, 199 b 30 - 32, die der für dieses charakteristischen Bezogenheit auf die selbsttätige Entfaltung der eigenen Wesensgestalt am nächsten kommt. Weiters differenziert Aristoteles die Ähnlichkeit zwischen „Naturabläufe(n)“ und „Kunsthätigkeit“ hinsichtlich des entelechialen Charakters jener dahingehend, daß etwa „die Schiffsbaukunst“ dann „wie die Natur zu Werke“ ginge, wenn sie „in dem Holz läge“. Vgl. Phys. II 8, 199 b 28 f.

chen Tätigkeit des Menschen, wie auch die Naturdinge nicht uneingeschränkt nach diesem Vorbild ihre Zwecke verfolgen⁹⁷.

In der auf ein spezifisches Ende gerichteten „Bewegung“ als Vermittlung eines substantiellen Seienden zu sich selbst, insbesondere in der Selbstbewegung der „natürlichen Dinge“, findet sich dagegen auch bereits der Begriff menschlicher Praxis⁹⁸ vorstrukturiert bzw. als Ort der Entfaltung des spezifisch Menschlichen eröffnet⁹⁹. Im Rahmen dieses solcherart erschlossenen Bezugs zum Gesamtaufbau aristotelischer Philosophie kann sich dieses auf dem Wege seiner Aktualisierung aber auch in seiner charakteristischen Unterschiedenheit von aller „Natur“ einerseits wie vom „Göttlichen“ andererseits erweisen und damit praktische Vernunft in ihrer Eigenständigkeit einfordern und begründen.

Dieses gemeinsame systematische Fundament von Metaphysik bzw. Physik und Politik, zwischen denen dennoch kein unmittelbarer Begründungszusammenhang besteht, entspricht der teleologischen Konzeption aller Wirklichkeit bei Aristoteles als dem Versuch, die substantielle Selbständigkeit jedes Seienden als solchen im Rahmen wissenschaftlicher Reflexion zur Geltung zu bringen. Dies gelingt freilich nur um den Preis des Verzichts einer Fundierung menschlicher Praxis im Unbedingten, wie sie bereits die platonische Verankerung von Sittlichkeit und Politik in der Idee des „Guten“ anstrebt. Eine solche unbedingte Begründungsleistung ist freilich im Zeichen einer ursprünglichen Verknüpfung von Vernunft und Wirklichkeit nicht mit derselben Radikalität eingefordert wie etwa aus der Perspektive neuzeitlicher praktischer Philosophie. So ist auch allererst als Herausforderung an diese die Differenz zwischen „bloßer“ Kontingenz und Freiheit aufgebrochen, die anstelle der auf ein spezifisches Ziel gerichteten „Bewegung“ künftig den Raum der Geschichte als Ort der notwendigen wie spannungsvollen Vermittlung menschlicher Freiheit zu sich selbst eröffnet.

97 Zur weitgehenden Analogie zwischen „Natur“ und „Kunstfertigkeit“ in der grundlegend teleologischen Ausrichtung ihrer Prozesse, die als solche kein „überlegendes“ (Phys. II 8, 199 b 26 ff.) Bewußtsein beanspruchen, vgl. Phys. II 8, 199 b 8 - 26.

98 Vgl. auch *H.-G. Gadamer*, Hermeneutik als praktische Philosophie, in: *M. Riedel*, Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Bd. I, Geschichte, Probleme, Aufgaben, Freiburg i. Br. 1972, 327.

99 Vgl. etwa *Höffe*, Praktische Philosophie, 35 f.

II. Teleologie und praktische Vernunft - Zur Grundlegung der aristotelischen Politik

1. Kritik an der praktischen Relevanz der Ideenlehre am Modell der „technai“

Wie verhält es sich nun vor diesem Hintergrund je in sich teleologisch verfaßter Wirklichkeit, wie sie etwa im Bereich der „von Natur aus“ Seienden notwendig in einem als selbsttätige „Bewegung“ verstandenen Prozeß der Vermittlung zur Geltung kommt, mit der „Natur“ des Menschen bzw. den Prinzipien menschlichen Handelns?

Trotz der in den „Naturdingen“ - ja in allen substantiellen Seienden - selbst gelegenen Zwecke, die diese konstituieren, indem sie im Prozeß ihrer Selbstentfaltung hervor gebracht und nicht erst durch menschliche Vernunfttätigkeit vermittelt werden, ist menschliches Handeln bzw. politische Praxis keineswegs auf jeweils vorgängige Zwecke der Natur verwiesen¹⁰⁰. Vielmehr kehrt im Rahmen der praktischen Philosophie die teleologische Struktur und das damit verbundene ideenkritische Programm wissenschaftlicher Erkenntnis bzw. der durch sie erschlossenen Wirklichkeit gerade in der Reflexion auf die spezifischen Ziele menschlicher Tätigkeiten wieder¹⁰¹. Dem Anliegen aristotelischer Teleologie, der konkreten Wirklichkeit in ihrer je substantiellen Selbständigkeit gerecht zu werden, entspricht auch die Abkehr von einem schlechthin gültigen Fundament sittlicher Praxis in einer ebenso universalen wie nicht einholbaren Idee des Guten¹⁰², um auch für menschliches Handeln „entelechiā“ einen Grund zu erschließen, der in ihm selbst liegt und darin tätig zur aktuellen Verwirklichung gebracht werden kann, um es solcherart in sich selbst zu konstituieren.

Aus der Perspektive differenzierter menschlicher Vernunftvermögen bzw. wissenschaftlicher Begründungen¹⁰³ von unterschiedlichem Gang und verschiedener Struktur, denen jeweils andere „Haltungen“ bzw. „Tugenden“ zugeordnet werden¹⁰⁴, ist demgegenüber die Erkenntnis der Natur ausschließlich den „betrachtenden“ Wissenschaften

100 Zur Trennung der praktischen Philosophie von der Naturteleologie im Gegensatz zu Platon wie ebenso im Unterschied zur nachfolgenden Stoa vgl. auch *M. Forschner*, Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System, Stuttgart 1981, 17 ff.

101 Vgl. E.N. I 1, 1094 a 1 - 15; zur „Abgeschieden(heit)“ praktischer Vernunft von „einer universalen Teleologie“ vgl. *Gadamer*, Die Idee des Guten, 93 ff.; *Riedel*, Politik, 64 ff.

102 Vgl. E.N. I 4, 1096 a 11 - 1097 a 13. Zur Übersicht über die aristotelische Kritik der Idee des Guten als wiederkehrendes Motiv aller drei Ethiken vgl. *Gadamer*, Die Idee des Guten, 77 ff.; s. auch die differenzierte Darstellung der unterschiedlichen Argumente aristotelischer Ideenkritik bei *H. Flashar*, Die Kritik der platonischen Ideenlehre in der Ethik des Aristoteles, in: *ders./K. Gaiser* (Hrsg.), SYNUSIA. Festgabe f. W. Schadewaldt, Pfullingen 1965, 223 ff.

103 Vgl. E.N. VI 2, 1139 a 5 - 15.

104 Vgl. E.N. VI 2, 1139 a 15 ff.

zuzurechnen¹⁰⁵, die auch bezüglich ihrer „Gegenstände“ von den „handelnden“ und „bewirkenden“ deutlich abgegrenzt werden¹⁰⁶. Die Erkenntnis der in den Naturdingen zur Geltung kommenden Teleologie hat demnach auch keine unmittelbaren Konsequenzen als Legitimationsgrundlage bzw. Kriterien menschlich-politischer Praxis.

Der Distanzierung unmittelbar natürlicher Bestimmungen menschlichen Handelns sowie insbesondere deren Fundierung in einer allgemeinen - Natur wie Praxis umfassenden - Idee des Guten dient auch die exemplarische Orientierung an den arbeitsteiligen „Künsten“ am Eingang der Nikomachischen Ethik¹⁰⁷. Treten diese doch insbesondere durch die Verschiedenartigkeit ihrer Ziele und „Werke“ und der diesen zugeordneten spezifischen Fähigkeiten hervor, für die jeweils die „Idee“ des Guten keinerlei „Nutzen“ verspricht¹⁰⁸. In der exemplarisch-kritischen Heranziehung der pluralen Künste¹⁰⁹ (technai) ist freilich noch nicht die grundlegende Struktur menschlichen Selbstvollzugs erschlossen. Jedoch werden dessen Ziele grundsätzlich aus der uneinholbaren Differenz eines schlechthin gültigen theoretischen Fundaments in die Verfügung vielfältigen menschlichen Tätigseins gerückt, das darin sein jeweils spezifisches telos im Zeichen eines rationalen Mitteleinsatzes auch konkret erreicht¹¹⁰.

Im Gegensatz zur „tätigen“ Selbstentfaltung der Naturdinge in ihrer zielgerichteten „Bewegung“, in der gleichfalls ein Seiendes in seiner spezifischen Wesenhaftigkeit erschlossen und hervorgebracht wird, enthalten die „bewirkenden“ Künste freilich weder das Prinzip ihrer - herstellenden - Bewegung noch ihren „Zweck“ in sich selbst. Letzterer findet sich jeweils „außerhalb“ ihrer selbst in ihrem spezifischen „Werk“¹¹¹, welches wiederum einer anderen Kunst als „Materie“ zu- und untergeordnet ist¹¹². Dabei machen gerade die arbeitsteilige Hierarchisierung voneinander unterschiedener Künste sowie der

105 Vgl. Met. VI 1, 1025 b 18 - 28.

106 Vgl. *Bien*, Grundlegung, 62 ff.; *Riedel*, Politik, 63 ff.

107 Vgl. E.N. I 1, 1094 a 16 - 18.

108 Vgl. E.N. I 4, 1096 b 31 - 5, 1097 a 18.

109 Vgl. hierzu *K. Ulmer*, Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles. Ein Beitrag zur Aufklärung der metaphysischen Herkunft der modernen Technik, Tübingen 1953, 19 ff. Demnach entstamme insbesondere der Begriff der „arete“, also der „Tüchtigkeit“, die zu einem bestimmten Werk in Stande setzt, und darin für alle Vernunftvermögen bzw. Wissensweisen Maßgeblichkeit besitzt, ursprünglich einem „technischen“ Modell vernünftigen Tätigseins.

110 Vgl. hierzu die aristotelische Distanznahme etwa gegenüber der Ausrichtung der Medizin auf die „Gesundheit an sich“. Der Arzt suche vielmehr „die Gesundheit des Menschen oder vielleicht eher die Gesundheit dieses bestimmten Menschen. Denn er heilt den Einzelnen.“ S. hierzu E.N. I 4, 1097 a 11 - 13.

111 Vgl. E.N. I 1, 1094 a 4 f; 16 - 18.

112 Vgl. etwa E.N. I 1, 1094 a 6 - 15. Zum Stellenwert des etwas Herstellens als eines es „in diesem Sinne ... in den Bereich des Menschen ... (Bringens)“ vgl. *Ulmer*, a. a. O., 7.

Verweisungszusammenhang ihrer spezifischen „Werke“ untereinander aber auch deutlich, daß es sich bei diesen jeweils nicht um bloße Anwendungsfälle eines einzigen „Guten“ handelt.

Trotz dieser wesentlichen Differenz sowohl zur Entfaltung der „Naturdinge“ als auch zum Selbstvollzug des Menschen stellen die Künste keine bloß abstrakten instrumentellen Vermögen dar, etwa zur Herbeiführung austauschbarer Zwecke, oder erscheinen gar den theoretischen Wissenschaften zum bloß applikativen „Vollzug“ unmittelbar zugeordnet. Denn auch das Wissen um die „Herstellung“ eines Gegenstands in den „bewirkenden“ unter den „praktischen“ Wissenschaften, die solcherart ihr Ziel „in etwas andere(m) außer ihnen“¹¹³ erreichen, läßt sich letztlich nur auf der Grundlage eines bereits zu dauerhafter Kunstfertigkeit formierten aktuellen „Strebens“ gewinnen¹¹⁴. Gerade der Charakter der geeigneten „Verfassung“ und „Tüchtigkeit“ als Strukturelement auch des „technischen“ Wissens in wechselseitiger Verwiesenheit auf das Erfordernis je konkreter „Überlegung“ im Einzelfall bringt in einem genuin aristotelischen Modell die ratio-Beherrschtheit technischen Wirkens zur Geltung, die es bei aller „nachahmenden“ Analogisierung zur Natur von dieser abhebt und weiters dem Stellenwert bloß naturhaft zueigener bzw. einseitig manueller Fertigkeiten¹¹⁵ entzieht. Diese für jegliches „Streben“ nach dem ihm eigentümlichen telos charakteristische tätige „Haltung“ schöpft auch im Falle der „technai“ ebenso aus langgeübter Erfahrung¹¹⁶, wie sie ihr Ziel desweiteren nicht in einer möglichst universell anwendbaren Theorie findet. Sie ist vielmehr stets auf das - aus theoretischem Wissen nicht ableitbare, sondern von der über-

113 E.N. I 1, 1094 a 17.

114 Vgl. hierzu die Reklamierung einer jeweils den - vernunftbegabten - Seelenteilen und den diesen korrespondierenden „Gattungen“ von Seienden zugeordneten „Haltung“, die sich auf das dem jeweiligen Seelenteil eigentümliche „Werk“ beziehe, in E.N. VI 2, 1139 a 15 - 17. Dabei umfaßt der „überlegende“ Teil, welcher sich auf jene „Seienden“ bezieht, „die sich so oder anders verhalten können“ (E.N. VI 2, 1139 a 8) alles praktische Wissen, also neben den „handelnden“ Wissenschaften wohl auch die „bewirkenden“, die „Künste“. Vgl. zu letzterem deren gemeinsame Abgrenzung von der „Physik“ in Met. VI 1, 1025 b 18 ff. Vgl. hierzu auch *Ulmer*, a. a. O., 7, wonach *techné* „eine Verfassung des Menschen (meint), und zwar jene, die ihn in den Stand setzt, etwas herzustellen“. Vgl. hierzu etwa E.N. VI 4, 1140 a 4 - 5.

115 Zur diesbezüglichen Vorgeschichte des platonisch-aristotelischen *techné*-Begriffs s. auch *Ulmer*, a. a. O., 231.

116 Vgl. die wechselseitige Analogisierung von „Natur“ und „Kunst“ in Phys. II 8, 199 a 15 ff. und 199 b 26 ff., wonach einerseits die Kunst die Natur - wohl auch in ihrer Beständigkeit zweckhaften Wirkens - nachzuahmen habe und andererseits die Anforderung eines planenden Bewußtseins als Grundlage der Naturteleologie gerade mit Verweis auf das Vorbild der „Kunstfertigkeit“ zurückgewiesen wird, die ja auch „nicht mehr hin und her (überlege)“. Was die aus dem Vergleich hervorgehende Erläuterung der „*techné*“ angeht, liegt der Akzent freilich auf dem Erfordernis einer konsolidierten Fertigkeit, die indes die Überlegung im Einzelfall nicht suspendiert. S. dazu E.N. I 4, 1097 a 11 - 13; VI 13, 1179 a 9 ff.; X 10, 1180 b 7 ff.

legenden, abwägenden Entscheidung¹¹⁷ geleitete - Hervorbringen eines je konkreten Werkes gerichtet¹¹⁸. Handelt es sich dabei auch um erlernbare Fertigkeiten, so liegt ihnen doch nicht ein möglichst gleichbleibend reproduzierbares, abstraktes Wissen zugrunde. Auch sie gehören vielmehr den „praktischen Wissenschaften“ an, deren Gegenstand im Bereich der je konkreten Vielfalt der Seienden „sich so und auch anders verhalten kann“¹¹⁹.

Umsomehr handelt es sich dabei um eine Form menschlichen Wissens, die nicht abgelöst von ihrem jeweils aktualisierenden Vollzug, sondern immer nur vorgängig von diesem her¹²⁰ zur Geltung kommen kann¹²¹. Dies gilt gleichwohl für die „bewirkenden“ Wissenschaften, die Künste, auch wenn sich - im Gegensatz zu den „handelnden“ - deren Ziel nicht in den Tätigkeiten selbst, sondern außerhalb dieser, in den jeweils von ihnen hervorgebrachten Werken findet¹²². Im Gegensatz zum theoretischen Wissen, wie es in paradigmatischer Weise in der Mathematik zum Ausdruck kommt, haben es die *technai* mit der sittlichen Vernunft gemeinsam, ja bringen in exemplarischer Weise zur Geltung, daß es sich um ein Wissen handelt, welches immer schon auf ein „Tun“ gerichtet ist und auch ausschließlich von diesem her begriffen werden kann¹²³. Sie unterscheiden sich in dieser Hinsicht von der praktischen Vernunft im engeren Sinn freilich dadurch, daß sie dennoch über ein dem Lehren bzw. Lernen zugängliches Wissen verfügen¹²⁴. Dem bloßen „Meinen“ jedoch, welches zu keiner tätigen Entscheidung gelangt und so auch nicht zwischen „Ewige(m), Unmögliche(m)“ und dem, „was in unserer Gewalt ist“¹²⁵, differenziert¹²⁶, ist praktisches wie auch „technisches“ Wissen gleichermaßen nicht zugänglich.

117 Vgl. E.N. III 4, 1111 b 27; III 5, 1112 a 18 ff.; insbes. 30 ff.; 1112 b 2 - 11; 1113 a 9 - 12; VI 4, 1140 a 3 - 10; 21 - 23. Vgl. die Analogisierung der notwendigen Abwägung des „Gerechten“ bzw. „Ungerechten“ in der „Anwendung“ der Gesetze zu den erforderlichen komplexen Mittelüberlegungen des Arztes im Einzelfall in E.N. V 13, 1137 a 9 - 17; vgl. auch E.N. X 10, 1180 b 7 ff. - erneut im Kontext der Erörterung der handlungsleitenden Funktion von Ethos und Gesetzen.

118 Vgl. E.N. I 4, 1097 a 11 - 13; E.N. VI 4, 1140 a 10 ff.; vgl. *H.-G. Gadamer*, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1975⁴, 297 ff.

119 Vgl. E.N. VI 4, 1139 b 36 - 1140 a 2.

120 Vgl. *Gadamer*, *Wahrheit*, 299.

121 Vgl. *Gadamer*, *Wahrheit*, 295; vgl. auch *Höffe*, *Praktische Philosophie*, 43 f.

122 Vgl. E.N. I 1, 1094 a 16 - 18; I 5, 1097 a 19 f.; VI 2, 1139 b 1 - 3; VI 5, 1140 b 6 - 7. Vgl. *Höffe*, *Praktische Philosophie*, 44 ff.

123 Vgl. in der gemeinsamen Abhebung gegenüber dem „Denken für sich“, welches nichts „beweg(e)“, E.N. VI 2, 1139 a 35 - 1139 b 3; vgl. *Gadamer*, *Wahrheit*, 298.

124 Vgl. etwa E.N. III 1, 1103 a 32 f.

125 E.N. III 4, 1111 b 30.

126 Vgl. E.N. III 4, 1111 b 30 - 1112 a 13.

Ebenso handelt es sich bei den aristotelischen Künsten um kein gegenüber seinen Zwecken neutrales - und damit zu beliebigen Zielsetzungen freigesetztes - „technisches“ Verfügen über abstrakte „materielle“ Voraussetzungen, welches für variable und unbegrenzt reproduzierbare Zweck-Mittel-Relationen jederzeit zuhanden ist. Vielmehr geht es um die von der jeweiligen Form eines Kunstgegenstandes immer schon bestimmte und von erlerntem Wissen geleitete Aktualisierung seiner sich konkret eröffnenden spezifischen Möglichkeit, die es in der ja einzelnen Situation schöpferisch wahrzunehmen gilt¹²⁷. Das Wissen um die geeigneten „Mittel“ und deren adäquate „Anwendung“ besteht in den Künsten niemals ohne vorgängige Orientierung an deren je spezifischem „Werk“ als ihrem Ziel¹²⁸. Die „Formen“ also, auf die die Tätigkeiten der Künste gerichtet sind, sind nicht Gegenstand des dem „Hervorbringen“ eigentümlichen überlegenden Entscheidens¹²⁹ und unterliegen selbst nicht dem Prozeß des Herstellens, wenngleich sie für diesen - in je spezifischer Weise - konstitutiv sind. Doch können sie - entsprechend dem Verhältnis von „Form“ und „Materie“ in der Begründung jeglichen kontingenten Seienden - ebensowenig außerhalb ihrer durch den Herstellungsprozeß in den materiellen Voraussetzungen erschlossenen konkreten Gestalten begriffen werden.

In seinem unablässigen Bezug zu einem geschlossenen Kreis vorfindlicher und wesentlich durch Herkommen geprägter Zwecke unterscheidet sich der Begriff der *techné* maßgeblich von dem der modernen Technik. Zwar ist beiden gemeinsam, daß sie nicht in der Lage sind, im Horizont ihrer eigenen Fragestellungen die von ihnen verfolgten Ziele letztlich selbst zu begründen. Doch gibt es im Rahmen antiker Kunstfertigkeit einen konstitutiven und vorgängigen Zusammenhang zwischen der Vernünftigkeit der Zwecke und den auf sie jeweils verwiesenen Tätigkeiten des Herstellens. Demgegenüber ist das herkömmliche neuzeitliche Technikkonzept gerade vom Interesse geprägt, als „neutrales“ strategisches Vermögen in einem als gleichsam unendlich angenommenen - freilich geschichtslosen - Horizont beliebiger wie austauschbarer Zwecke zur Verfügung zu stehen. Es ist gerade deswegen in der Lage, sein Tätigkeitsfeld experimentell

127 Vgl. hiezu den nicht nur gegenüber dem modernen Technikverständnis unterschiedenen, sondern auch im Verhältnis zum „handwerklichen“ Können weiteren Begriff der aristotelischen *techné*, die einer Einteilung in herstellend-handwerkliche und sonstige „künstlerische“ Tätigkeit im engeren Sinn vorausliegt. Dies schließt weiters ein, daß für beide Anwendungsformen, so *Ulmer*, a. a. O., 131, die gleiche „Grundstruktur der *poiesis*“ gilt, nämlich die „Hervorbringung von etwas durch etwas in einem anderen“, um „in diesem Sinne etwas in den Bereich des Menschen zu bringen“ (7), welche solcherart neben der Fertigkeit des geübten „Herstellens“ auch einen Aspekt „schöpferischer“ Einmaligkeit des Gewirkten umfaßt. Dazu sowie zur Diskussion um die geschichtlichen und begrifflichen Voraussetzungen dieser bei Aristoteles fehlenden Ausdifferenzierung vgl. *Ulmer*, a. a. O., 7; 130 ff.; 229 ff.

128 Die Vorausgesetztheit der Ziele gegenüber der überlegenden Entscheidung wird gerade am Modell der Künste, insbesondere der Medizin, eingeführt und illustriert. S. hiezu E.N. III 4, 1111 b 26 ff.

129 Vgl. E.N. III 5, 1112 b 11 - 20.

ständig zu erweitern - freilich gleichfalls ohne selbst die Grundlagen menschlichen Handelns reflexiv einzuholen.

Antike Kunstfertigkeit „existiert“ indes niemals „an sich“ oder erweckt den Eindruck einer abgelöst vom entscheidenden und erwägenden menschlichen Tätigsein vorfindlichen - sei es auch mechanisch gedachten - Ordnungsstruktur der Dinge, sondern kommt ausschließlich in ihrem aktualisierenden Streben zu ihrem je spezifischen Ziel zur Geltung, wobei sich die Strukturelemente einer eingeübt-gefestigten, gleichsam „bewußtlosen“ tätigen Haltung des „am Werk-Seins“ und der auf die Hervorbringung des konkreten „ergon“ gerichteten rationalen Überlegung und Entscheidung notwendig ergänzen¹³⁰. Diese nicht hintergehbare Aktualisierung findet auch nicht etwa bereits im bloßen Lehren oder Lernen statt, welches sodann erst in einem diesem nachgelagerten Schritt der auf die „Applikation“ des auch „an-sich“-Gewußten gerichteten Entscheidung konkretisiert würde, um dadurch auch sogleich eine diesem gegenüberstehende „Gegenständlichkeit“ zu gewinnen, sondern wesentlich immer schon in der tätigen Hervorbringung des je einzeln bestimmten Werkes¹³¹.

2. *Das gerichtete „Streben“ als analoge Grundstruktur kontingenter Wirklichkeit*

Der Begriff des auf die Aktualisierung eines je spezifischen Ziels gerichteten „Strebens“¹³², welches sich - um wirklich „actu“ hervorzutreten - zu einer gewissen Dauerhaftigkeit formiert haben muß, zum Beispiel im Bereich menschlicher Praxis zu einer „festen Haltung“¹³³ sittlichen Strebens, ist für das zu-sich-Kommen jeglichen kontingenten Seienden, nämlich aller „Dinge“, welche „in Bewegung“ sind¹³⁴, konstitutiv. In diesem Sinn entspricht das „Streben“ menschlichen Handelns und Bewirkens der zielgerichteten Naturbewegung¹³⁵, wieweil die Güter menschlicher Tätigkeit einem hö-

130 Zur diesbezüglichen Analogie zur Ausbildung sittlicher Tugend, die den Künsten gar einen hiefür exemplarischen Charakter einräumt, vgl. E.N. II 1, 1103 a 31 f.

131 Vgl. *Gadamer*, Wahrheit, 298.

132 E.N. I 1, 1094 a 1 - 3; vgl. vor allem *Höffe*, Praktische Philosophie, 35 ff.; s. auch *Gadamer*, Wahrheit, 296.

133 Vgl. *Gadamer*, Wahrheit, 296.

134 Vgl. *Met.* VI 1, 1025 b 18 ff.; E.N. II 2, 1104 a 3 - 9.

135 Vgl. *Ritter*, Das bürgerliche Leben, 62 f. Dieser bringt die „Naturanalogie“ menschlichen Strebens in markanter Weise zum Ausdruck: „Nicht von der Zielhaftigkeit der menschlichen Handlungen geht Aristoteles aus, sondern von dem allgemeinen Prinzip seiner Philosophie, daß die Betätigung alles Lebendigen die Aktualisierung naturgegebener Möglichkeiten ist, und daß so die Natur in ihrer Betätigung zugleich als Zweck zu dem Ende hindrängt, das ihnen Verwirklichung und Erfüllung gibt. Was für alles Lebendige gilt, das muß auch für den Menschen gelten; auch ihn treibt seine Natur als Zweck in der Macht seiner naturgegebenen Anlagen und seines Seinkönnens, aber sie tut dies nicht so, daß sie wie bei den übrigen Lebewesen sein Handeln unmittelbar führt, son-

heren Maß an Veränderlichkeit und Vieldeutigkeit ausgesetzt sind¹³⁶. Dies bedeutet, daß sie, indem sie in die Perspektive menschlichen Handelns geraten¹³⁷, „sich so und anders verhalten können“¹³⁸ und darum um ihrer aktuellen Verwirklichung willen notwendig auf die Einübung einer beständigen tugendhaften Haltung¹³⁹ in Form eines konkreten sittlichen Ethos sowie - davon nicht zu trennen - die Bürgergemeinde der polis¹⁴⁰ verwiesen sind. Für den Bereich menschlicher Vernunfttätigkeiten erfährt das Konzept gerichteten Strebens seine strukturelle Ergänzung und die Erweiterung seiner rationalen Basis im Modell der „hexis“ bzw. „arete“ als einer dauerhaften *tätigen* „Verfassung“, welche durch die Aktuierung wesensgemäßer Vermögen und Anlagen erworben wird¹⁴¹. Darin erzielt menschliche Praxis einerseits eine gesteigerte Analogie zur Naturteleologie und eine vergleichbare Gewißheit ihrer Zwecke und distanziert sich gleichzeitig von dieser durch die Verwiesenheit auf selbsttätige, vernünftige „Übung“ auf der Grundlage von durch „Überlegung“ und Einsicht geleiteten „Entscheidungen“¹⁴². Denn, so Aristoteles, „kein natürlicher Gegenstand kann andere Gewohnheiten annehmen“¹⁴³.

In jedem Fall umfaßt der Begriff des „Strebens“ keine unvermittelt „naturalen“ Vollzüge, welche ihre Ziele etwa als abstrakt-objektivistische „Ursache“ oder in Form eines

dem so, daß sie verborgen und hintergründig in den gewollten und gesetzten Zielen treibt; dem Wollenden und Handelnden eigentümlich fremd, drängt sie im Spiel seiner Ziele.“

136 Vgl. *Höffe*, *Praktische Philosophie*, 38 f.; vgl. *Ritter*, *Das bürgerliche Leben*, 61 f.

137 Vgl. *Riedel*, *Politik*, 64.

138 E.N. VI 2, 1139 a 8.

139 Vgl. E.N. VI 2, 1139 a 15 ff.

140 S.u., Teil 1, III 1, 2.

141 Vgl. E.N. II 1, 1103 a 23 - 26. Danach entstünden die „Tugenden“ „weder von Natur noch gegen die Natur“.

142 Zur konstitutiven Verwiesenheit der Ausbildung von Tugenden auf ihre „Gewöhnung“ durch tätige „Übung“ vgl. E.N. II 1, 1103 a 31 - 1103 b 25. Die genannte „Einübung“ fordert ihrerseits bereits eine von rationaler und sittlich „motivierter“ Entscheidung, nämlich „um der Sache selbst willen“, geleitete Praxis ein. Vgl. auch E.N. VI 13, 1144 a 13 - 20. Zur nicht auflösbaren „zirkulären“ Verwiesenheit von vernünftiger Praxis auf eine vorausgesetzte tugendhafte Haltung und zu deren notwendiger Einübung durch selbstverantwortliches Tätigsein vgl. E.N. II 3, 1105 a 26 - 1105 b 18. Vgl. nicht nur die hierin zutagetretende Kritik an einem unmittelbar theoriebestimmten, „erlernbaren“ Tugendbegriff, sondern auch die hinsichtlich ihrer Abhängigkeit von sittlicher Entscheidung und der Qualität der zum betreffenden „Werk“ führenden Handlung selbst bestehende Unterschiedenheit der sittlichen Tugend von der Kunstfertigkeit in E.N. II 3, 1105 a 26 ff. Der erforderlichen „Freiwilligkeit“ des Handelns zum Erwerb sittlicher Tugend und dessen „Ursprung im Handelnden“ sind die Kap. 1 - 7 von E.N. III gewidmet.

143 E.N. II 1, 1103 a 18 f. Demgemäß werden die „Leidenschaften“ ob ihres naturalen Antriebscharakters ausschließlich den „Bewegungen“ zugeordnet, können keine - von Entscheidungen abhängige - tugendhafte Verfassung ausbilden und darum auch nicht die Grundlage sittlicher Beurteilung, von „Lob und Tadel“, darstellen. Vgl. hiezu E.N. II 4, 1105 b 19 - 1106 a 12.

diesem gegenüberstehenden ordo von „Werten“ außer sich hätten¹⁴⁴. Diese für Naturbewegung wie auch für alle menschlichen Vernunfttätigkeiten gleichermaßen gültige finale Ausrichtung weist eine immanente wechselseitige Bezogenheit und Strukturkorrelation zwischen dem tätigen „Streben“ selbst und dem „Guten“ als seinem Ziel auf, sodaß diese als zwei einander perspektivisch ergänzende und voraussetzende Aspekte ein und desselben Grundmodells „bewegter“ Wirklichkeit verstanden werden können¹⁴⁵. So enthält die Einführung des Modells der „orexis“ am Eingang der Nikomachischen Ethik zugleich auch eine Klärung des jeweiligen „Guten“ selbst, welches seinem Begriffe nach stets einen ursprünglichen funktionalen Bezug zum entsprechenden aktuellen Streben einschließt¹⁴⁶.

Erfährt doch auch die Selbstbewegung der „Naturdinge“ eine gleichsam „praktisch“-hermeneutische Deutung, indem sie ihre spezifischen Zwecke in einem immer schon darauf gerichteten „entelechialen“ Prozeß der Vermittlung selbst hervorbringen. Dies geschieht weiters, ohne daß es im Rahmen dieser „praktischen“ Akzentsetzung bezüglich der Erkenntnis natürlicher Teleologie der vermittelnden Leistung stellungnehmender menschlicher Subjektivität bedarf. Diese genannte strukturelle Entsprechung wird dadurch ermöglicht, daß der Begriff der „Praxis“ bei Aristoteles einerseits zunächst sehr allgemein gefaßt ist, andererseits auch im Rahmen der Naturbewegung kein von den jeweils spezifischen Zwecken begrifflich zu trennendes neutrales Vermögen äußerer Vollzüge darstellt. Das spezifische Wesen der Naturdinge wird vielmehr allererst im Prozeß ihrer „Bewegung“ konstituiert - welcher wiederum immer schon durch das jeweilige telos bestimmt ist. Von dieser nicht hintergehbaren Bezogenheit von teleologischer Form und deren jeweiliger „materieller“ Möglichkeit im Prozeß ihrer wechselseitigen Vermittlung her ist der Begriff der „Praxis“ in seiner Allgemeinheit immer schon nach Maßgabe jeder verschiedenen Art von Seienden in sich differenziert zu denken. Es handelt sich dabei nicht um das Abstraktum eines bloß „faktischen“ Vollzugs, welches sich

144 Vgl. *Höffe*, *Praktische Philosophie*, 37, der auf die systematische Unvereinbarkeit von aristotelischer Teleologie mit einem Konzept „objektivierbare(r) Norm(en)“ bzw. „an-sich-seiender Wert(e)“ hervorhebt. Entgegen Tendenzen einer wertphilosophischen Umdeutung aristotelischer Ethik betont *Höffe*, „Wert- und Strebensethik (enthielten) zwei verschiedene einander nicht ergänzende, sondern ausschließende Modelle menschlichen Handelns.“ Er führt aus: „Im Begriff des Wertes wird gleichsam ein vorgefertigtes Gutes angenommen, das durch ein Handeln mehr oder weniger approximativ erreicht wird. Durch den Begriff 'Wert' wird das Ziel menschlicher Tätigkeit zu einem 'idealen Sein', einem theoretischen Gegenstand objektiviert, und die Philosophie der Werte, die Ethik, wird mit den modernen Naturwissenschaften vergleichbar. Der Wert ist ein äußerer, das Gute dagegen ein innerer Maßstab des Strebens.“

145 Vgl. *Höffe*, *Praktische Philosophie*, 35.

146 Vgl. *K.-W. Merks*, *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines 'autonomen' Normbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa theologiae des Thomas von Aquin*, Düsseldorf 1978, 133.

aus jedem „praktischen“ oder „natürlichen“ Geschehen in gleicher Weise gegenüber seinen Zwecken isolieren ließe. Daher besitzt der Begriff des „Strebens“ bzw. der „Praxis“, mag er auch zunächst in sehr umfassender Weise auf die Selbstentfaltung im Bereich der von Natur aus Seienden bezogen sein, eine Offenheit gegenüber den durch vernünftige Entscheidung geprägten Tätigkeiten des Menschen¹⁴⁷ - insofern darin in der „Vieldeutigkeit des Wollens und seiner Ziele“¹⁴⁸ jene Tätigkeit ausgemacht werden soll, die seinem Wesen entspricht.

Dennoch wird die „Praxis“ der von Natur aus Seienden, die es in der Naturwissenschaft eben nur zu „betrachten“ gilt, deutlich unterschieden von der eigentlich praktischen Frage nach den vernünftigen Bestimmungsgründen für menschliches Handeln und Bewirken in der Offenheit jener „Dinge“, die sich - als Ausdruck ihrer Abhängigkeit vom tätigen Vollzug praktischer Vernunft - von sich aus „so und auch anders verhalten können“.¹⁴⁹ Menschliches „Wissen“ und Konstitution einer vernünftigen Wirklichkeit gehen im Gegensatz zur theoretischen Wissenschaft im Bereich der praktischen Vernunft Hand in Hand¹⁵⁰. Dies bedeutet auch, daß diese auf keine unabhängig vom reflektierenden und entscheidenden menschlichen Selbstvollzug existierende oder auch sich von sich aus entfaltende und so etwa vorgängig verpflichtende Vernünftigkeit in der Natur gerichtet ist.

Ebenso ist menschliche Tätigkeit, deren Reflexion auf die Gewinnung vernünftiger Gründe der Handlungsorientierung abzielt, kein „Gegenstand“ aristotelischer Naturerkenntnis, sondern kategorial aus den „von Natur aus Seienden“ ausgegrenzt. Diese Ausgliederung menschlicher Tätigkeiten erscheint umso radikaler, als menschliche Subjektivität entsprechend auch im Bereich eines aristotelischen Vernunftbegriffs von „Natur“ nicht vermittelnd tätig ist. Diese notwendige, von Grund auf „sachliche“ Trennung von Naturbetrachtung und praktischer Vernunft ist im Rahmen antiken Wirklichkeitsverständnisses gerade deswegen systematisch gefordert und kann in der Folge nicht einfachhin als Ergebnis einer objektivistischen Abstraktion erscheinen, da ja auch die Dinge der Natur jeweils aus einem in sich selbst gründenden Vermittlungsprozeß hervorgehen, der im Begriff der „Bewegung“ bzw. des „Strebens“ eine analoge Struktur aufweist¹⁵¹. Diese strukturellen Parallelen dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß es keinen unmittelbaren systematischen Begründungszusammenhang zwischen den teleo-

147 Vgl. *Gadamer*, Wahrheit, 299.

148 *Ritter*, Das bürgerliche Leben, 61.

149 E.N. VI 2, 1139 a 8.

150 Vgl. etwa E.N. II 1, 1103 a 18 ff.; 2, 1104 a 3 ff.; 1105 a 26 ff.; III 4, 1111 b 4 - 30; 5, 1112 a 18 - 7, 1115 a 3; VI 2, 1139 a 35 ff.

151 Vgl. *Höffe*, Praktische Philosophie, 35 f.

logischen Phänomenen der Natur und dem vernünftigen Charakter menschlicher Tätigkeit bzw. Wesensentfaltung gibt, sodaß diese auf keinerlei in der Natur vorfindlichen Maßstab verwiesen ist.

3. Zur aristotelischen „Pragmatientrennung“: Die „ontologische“ Ausgrenzung der praktischen Vernunft

Die erörterte Nicht-Rückführbarkeit von vernünftiger Handlungsfinalität auf Naturteleologie findet ihren Ausdruck und ihre Grundlage insbesondere in der sogenannten „Pragmatientrennung“¹⁵², d.h. einer grundlegenden Gliederung aristotelischer Wissenschaften anhand einer kategorialen Abgrenzung je spezifischer „Gegenstände“¹⁵³ im Sinne ursprünglich unterschiedlicher „Gattungen“ von Seienden¹⁵⁴ und deren Zuweisung zu jeweils entsprechenden „vernunftbegabten“ Seelenteilen¹⁵⁵. Dabei handelt es sich um keine durch bloße Abstraktion erzeugte im eigentlichen Sinn „gegenständliche“ Aufteilung der Wirklichkeit. Sie folgt vielmehr einem strebensförmigen Modell der Gliederung. Im Horizont aristotelischer Wirklichkeitskonstitution gewinnt diese ontologisch konzipierte Abgrenzung die Funktion der wechselseitigen systematischen Eigenständigkeit von auf vernünftige Zwecke gerichteter „Bewegung“ der Natur einerseits und sich selbst reflektierenden menschlichen Vernunftvollzugs andererseits¹⁵⁶. Diese ursprüngliche Gliederung des Wissens nach den je spezifischen „Gattungen“ von Seienden zugeordneten Wissenschaften stellt demnach die Konsequenz des Bestrebens dar, auf eine plurale Vielfalt in sich selbst begründeter Phänomene zu reflektieren, die keinen Rückgang auf eine abstrakte „Wirklichkeit“ hinter ihrer je konkreten Aktualität erlauben.

Vor allem aber kommt darin die Herausdifferenzierung sittlich-praktischen Wissens aus allen unmittelbaren Verquickungen in kosmologisch-theologische oder aber naturhafte Zusammenhänge, schließlich aber auch gegenüber dem letztlich in der Idee des schlechthin Guten fundierten und damit unmittelbar theoriebestimmten universalen Seinszusammenhangs Platons zu Geltung¹⁵⁷ - wie sie freilich gerade durch das „ente-

152 H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959, 565; vgl. 375 ff.; 564 ff.; *Bien*, Grundlegung, 59.

153 Vgl. *Bien*, Grundlegung, 59 ff.; M. Riedel, *Über einige Aporien in der praktischen Philosophie des Aristoteles*, in: *ders.*, *Metaphysik*, 90 ff.

154 Vgl. *Met.* VI 1, 1025 b 3 - 1026 a 23; *E.N.* III 4, 1112 a 13 - 5, 1112 b 11.

155 Vgl. *E.N.* VI 2, 1139 a 5 - 14.

156 Vgl. - auch im Verhältnis zur „Theologie“ - *Bien*, Grundlegung, 106 ff.

157 Zum Problem der Vorgeformtheit der aristotelischen „Pragmatientrennung“ bei Platon, die gleichwohl die eigentliche „Politik“ der Theorie zurechnet, vgl. *Krämer, Arete*, 317 f.

lechiale“ Gesamtkonzept des Aristoteles ermöglicht ist¹⁵⁸. Eröffnet sich im Rahmen der platonischen Ideenlehre zwar ein unbedingter Bezugspunkt, der auch die Orientierung menschlichen Handelns umfaßt und dieses einer radikalen sittlichen Kritik zu unterwerfen vermag, so wird dadurch doch, so die Kritik des Aristoteles, das eigentümliche Anliegen praktischer Philosophie und damit das Spezifikum des „zum Menschen Gehörigen“¹⁵⁹ eingeebnet¹⁶⁰. Demgegenüber äußert sich die Radikalisierung der Frage nach dem spezifischen Wesen des Menschen in der kategorialen Ausgrenzung der „Sphäre des Menschlichen“¹⁶¹ in Unterscheidung gegenüber der der Götter und der der Tiere. Praktische Reflexion und damit die Frage nach der spezifischen „Praxis“, d.h. nach der „Natur“, des Menschen werden aus der unmittelbaren Gebundenheit an jegliche „theoria“ freigesetzt¹⁶². Sie werden in der Folge - indem damit der spezifisch menschliche Wesensvollzug in sein Recht eingesetzt wird - auf jene Dinge eingeschränkt, „die in unserer Gewalt sind“¹⁶³, also insofern sie für menschliche Praxis verfügbar sind als möglicher Gegenstand vernünftigen Sich-Entscheidens¹⁶⁴. Deren Abkehr von den methodischen Ansprüchen der „theoria“, insbesondere der „Mathematik“¹⁶⁵, sowie die radikale Ausgrenzung gegenüber Naturtheorie und „Theologie“, also gegenüber allem von Natur aus Seienden sowie der Sphäre der Götter gleichermaßen¹⁶⁶, wodurch, so *Bien*, „der Objektbereich der praktischen Philosophie ... gewonnen und allererst konstituiert wird“¹⁶⁷, bildet - im Kontext aristotelischer Teleologie - den Ausgangspunkt aristo-

158 Vgl. *Krämer*, *Arete*, 564 ff.

159 E.N. X 10, 1181 b 15.

160 Zur „Pragmatientrennung“ zwischen den spezifisch „menschlichen“ Tätigkeiten und Tugenden, nämlich der bürgerlichen Praxis und den sittlichen Tugenden samt der diesen zugehörigen phronesis in Absonderung gegenüber dem bios theoretikos als der Betätigung des „Göttlichen“ im Menschen vgl. E.N. X 8, 1178 a 9 - 23; 7, 1177 b 26 ff. Vgl. auch E.N. X 10, 1181 b 13 - 16, wonach in der Politik „die Wissenschaft vom Menschen sich nach Kräften vollende.“ Vgl. *Bien*, *Grundlegung*, 142 ff.; zur Unterscheidung gegenüber dem platonischen Identifikationsmodell von „Theorie“ und „Praxis“ vgl. 162 ff.

161 Vgl. *Bien*, *Grundlegung*, 103 ff.

162 Vgl. *Bien*, *Grundlegung*, 124 ff.

163 E.N. III 5, 1112 a 30 f.; 1113 a 10.

164 Vgl. etwa E.N. III 5, 1112 a 18 - 1113 a 12.

165 Vgl. etwa E.N. I 1, 1094 b 11 - 1095 a 11. Zur „Entmathematisierung“ der Ethik vgl. *Bien*, *Grundlegung*, 109 ff.; zur diesbezüglichen Abweichung gegenüber Platon s. *K. Gaiser*, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart 1963, 317 ff. Zur Einteilung der „betrachtenden“ Wissenschaften in „Mathematik, Physik“ und „Theologie“ vgl. *Met. VI 1*, 1026 a 18 f.

166 Vgl. *Bien*, *Grundlegung*, 106 ff.

167 *Bien*, *Grundlegung*, 103.

telischer Politikkonzeption¹⁶⁸. Für diese stellt die Begründung einer in sich selbst fundierten praktischen Philosophie eine unabdingbare Voraussetzung dar. Die „polis“ ist jene spezifische Aktualität menschlichen Selbstvollzugs, die gerade durch die auf diesem Wege freigesetzte, auf sich selbst gestellte Wesensnatur des Menschen allererst ermöglicht sowie gefordert ist - als jener Raum menschlich-vernünftiger Wirklichkeit, auf den sie immer schon vorgängig bezogen ist¹⁶⁹.

Welches sind nun die spezifischen „Gegenstände“ menschlicher Tätigkeit, die von der „betrachtenden“ Philosophie, zu der auch die Naturtheorie gehört, nicht adäquat reflektiert werden?

Aristoteles charakterisiert sie in der Metaphysik in Gegenüberstellung zu jenen Seienden, die in der Naturbetrachtung und in der Theologie zur Geltung kommen, dadurch, daß sie - wohl ebenso wie die Naturdinge - „in Bewegung“ sind¹⁷⁰, jedoch - im Gegensatz zu jenen - „das Prinzip der Bewegung und Ruhe“¹⁷¹ nicht in sich enthalten¹⁷². Dieses findet sich vielmehr im „Entschluß“ (prohairesis) des bewirkenden und handelnden Menschen¹⁷³.

Der Stellenwert der „Gegenstände“ praktischer Vernunft im Rahmen der aristotelischen Philosophie wurde daher vielfach primär - ebenso wie jener der Naturdinge - als „veränderlich“ und darüberhinaus im Gegensatz zu jenen als „unselbständig“, da von der Entscheidung des Menschen bestimmt, charakterisiert¹⁷⁴. Könnten sie sich doch in Abhängigkeit vom handelnden und bewirkenden Menschen „so oder anders verhalten“, wie dies Aristoteles an verschiedenen Stellen der Nikomachischen Ethik betont¹⁷⁵.

In der Interpretation bzw. Diskussion dieser begrifflichen Bestimmung wird freilich die Charakterisierung der „praktischen Dinge“ als kontingent, ja gleichsam defizient im

168 Vgl. E.N. X 10, 1181 b 13 ff.

169 Vgl. *Gadamer*, Wahrheit, 295.

170 Vgl. - die wohl dem „Gegenstandsbereich“ der „praktika“ zuzurechnende - Bestimmung des Gerechten bzw. des „Naturgemäßen“ als „für uns“ „bewegt“ (kineton) in E.N. V 10, 1134 b 27 - 30. Zwar fehlt in der zentralen Darlegung der „Pragmatientrennung“ in der Metaphysik die explizite Kennzeichnung als „kineton“, doch setzt die gerade auf den Ursprung der „Bewegung“ bezogene Abgrenzung gegenüber den natürlichen Seienden wohl diese begriffliche Gemeinsamkeit voraus, die weiters durch die, natürliche wie praktische Teleologie verbindende, Grundstruktur gerichteten „Strebens“ unterstrichen wird.

171 Met. VI 1, 1025 b 20 f.

172 Vgl. Met. VI 1, 1025 b 21 f.

173 Vgl. Met. VI 1, 1025 b 22 - 24 i. v. m. 1025 b 18 - 22.

174 Vgl. *Riedel*, Politik, 64.

175 Vgl. etwa E.N. VI 2, 1139 a 8; 3, 1139 b 21 - 22; 4, 1140 a 1 ff.; ähnlich auch E.N. III 5, 1112 b 2 - 4.

Vergleich zur „Selbständigkeit“¹⁷⁶ natürlicher Seiender überakzentuiert, und in der Folge deren systematischer Gehalt im Hinblick auf den Stellenwert praktischer Vernunft verzerrt zur Geltung gebracht. Vor allem wird darin allzu häufig ein Ansatzpunkt für die Relativierung praktischen Wissens bei Aristoteles ausgemacht¹⁷⁷. Danach entbehrten „die Gegenstände des praktischen Wissens ... der Auszeichnungen der Selbständigkeit und Unveränderlichkeit, die den Erkenntnisanspruch der 'ersten' Philosophie und der ihr nachfolgenden Disziplinen legitimier(ten)“¹⁷⁸, unter welche offensichtlich auch die Physik zu reihen sei.

Dabei wird etwa übersehen, daß sowohl die „natürlichen“ wie die „praktischen“ Seienden nicht dadurch charakterisiert sind, daß sie schlechthin „veränderlich“¹⁷⁹ wären, sondern dadurch, daß sie sich dem Vollzug ihres Wesens nach in „Bewegung“ befinden¹⁸⁰. Dieser Begriff der „Bewegung“, der den „Gegenständen“ der praktischen Philosophie ebenso wie den Naturdingen eignet, kennzeichnet nicht vorrangig deren Kontingenz, ja etwa deren besondere Zufallsunterworfenheit¹⁸¹. Er meint im Gesamtkonzept aristotelischer - teleologischer - Wirklichkeitskonstitution vielmehr einen gerichteten positiven Vermittlungsprozeß, in dem jegliches konkret Seiendes allererst „actu“ zu sich selbst kommt. Der aristotelische Begriff der „Bewegung“ bezeichnet also nicht primär zufällige Veränderlichkeit und ist kein Merkmal bloßer Kontingenz bzw. purer „Materie“. Ja selbst die „göttlichen Dinge“ bzw. die Götter sind stets in vollendeter „kinesis“, nämlich der „Kreisbewegung“, als Ausdruck ihrer reinen Aktualität begriffen¹⁸². Mit der Loslösung von der theoretischen Philosophie, insbesondere von der Physik, sind die „Gegenstände“ praktischen Wissens weiters nicht schon der „Form- bzw. Substanzlosigkeit“ preisgegeben¹⁸³, wie der Ausdruck „Unselbständigkeit“ - aus ari-

176 Damit wird offensichtlich, so etwa bei *Riedel*, Politik, 64, das vor allem für den aristotelischen Substanzbegriff, namentlich für jenen - freilich zentralen - Begriff der „zweiten“ ousia, kennzeichnende Merkmal des „choriston“, d.h. das Erfordernis eines „abgetrennt“ einzelnen Seienden, benannt.

177 So etwa auch *Riedel*, Politik, 64.

178 Ebda.

179 S. die diesbezügliche Deutung des Begriffs „kineton“ bei *Riedel*, Politik, 64. Der Charakter des „Veränderlichen“ - jedoch nicht schlechthin Zufällig-kontingenten - wird in aristotelischer Begrifflichkeit eher mit dem Stellenwert eines Wesens als eines „Zusammengesetzten“, eines „syntheton“, verbunden, nämlich insofern es durch das Prinzip der Materie mitkonstituiert ist.

180 Vgl. hiezu auch die - freilich kritisch akzentuierte - Kennzeichnung des aristotelischen Verständnisses von Sittlichkeit als ein „(fast schon nachantik) geschichtlich-prozessual“ „für uns Bewegtes“ bei *Maurer*, a. a. O., 129.

181 S.o., Teil I, I 3.

182 Vgl. etwa Met. XII 7, 1072 b 7 - 10.

183 Vgl. hiezu die bereits erwähnte *Ritter'sche* Kennzeichnung der Naturanalogie menschlicher Tätigkeiten, insbesondere sittlicher Praxis, in der trotz aller Abhängigkeit von der konkreten „pro-

stotelischer Sicht - nahezu legen scheint. Vielmehr wird es dadurch überhaupt erst möglich, auch den „prakta“¹⁸⁴ ihre spezifische Teleologie zu erschließen und sie so gleichfalls als in sich selbst vernünftig zu konstituieren.

Überhaupt muß im Lichte der aristotelischen Metaphysik darauf hingewiesen werden, daß Aristoteles die „Gegenstände praktischen Wissens“ nicht als schlechthin „unselbständig“ charakterisiert, sondern zunächst nur im Hinblick auf den „Grund ihrer Bewegung“ von den Naturdingen unterschieden wissen will. Das Prinzip der Bewegung stellt jedoch nur eines von mehreren Konstitutionsprinzipien dar, welches in der Verwirklichung jedes „natürlichen“ wie „praktischen“ Seienden auf Form, Zweck und Materie verwiesen bleibt und keinesfalls isoliert zur Geltung kommen kann. Auch handelt es sich dabei um einen Reflexionsbegriff im Aufbau eines selbständigen (praktischen) Seienden und nicht um die äußere quasi dinghafte Einwirkung eines anderen Seienden. Dieses Begründungsverhältnis läßt sich also nicht durch die Reduktion auf eine äußerliche Wechselwirkung zwischen zwei verschiedenen Seienden aufklären. Geht es doch vielmehr darum, gerade die Eigenständigkeit des „prakton“ - im Zeichen seiner spezifischen Eigenart - zur Geltung zu bringen. Vor allem aber bedeutet das als „Unselbständigkeit“ bezeichnete Merkmal der im praktischen Wissen zur Geltung kommenden Seienden, daß menschliches Handeln und Bewirken - wenngleich es dieses auch teleologisch zu konstituieren gilt - keine verbindliche Grundlage in einer etwaigen ihm vorausliegenden teleologischen Struktur seines naturhaften Substrats findet. Vielmehr wird gerade in Abgrenzung dazu die Grundlegung praktischer „Gegenstände“ von der diesen als selbständigen Naturphänomenen immanenten Teleologie, die in der Naturtheorie zur Geltung kommt, in die vernünftige Entscheidung bzw. - wie erwähnt, engstens damit verknüpft - die durch „Gewöhnung“ erzielte Haltung des handelnden und bewirkenden Menschen verwiesen.

Damit ist menschliche Praxis jedoch keinesfalls zu bloßer Beliebigkeit des Verfügens freigesetzt¹⁸⁵. Diese wäre ja auch nur das abstrakte Gegenbild objektivistischer „Teleologie“, setzte sie diese doch gleichfalls als einzig denkbare Legitimationsgrundlage voraus. Die Deutung der Entscheidungsabhängigkeit der Gegenstände praktischen Wissens als „Veränderlichkeit“ bringt nicht etwa deren Charakter einer abstrakten „Vielheit“ bloßer Faktizität zum Vorschein. Eine solche wäre Aristoteles auch im Bereich prak-

hairesis“ und der Vorgefaßtheit des entsprechenden „Werks“ bzw. „Ziels“ in Wille und „Vorsatz“, doch - im Medium tätiger Entscheidungen - die „Natur“ des Menschen selbst schließlich als „Substanz seiner Praxis“ zum Vorschein kommt. Vgl. Ritter, *Das bürgerliche Leben*, 62 f.

184 Der Begriff des „prakton“ bzw. der „prakta“ findet sich etwa in Met. VI 1, 1025 b 24; E.N. I 1, 1094 a 19; III 5, 1112 a 31; 1112 b 32.

185 Vgl. Höffe, *Praktische Philosophie*, 131.

tischer Philosophie gar nicht begrifflich zugänglich¹⁸⁶. Diese bezieht sich vielmehr immer schon auf einen durchgängigen Horizont „geformter“ menschlicher Handlungswirklichkeit, die durch die Aktualisierung als vernünftig bewährter praktischer Ziele und spezifischer Handlungs- und Lebensformen hervorgebracht wird.

Dies gilt, wie bereits dargestellt, in besonderem Maße für die an überlieferte und zweckhafte Formen gebundene¹⁸⁷ Herstellung eines „Kunstgegenstandes“, in welchen schließlich, ungeachtet der notwendigen Vorgefaßtheit seines *konkret* formgebenden, nämlich auch situations- und mittelgerechten, Entwurfs in der „prohairesis“ des Herstellenden, alle Teleologie des Tätigseins einmündet und damit ihr spezifisches „Werk“ als ihren „Zweck“ „außer“¹⁸⁸ sich hat¹⁸⁹.

Was die ebenfalls dem „Wissensgebiet“ der „prakta“ zuzurechnende sittliche „Praxis“ angeht, muß zwar die Naturanalogie hinsichtlich der Hervorbringung eines „abgetrennt“ einzelnen, form- und zweckgebundenen Seienden zurücktreten. Doch ist im selben Maße die die Heranziehung eines der Naturteleologie entstammenden Substanzbegriffs distanzierende ontologische Entkoppelung der Ursprünglichkeit von „Form“ und „Zweck“ insofern hinfällig, als das praktisch-sittliche Tätigsein „selber das Ziel des Handelns“¹⁹⁰ darstellt und um „seiner selbst willen“¹⁹¹ erstrebt wird. Was die von Aristoteleskritikern vielbemühte Kennzeichnung der „prakta“ als jene „Dinge“ betrifft, „die sich so oder anders verhalten können“ bzw. als das, „was durch uns geschieht, aber nicht immer in derselben Weise“¹⁹², so ist damit vorrangig das engere Bezugsfeld der

186 Dem steht nicht zuletzt die von *Maurer*, a. a. O., 129 ff., - freilich in kritischer Weise - herausgestellte und der „Heteronomie“ verdächtige mangelnde Transzendierbarkeit konkreter Lebensordnungen entgegen.

187 Zur gegenüber dem Handlungswissen gesteigerten Bestimmtheit des „Eidos“ eines herzustellenden Gegenstands, „und zwar durch den Gebrauch für den (er) bestimmt ist“, vgl. *Gadamer*, *Wahrheit*, 300. S. auch die diesbezügliche - die Entscheidung ausblendende - Naturanalogie der Künste in *Phys.* II 8, 199 b 26 ff. S. dazu bereits o., Teil 1, I 3; II 1.

188 E.N. I 1, 1094 a 17.

189 Gerade wegen des allein zweckhaften Charakters des Artefaktes selbst als des finalen Resultats der Tätigkeit und nicht nur wegen seiner „Vorgeformtheit“ in der prohairesis des Menschen vermögen „im Machen“, so *Spaemann/Löw*, a. a. O., 62 f., „Zweck- und Formursache auseinander(zutreten)“.

190 E.N. I 1, 1094 a 16 f.

191 Vgl. E.N. I 1, 1094 a 18 - 22.

192 Diese Formulierung findet sich hier gerade im Kontext der zentralen Erörterung und Abgrenzung des Einsatzgebiets der „Überlegung“, wie sie jeder Entscheidung notwendig vorangeht. S. dazu E.N. III 5, 1113 a 9 ff.; vgl. *Höffe*, *Praktische Philosophie*, 131 ff. Die an dieser Stelle auch gebrauchte Charakteristik „was in unserer Gewalt steht“ ist wohl sachlich austauschbar mit der zu erörternden Wendung, die die sogenannte „Veränderlichkeit“ der „prakta“ kennzeichnen soll. Diese findet sich vor allem in E.N. VI, Kap. 2 u. 3, in denen die den verschiedenen „vernunftbegabten“ „Seelenteilen“ eigentümlichen Leistungen und „Tugenden“ erörtert werden. Dabei werden die Dinge, „die sich so und anders verhalten können“, dem sogenannten „berechnenden“ oder

„prohairesis“¹⁹³, der „überlegenden“ Entscheidung, umrissen. Es sind jedoch noch nicht die rationalen Grundlagen menschlichen Handelns erschöpft. Vielmehr bleibt jene hinsichtlich der Leitung vernünftiger Praxis im Zeichen des in charakteristischer Weise nicht „zwecksetzenden“¹⁹⁴ Stellenwerts der aristotelischen „Entscheidung“ auf die Verfolgung vernünftiger Ziele im „Willen“ bzw. „Streben“ sowie auf deren „Vorausgesetztheit“ in einer - gegenüber der einzelnen Handlung - relativ konstanten¹⁹⁵ sittlichen Tugend¹⁹⁶ und gemeinschaftlichem Polisethos verwiesen.

Desgleichen erscheint die Folgerung haltlos, daß sich bei Aristoteles „die vermittelnde Instanz, die Vernunft, in eine theoretische und eine geringer geschätzte praktische Seite“ „spalte“, wie dies *Maurer* in seiner Kritik an der aristotelischen Zurückweisung des universalen „transzendentalpolitischen“¹⁹⁷ Begründungsanspruchs Platons formuliert¹⁹⁸. Durch die Distanzierung von einem unmittelbar theoretischen Fundament politischer Praxis falle jener hinter den praktischen Ertrag der Ideenlehre zurück, der radikalen transzendentalen Kritik Platons als einer „Kunst der Umlenkung“¹⁹⁹ gegenüber der steten Bedrohtheit sittlichen Herkommens und konkreter politischer Institutionen durch ihre Verfallenheit an bloß partikuläre Interessen. Auf dem Wege dieser Loslösung von der fundamentalen transzendentalen Institutionenkritik Platons - die freilich eine Kon-

„überlegenden“ Teil zugeordnet, der folglich sachlich auf den - bereits in E.N. III 5 charakterisierten - Anwendungsbereich der „prohairesis“ verwiesen ist. Die zugehörige „Tugend“ bildet die „phronesis“, welche als einzig praktisch relevante „Verstandestugend“ begriffen wird, während die die praktischen „Ziele“ gewährleistenden „sittlichen“ Tugenden primär als „Haltungen“ des „Willens“ bzw. „Strebens“ gedeutet werden.

193 Zur strukturellen Gliederung des aristotelischen Handlungskonzepts nach - aufeinander freilich integrativ bezogener - „prohairesis“ (Entscheidung) und „boulesis“ (Wille) sowie zur dieser Unterscheidung - in der Ergänzung von „Tüchtigkeit“ hinsichtlich der Verfolgung sittlicher Ziele und vernünftigen „Mittelerwägungen“ - folgenden Differenzierung des rationalen Fundaments sittlicher Praxis, dies schließlich vor dem Hintergrund der wechselseitigen Verwiesenheit von „arete ethike“ und „phronesis“, s. ausführlicher u., Teil 2, II 2. Zum Zwecke einer anschaulicheren Konfrontation mit seiner thomasischen Rezeption und Umformung, in deren weiteren Differenzierungen auch ein gegenüber Aristoteles verändertes Praxis- und Freiheitsverständnis verortet werden soll, wird diese Thematik überwiegend in Teil 2 dargestellt. S. weiters grundlegend dazu *Gadamer*, Wahrheit, 303 ff.; *Höffe*, Praktische Philosophie, 126 ff.; vgl. prägnant E.N. III 5, 1113 a 9 ff.

194 Vgl. *Höffe*, Praktische Philosophie, 133 ff., *H. Krämer*, Integrative Ethik, Frankfurt/Main 1992, 9 ff.

195 Vgl. *Höffe*, Praktische Philosophie, 143 ff.

196 Zum seinerseits auf tätige Übung und „überlegte“, „freiwillige“ Entscheidung verwiesenen Ursprung praktischer Tüchtigkeit vgl. E.N. II 1, 1103 a 14 - 1103 b 25; 3, 1105 a 28 - 1105 b 18; III 7, 1113 b 3 ff.; III 7, 1114 a 6 ff.; s. auch u., Teil 1, III 1, 2; vgl. auch o., Teil 1, II 2.

197 *Maurer*, a. a. O., 111.

198 Vgl. *ders.*, a. a. O., 127.

199 *Platon*, Politeia VII 4, 518 d; vgl. *Maurer*, a. a. O., 105.

sequenz seines den Gesamtaufbau der Philosophie bestimmenden und von Platon abweichenden teleologischen Konzepts darstellt - sei Aristoteles in ethischen Begründungsfragen in eine unkritische Heteronomie und einen unreflektierten „Institutionenpositivismus“²⁰⁰ abgeglitten²⁰¹. So sei etwa nach *Verdroß-Droßberg* in der Konzeption des Aristoteles „der Glaube an eine Erneuerung der Polis aus dem Geiste der Philosophie ... gänzlich verschwunden. Die Politik wander(e) nun ihre eigenen Wege, während sich die Philosophie in das Reich der reinen Betrachtung zurückzieh(e)“²⁰². Die Politik sei dadurch der bloßen Beliebigkeit anheimgegeben. Es sei der Preis solcher Entzweiung²⁰³, daß durch diesen „Dualismus“ „die sokratisch-platonische Einheit der Tugend, die die Neubegründung der Polis aus der vernünftigen Einheit von Gesinnung und (politischem) Handeln intendiere, wie zwischen den Mühlsteinen der Realität zerrieben“²⁰⁴ worden sei²⁰⁵.

Bei aller grundsätzlichen Anerkennung des hervorragenden Stellenwerts der „ersten“ Philosophie auch durch Aristoteles und seiner der platonischen Tradition weiterhin verhafteten Wertschätzung des theoretischen Lebens als der „obersten Form menschlichen Wirkens“²⁰⁶, welches das praktisch-bürgerliche Dasein grundsätzlich an Glücksmöglichkeit überbiete²⁰⁷, soll durch die sogenannte „Pragmatientrennung“ jedoch kaum ein Vorrang an Wissenschaftlichkeit der theoretischen Philosophie, etwa auch der Physik²⁰⁸, zum Ausdruck gebracht werden. Zwar führt in der Tat kein Weg unmittelbarer systematischer Ableitung von den betrachtenden zu den praktischen Wissenschaften²⁰⁹. Doch haben beide an denselben bzw. analogen Konstitutionsprinzipien bzw. Reflexionsbegriffen im Gesamtaufbau der aristotelischen Philosophie Anteil²¹⁰, denen gleichwohl keine selbständige Realität von gewissermaßen bloß „an sich“ Seienden eignet und die vorrangig in der „Physik“ sowie in den Büchern der „Metaphysik“ erörtert werden. Weiters läßt sich die skizzierte differenzierte Verhältnisbestimmung von Metaphysik

200 *Maurer*, a. a. O., 131.

201 Vgl. *Maurer*, a. a. O., 120 ff, 128 ff.

202 *A. Verdroß-Droßberg*, Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie, Wien 1946, 122.

203 Vgl. hierzu auch *Jaeger*, Aristoteles, 288 ff.

204 *Maurer*, a. a. O., 116.

205 S. auch *W. Jaeger*, Paideia. Die Formung des griechischen Menschen, Bd. 2, Berlin 1944, 112.

206 *Bien*, Grundlegung, 144.

207 Vgl. E.N. X 7, 1177 a 12 - 1178 a 8.

208 Diese Meinung vertritt offensichtlich auch *Bien*, Grundlegung, 144.

209 Soweit ist *Riedel*, Politik, 64 f., unbedingt zuzustimmen; vgl. auch *Bien*, Grundlegung, 124 ff.

210 Zur Anwendbarkeit des metaphysischen Wesensbegriffs auf Praxis und Politik vgl. *Kamp*, a. a. O., 48 ff.; kritisch hierzu *Riedel*, Politik, 63 ff.; zur Analogie in der Prinzipienlehre s. jedoch *ders.*, Politik, 65 ff.

und Ethik bzw. Politik kaum einfachhin im Sinne eines Gefälles des wissenschaftlichen Anspruchs von den theoretischen zu den praktischen Wissenschaften, noch gleichsam als Akt der Selbstbescheidung praktischer Vernunft angesichts deren „Überforderung“ durch das platonische Unbedingtheitsgebot deuten. Vielmehr kann sie allererst auf diesem Wege in Anerkennung ihres spezifischen - gleichfalls teleologisch fundierten - Vernunftanspruchs in ihr Recht eingesetzt werden. Im Medium einer „gegenständlich“-ontologisch verfaßten Unterscheidung soll im Gegenteil gerade der selbständige Wissenschaftscharakter vernünftiger menschlicher Praxis zur Geltung gebracht werden.

Überhaupt handelt es sich bei der Bestimmung des „prakton“ im Rahmen der sogenannten Pragmatientrennung wohl um keine im herkömmlichen Verständnis „gegenständliche“ Ausgrenzung. Trotz des Ausgangs von unterschiedlichen Gattungen von „Dingen“ sind damit keine primär „materiellen“ Trennungslinien gekennzeichnet, die eine objektivistische Aufteilung der Wirklichkeit mit sich brächten. Ist doch jedes Seiende, sei es ein von Natur hervorgebrachtes oder vom Menschen bewirktes, immer auch durch seine spezifische „Form“ konstituiert, welche nicht erst einem unabhängig von ihr zuhandenen „Gegenstand“ nachträglich anhaftet und welche auf ein je spezifisches „hypokeimenon“ verwiesen ist. Demgemäß könnte eine „bloße“, d.h. formlose, Gegenständlichkeit gar nicht in sich selbst differenziert gedacht werden. Trotz der „ontologisch“ konzipierten Verhältnisbestimmung von praktischer und theoretischer Vernunft handelt es sich dabei nicht um zwei grundsätzlich „nebeneinander“ existierende „Gegenstandsbereiche“, deren Abgrenzung nach dinglich isolierenden Gesichtspunkten bloßer Kontingenz erfolgen könnte.

So sind etwa die „von Natur aus Seienden“ zweifellos nicht aus dem Raum der Verwirklichung menschlicher Tätigkeit ausgeschlossen. Aus der Perspektive praktischer Vernunft kommen sie jedoch nur als deren spezifisches hypokeimenon in den Blick, also insofern, als sich darin die konkrete Möglichkeit zur Verwirklichung *praktischer* Zwecke bietet²¹¹. Im Hinblick auf die vernünftigen Zwecke des handelnden und bewirkenden Menschen entstammt der „Grund der Bewegung“ auch nicht den Dingen selbst, mögen sie auch in der Entfaltung ihrer natürlichen Zwecke der Selbstbewegung der Natur unterworfen sein. Damit sind aber eben nicht eigentlich die „von Natur aus Seien-

211 Vgl. *Bien*, Grundlegung, 109, wonach „die gleichen menschlichen Gegebenheiten ... dadurch jeweils in grundsätzlich anderer Weise gefaßt“ würden, „wenn sie mit den auf die Materie abzielenden Methoden der Naturforschung und wenn sie mit dem das menschliche Interesse beim Handeln, d.h. den Zweck und den Begriff intendierenden topisch-dialektischen Verfahren der praktischen Philosophie, behandelt“ würden. Vgl. hierzu *De anima* I 1, 403 a 25 - b 1. Freilich verläuft die anhand unterschiedlicher „methodischer“ Perspektiven erzielte Trennungslinie nicht zwischen der „Materie“ und dem „Begriff“ eines Seienden, sondern als immer schon *ontologische* Unterscheidung zwischen verschiedenen Zwecken oder Substanzen bzw. den deren Erkenntnis entsprechenden Strebensvollzügen und Haltungen.

den“ selbst „Gegenstand“ menschlicher Entscheidung bzw. Ziel vernünftiger Tätigkeit. Denn diese werden nicht bloß durch ihr - etwa nur mechanisch bewegtes - „materiales“ Substrat konstituiert und begriffen. Dies wäre ja wiederum eine wirklichkeitslose Abstraktion aus aristotelischer Sicht. Sie kommen vielmehr überhaupt nur in der in den „Dingen“ selbst gründenden, auf ihr jeweiliges telos gerichteten Naturbewegung als einem Prozeß der Vermittlung zu sich selbst zur Geltung. Dieser Prozeß der Naturbewegung, d.h. also die Entfaltung eines Seienden im Hinblick auf sein jeweils *natürliches* telos, ist indes kein „Gegenstand“ praktischer Erwägungen. Selbst als „hypokeimenon“ menschlicher Tätigkeiten geraten die „Naturdinge“ ja immer schon im Hinblick auf die konkrete Ermöglichung *sittlichen* Handelns bzw. *kunstgerechten* Herstellens in den Blick. Es handelt sich dabei nicht um ein diesen vorausliegendes, gleichsam in sich selbst bestehendes „neutrales“ Material gleich einem vom aktuellen Ziel des menschlichen Tuns unterschiedenen anderen „Seienden“.

So scheint es, als könnten sich die „von Natur aus Seienden“ und die „Gegenstände“ menschlicher Tätigkeit ihrem „materiellen“ Substrat nach durchaus überschneiden. Keinesfalls jedoch unterliegt die *Naturbewegung* selbst, d.h. die *Entfaltung natürlicher Teleologie*, menschlich-vernünftiger Stellungnahme²¹². Es gibt kein herstellendes Verfügen über Naturdinge als solche, ebensowenig wie diese - gleich den „göttlichen“ Seienden - als Subjekte menschlicher Anerkennung und Kommunikation - d.h. also menschlicher Praxis - zur Geltung kommen²¹³. Vor allem kann natürliche Teleologie auch nicht als deren grundlegender Maßstab herangezogen werden. Dagegen ist in der Bezugnahme auf Naturdinge als „hypokeimenon“ bereits die Konstitution eines anderen - auf menschlicher Tätigkeit beruhenden - und damit ausschließlich praktischer Vernunft unterworfenen „Seienden“ erreicht. Als ermöglichende Voraussetzung menschlicher Tätigkeit eröffnet sich dadurch eben kein Zusammenhang, wie er zwischen zwei kontingenten Seienden bestehen könnte. Vielmehr handelt es sich, sobald der Raum menschlicher Praxis erschlossen ist, bei der in der genannten Weise in die Sphäre der Natur hinausweisenden „Materie“ bereits um ein Reflexionsprinzip im Aufbau eines *praktischen* Seienden.

Aus dieser Sicht erscheint die geschilderte grundlegende Grenzziehung zwischen den „Gegenständen“ theoretischer und praktischer Vernunft nicht notwendig die Konsequenz einer Verdinglichung und reduktionistischen Aufspaltung der Wirklichkeit herbeizuführen. Enthält sie doch niemals auch nur den Bezug zu bloßer Faktizität, sondern folgt der teleologischen Konstitution aller Seienden, die überhaupt nur im Hinblick auf

212 Vgl. E.N. III 5, 1112 b 23 f.

213 Vgl. E.N. VIII 2, 1155 b 8 - 13; Pol. I 2, 1253 a 26 - 29; zum Ausschluß der „Freundschaft mit Gott“ bzw. mit „Unbeseeltem“ aus dem Horizont praktischer Philosophie vgl. M.M. II 11, 1208 b 26 ff.; vgl. dazu *Bien*, Grundlegung, 95 ff.

ihr spezifisches telos - oder in Relation dazu - begriffen werden können. Trotz dieser Distanz und systematischen Differenz gegenüber einer „vergegenständlichenden“ Wirkung der sogenannten „Pragmatientrennung“ verlangt die Grundlegung des eigenständigen Anspruchs praktischer Vernunft bei Aristoteles doch nach einer spezifisch *ontologischen* Fundierung, die gerade durch die teleologische Struktur aller Wirklichkeit ermöglicht wie gefordert ist. Diese ist einerseits durch die Abwesenheit des Begriffs einer - immer schon vom handelnden und erkennenden Subjekt unterschiedenen, dessen vernünftige Aneignung allererst und stets neu einfordernden - widerständigen „Gegenständlichkeit“ und damit seiner Freiheit immer auch entgegenstehenden „Objektivität“ gekennzeichnet. Dem entspricht andererseits der geschichtlich noch ausstehende Rückgang des Denkens auf die vermittelnd-konstitutiven Bedingungen „gegenständlicher“ Erkenntnis im Subjekt selbst. Menschliche Praxis kann ihr Fundament daher noch nicht - in der Rückwendung auf sich selbst - in Prinzipien finden, die durch die Selbstreflexion des Denkens und Handelns erschlossen werden. Vielmehr verlangt deren „eigenständiger“ Vernunftanspruch nach einer Grundlegung im Horizont der Konstitution der menschlichem Handeln unterworfenen „Dinge“ selbst - d.h. also hinsichtlich deren spezifischer von aller kosmologischen und naturhaften Finalität solcherart geschiedenen „teleologischen“ Struktur. Stellt es doch geradezu das leitende systematische Anliegen aristotelischer Teleologie dar, unter der Voraussetzung einer vorgängigen Verknüpfung von Wirklichkeit und Vernünftigkeit jedes Seiende - also auch die „prakta“ - in seiner je spezifischen Eigenart zur Geltung zu bringen und in sich selbst zu gründen. Im Rahmen dieses Konzepts geht auch die Grundlegung praktischer Vernünftigkeit nicht etwa aus der spezifischen methodischen Perspektive stellungnehmender Subjektivität hervor, sondern erfordert - neben der besonderen Gewichtung tätiger „Entscheidung“ und davon abhängiger konsolidierter Tugend - auch eine kategoriale Unterscheidung und Trennung der praktischen „Dinge“ selbst gegenüber den „ewigen“ und den Dingen der Natur.

Dabei gilt es zu berücksichtigen, daß im weiteren Horizont eines antiken Zugangs zur Wirklichkeit überhaupt sowie des daraus hervorgehenden „Methodenverständnisses“ keine dem neuzeitlichen Denken entsprechende prinzipielle Differenz zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis einerseits und einer vom erkennenden Subjekt verschiedenen - dessen Vernunfttätigkeit als ein „Fremdes“ vorausliegenden - „Objekthaftigkeit“ andererseits aufscheint²¹⁴. Vielmehr bedeutet Erkennen auch schon immer ein reflektierendes

214 Vgl. Met. XII 9, 1074 b 38 - 1075 a 5; s. jedoch zuvor Met. XII 9, 1074 b 15 - 1074 b 38, ausgehend von der Frage nach dem Charakter der Vernunft als „Vermögen“ oder immer schon als „Tätigkeit“.

„Innestehen“ in einer sich als vernünftig erschließenden Wirklichkeit selbst²¹⁵. Ist doch die radikale Ausdifferenzierung *sich selbst* denkender und wollender Subjektivität des Menschen gegenüber einer ihm immer auch zum „Objekt“ gewordenen und allererst durch menschliche Vernunfttätigkeit zu sich selbst vermittelten Welt²¹⁶ ein Spezifikum neuzeitlicher Reflexion. Demgegenüber - aber auch diesseits aller möglichen „Vergegenständlichung“ des Wissens - gehen nach antikem Verständnis Wirklichkeit - als vernünftige Wirklichkeit - und deren Reflexion aus der Perspektive menschlicher Vernunftvermögen in eins. Dies gilt umso mehr, als aus aristotelischer Sicht die - teleologische - Grundlegung eines kontingenten, natürlichen wie „praktischen“, Seienden keinesfalls durch einen über dieses hinausweisenden Bezug zu einem unbedingten theoretischen Fundament, etwa im Rahmen eines universalen Ordnungszusammenhangs, der konkreten Wirklichkeit gegenüber transzendent verbleibender Ideen oder auch zu einer dieses allererst konstituierenden Subjektivität gewonnen ist. Sie wird vielmehr ausschließlich entelechial, d.h. im Prozeß der aktuellen Entfaltung ihres spezifischen Wesens selbst, hervorgebracht und ist auch auf diesen immer schon verwiesen.

In gesteigertem Maße beansprucht dies die praktische Vernunft²¹⁷, die ja im Gegensatz zur betrachtenden „episteme“ ein Wissen darstellt, welches unmittelbar „das Tun leiten (soll)“²¹⁸ und im Falle des sittlichen Wissens auch keinesfalls einfachhin erlernbar ist²¹⁹. Demgemäß reflektiert und argumentiert auch praktische Vernunft notwendig aus der Mitte menschlichen kommunikativen Handelns und menschlicher Haltungen. Sie verhält sich diesen gegenüber niemals bloß „betrachtend“, sondern steht als „handelnde“ Wissenschaft - und reflektierende Praxis - stets unter der Anforderung, rationale Grundlagen für menschliches Tätigsein zu ermitteln - um damit schließlich auch das spezifische telos des Menschen „als Menschen“ zur Geltung zu bringen.

215 Vgl. Maurer, a. a. O., 154. Dieser charakterisiert antike „Wissenschaft“ - platonische wie aristotelische Konzeptionen wohl in gleicher Weise betreffend - als „vertrauensvolles Innestehen in einer menschlichen Zwecken entgegenkommenden Teleologie“.

216 Zum „nicht-relational(en)“ Charakter des aristotelischen Substanz-Begriffs, insbesondere auch hinsichtlich des „erkennenden Subjekt(s)“, als Gegenstand der aristotelischen Metaphysik s. Hafemann, a. a. O., 27.

217 Hinsichtlich des „hervorbringenden“ Wissens s. Met. XII 9, 1074 b 38 - 1075 a 2.

218 Gadamer, Wahrheit, 298.

219 Vgl. Gadamer, Wahrheit, 297.

4. Die Unterscheidung von „*techne*“ und „*praxis*“. Zur Ausdifferenzierung des „*Werkes des Menschen als Menschen*“

Die solcherart in Unabhängigkeit von den betrachtenden Wissenschaften konstituierte Reflexion auf Kriterien praktischer Vernunft begreift zunächst sowohl die „bewirkenden“ als auch die „handelnden“ Wissenschaften unter sich. Praxis und *techne* sind folglich ihrer Fundierung nach einem unmittelbaren Theoriezusammenhang gleichermaßen entzogen²²⁰.

Aristoteles eröffnet seine Erörterung der Frage nach dem spezifischen Gut menschlicher Tätigkeiten am Modell der pluralen, von der theoretischen *episteme* unabhängigen, auf je spezifische Ziele gerichteten Künste. Handelt es sich dabei doch in besonders „exemplarischer Weise“²²¹ um die „Leitung eines (- konkreten -) Tuns durch ein Wissen“²²², nämlich durch die „Kunstfertigkeit, das Wissen des Handwerkers, der Bestimmtes herzustellen weiß“²²³.

Wenngleich gerade Aristoteles die Künste einerseits endgültig von bis dahin in der Antike traditionell wirksamen Tendenzen ihrer gesellschaftlichen Diskreditierung²²⁴ befreit sowie die überlieferte Zurückstufung und Polarität des dem herstellenden Hervorbringen eigentümlichen Rationalitätsanspruchs gegenüber dem ontologischen Gewicht, ja kritischen Gehalt, natürlicher Formen und der überlegenen Plausibilität ihrer zweckgerichteten Entstehungsprozesse zurückdrängt, dient ihm die „*techne*“ selbst doch niemals als Modell politischer Vernunft. Er distanziert sich dadurch andererseits auch von der sokratisch-platonischen Konzeption der *politeia* als einem „politische(m) Kunstwerk“²²⁵, welche ihren Bezugspunkt freilich in einem umfassenden, „Kunst“ und „Herstellen“ zunächst undifferenziert in den Blick bringenden, antiken Verständnis von „*techne*“ findet²²⁶. Die platonische Reklamierung einer leitenden „*techne politike*“ als Grundlage der *polis* steht indes vor dem Hintergrund seiner radikalen Kritik an den herkömmlichen „darstellenden“ - und solcherart „täuschenden“ - Künsten, welche im Ge-

220 Vgl. Met. VI 1, 1025 b 21 ff.; E.N. I 1, 1094 a 16 - 18; *Bien*, Grundlegung, 125 f. Dieser Zuordnung steht auch die Bezeichnung als „(techne) *epistem(e)*“, etwa in E.N. I 1, 1094 a 18 u. Met. XII 9, 1075 a 1, nicht entgegen. S. auch Met. VI 1, 1025 b 21 f.; 25 f. Vgl. hierzu *Bien*, Grundlegung, 125, Anm. 1.

221 *Gadamer*, Wahrheit, 298.

222 Ebda.

223 Ebda.

224 Einen Überblick über den sozialen Stellenwert und die philosophische Bewertung der „*technai*“ vermittelt A. Müller, Artikel „Kunst, Kunstwerk I, Der Kunstbegriff in der Antike“, in: *Ritter/Gründer*, Historisches Wörterbuch, Darmstadt 1976, Bd. 4, 1357 ff.

225 Vgl. *Maurer*, a. a. O., 280 ff.

226 Vgl. ebda.

gensatz auch zur „Nachbildung“ eines erkannten eidos im Vorgang handwerklichen Herstellens²²⁷ nicht am „wahrhaft (S)eienden“²²⁸ orientiert seien, sondern „Trugbilder“²²⁹ hervorbrächten und deswegen gar aus dem Horizont der Verwirklichung des Tugendstaates auszuschließen seien²³⁰. Von den „technai“ insgesamt unterscheidet sich jedoch der „Hinausblick“²³¹ auf die Idee des Guten durch seinen - auf die sittliche Verantwortung des je einzelnen verweisenden²³² - „Transzendenzcharakter“²³³. Dies bedeutet, daß er sich dem Stellenwert eines „allgemein anerkannten“²³⁴ lehrbar-verfügbaren „Sachwissens“ entzieht, wie es in den handwerklichen Künsten in exemplarischer Weise repräsentiert ist²³⁵, und insoferne in sokratischer Tradition an seinem Charakter des „Nichtwissens“ festhält. Ungeachtet auch der kritischen Haltung Platons zum sophistischen „paideia“-Ideal der „technischen“ Perfektionierung des Sittlichen²³⁶ im Spannungsfeld von kritischer Distanzierung überkommener Konvention und bloßer politischer Rhetorik²³⁷ bedienen sich die platonischen Dialoge gleichwohl „mit Selbstverständlichkeit“ des „Maßstab(s) der Technai“²³⁸. Dieser weist der platonischen Dialektik eine der einzelnen sittlichen Einsicht zuhilfekommende, diese jedoch in ihrem positiven Entscheidungscharakter stets auch überholende, maieutische Funktion als einer „Hebammenkunst“²³⁹ zu, die der argumentativen „Entbindung“²⁴⁰ einer keineswegs schon

227 Vgl. *Platon*, *Politeia* X 2, 597 a - e.

228 *Platon*, *Politeia* X 2, 597 d.

229 *Maurer*, a. a. O., 274. Vgl. *Platon*, *Politeia* X 2, 598 b; 3, 599 a. In der herangezogenen *Schleiermacher*-Übersetzung wird der griechische Begriff „phantasmata“ mit „Schattenbilder“ wiedergegeben.

230 Vgl. *Platon*, *Politeia* X 1, 595 a - c.

231 *Gadamer*, *Die Idee des Guten*, 19. Vgl. *Platon*, *Phaidon*, 66 a ff.

232 Vgl. *Gadamer*, *Die Idee des Guten*, 28 ff. Danach unterscheidet sich „die Frage des Guten“ „im persönlichen wie im gesellschaftlichen und politischen Leben“ dadurch, daß es „kein Fachwissen (gebe) und keinen Fachmann und ... doch ein jeder ein Urteil zu haben beanspruchen (müsse)“.

233 Zur Ausrichtung der platonischen „Dialektik“ auf sittliche Unbedingtheit in der stetigen Überbietung konkreter Sitte und aller bekannten Überzeugungen - im Gegensatz insbesondere zu deren etwaiger Deutung als von eigennützigen Zwecken angetriebener bloßer Rhetorik - vgl. *Gadamer*, *Die Idee des Guten*, 18 ff.; 25 ff.; vgl. auch *H.-G. Gadamer*, *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos*, Hamburg 1983 (Neudruck der Auflage 1931), 14 ff.

234 *Gadamer*, *Die Idee des Guten*, 18.

235 Vgl. ebda.

236 Vgl. dazu *Gadamer*, *Die Idee des Guten*, 28 ff.

237 Zur Kritik an letzterer vgl. *Platon*, *Protagoras*, 318 d; zur Optimierung partikulärer Interessen als dem eigentlichen Ziel eines „technischen“ Begriffs von Sittlichkeit vgl. auch *ders.*, *Politeia* VI 7, 493 a ff.

238 *Gadamer*, *Die Idee des Guten* 25.

239 *Platon*, *Theaitet*, 150 a ff.

240 Vgl. ebda.

naturwüchsig zuhandenen reflektierten Sittlichkeit dient und auf die Abhebung *begründeten* Wissens gegenüber der bloßen „Meinung“ abzielt²⁴¹.

Gerade der alle konkreten Verhaltensmuster und Entscheidungen immer auch überschreitende und in Frage stellende Charakter der Idee des Guten befördert freilich auch die zentrale Gewichtung der kunstgerechten Offenlegung menschlichen Scheinwissens und der sittlichen Aufklärung defizienter „Vormeinungen“²⁴² in der platonischen Ethik und Politik. Die Radikalisierung des sittlich Guten, die auf die Unbedingtheit praktischer Tugend in der Abkehr von allgemein vorfindlichen Handlungsformen bürgerlicher Sitte und der Plausibilität eingeübten Ethos zielt, findet ihre Entsprechung im homologen Aufbau des „besten Staates“, der sich in einer als unmittelbare sittliche Aufklärung verstandenen und in gleichsam personalisierter Weise den „Philosophen“ zugewiesenen Leitungsfunktion niederschlägt. Vorrangig an die „Philosophenherrscher“ - und nicht etwa in gleicher Weise an alle freien Bürger - adressiert²⁴³, setzt die politikbegründende Erkenntnis der Idee des Guten jedoch - gerade ob ihres universal-unbedingten Anspruchs - eine gleichsam pädagogische Akzentsetzung in der institutionellen Gewährleistung politischer Sittlichkeit frei, in der wohl beide aufeinander bezogenen Aspekte in der Bandbreite des Bedeutungsgehalts „technischer“ Rationalität aufscheinen²⁴⁴.

Aus aristotelischer Sicht muß das Kunstwissen dagegen wohl gerade im Gefolge der Verselbständigung der gesamten praktischen Philosophie gegenüber der Metaphysik auch hinter dem eigentlich sittlichen Wissen zurücktreten. Erst durch die Loslösung aus einem universalen, unmittelbar theoriebestimmten Begründungszusammenhang²⁴⁵ und aus der Perspektive eines in sich selbst zu gründenden vernünftigen Tuns des Menschen eröffnet sich auch zuallererst die Frage nach dem spezifisch „menschlichen Gut“, welches die Ziele der verschiedenen Künste notwendig überschreitet, diese daher in ihrem

241 Zur Funktion der Idee des Guten als „Prinzip“ - und nicht bloß als abzubildendes „eidos“ - s. *Gadamer*, *Die Idee des Guten*, 20 ff. Diesem Stellenwert entspricht wohl auch ihr Vergleich mit dem allererst die Erkennbarkeit von Seienden gewährenden Sonnenlicht. S. zu letzterem Platon, *Politeia* VII 1, 514 a - 3, 518 b.

242 *Gadamer*, *Die Idee des Guten*, 29.

243 Vgl. *Platon*, *Politeia* V 17, 473 b ff. Der Aufbau der „homologen“ platonischen Poliskonzeption und der Stellenwert der von ihm eingeforderten Philosophenherrschaft kann hier nicht näher ausgeführt werden. Zu ihrer ausführlicheren und differenzierteren Darstellung vgl. etwa *Maurer*, a. a. O., 24 ff.; 86 ff.; 157 f.; vgl. auch *E. Zeller*, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II. Teil, I. Abt., *Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie*, Leipzig 1922⁵, 843 ff.; 898 ff.

244 Zum „ethisch-pädagogisch(en)“ Stellenwert der „Verdoppelung der Realität durch die Kunst“ vgl. *Maurer*, a. a. O., 278 ff.

245 Zur „vermittlungslosen Identifikation von Theorie und Praxis“ bei Platon vgl. *Bien*, *Grundlegung*, 163 ff.; vgl. dazu auch *Krämer*, *Arete*, 537 ff.

Zusammenhang zu fundieren vermag und gleichwohl selbst dem Tun des Menschen konkret zugänglich ist²⁴⁶.

Bildet indes - wie bei Platon - ein universales, nur theoretischer „Schau“ letztendlich zugängliches „Gutes“ selbst die Grundlage der Politik, welches auch das telos des Menschen mitumfaßt und sein Handeln unmittelbar beansprucht, so ist dieses in der Folge nur nach einem „arbeitsteiligen“ Modell ständisch-hierarchisierter Ziele menschlichen Selbstvollzugs zugänglich²⁴⁷. Es verschwindet freilich in dieser durch eine unmittelbar theoriebestimmte Einheit gekennzeichneten Politikkonzeption das Subjekt politischen Handelns zwischen der - den Philosophen vorbehaltenen - Schau des Ewigen einerseits und der Verfolgung - diesem vermittlungslos untergeordneter - natürlicher Zwecke sowie der Bereitstellung ökonomisch-strategischer Bedingungen durch die „Wächter“ und „Ernährer“ andererseits. Die Stelle einer auf praktische Entscheidungen ausgerichteten allgemeinen sittlichen Vernunft nimmt in diesem Konzept die Perfektionierung erlernbarer, durch ein jeweils spezielles eidos geprägter, als solche aber partikulär verbleibender Standestugenden ein. Damit tendiert der vermittlungslos Theorie und Praxis sowie Ethik und Politik ineinssetzende „Tugendstaat“, der sich wesentlich auf Erziehung anstelle der spontanen sittlichen Einsicht und praktischen Entscheidung gründet, jedoch zu einem eher am kunstgerechten „Herstellen“ orientierten Konzept politischer Legitimation.

Zwar kommt dem „Modell der Techne“, so *Gadamer*, „zumindest im politischen Bereich eine eminent kritische Funktion“ zu, „indem es die Haltlosigkeit dessen (aufzudecken)“ vermag, „was man als die Kunst der Politik bezeichnet und worin sich jeder, der Politik treibt, also jeder Bürger, schon bewandert meint.“²⁴⁸ In seiner radikalen ethischen Kritik an jeder, immer schon durch das Überhandnehmen partikulärer Interessen in ihrer ursprünglichen sittlichen Bedeutung verzerrten Praxis des Menschen, die es demnach stets auf ein ihr gegenüber unverfügbares „eidos“ hin erinnernd zu überschreiten gelte, bleibt indes auch kaum Raum für die eigentlich sittliche Entscheidung²⁴⁹. Insbesondere wird die an diese herangetragene Anforderung je konkreter Vermittlungs-

246 Vgl. E.N. I 1, 1094 a 18 - 1094 b 10. Zur diesbezüglichen Ausrichtung der „phronesis“ vgl. E.N. VI 8, 1141 b 8 - 14; vgl. insbes. *Bien*, Grundlegung, 73 ff., 108; vgl. auch *Ritter*, Grundlegung, 191 ff.

247 Zum arbeitsteiligen Aufbau der Politik nach Maßgabe unterschiedener kooperativer Künste in ihrem „Verweisungszusammenhang“ untereinander bis hin zur sie letztlich integrierenden „techne politike“ vgl. *Maurer*, a. a. O., 86 ff.; s. auch *Zeller*, a. a. O., II, 2, 898 ff.

248 *Gadamer*, Wahrheit, 298.

249 Zum Umschlag der „Pädagogisierung“ und „Moralisierung des Politischen“ in „eine Politisierung und Negation des Ethischen“, die sich wohl auch ihrerseits in institutionellen Konsequenzen bemerkbar macht, vgl. *Bien*, Grundlegung, 247 ff.

leistungen bzw. die Positivität politischer Institutionen als solche tendenziell ins Uneigentliche abgedrängt. Damit sind diese freilich letztlich doch einer rational differenzierenden Kritik entzogen. Der Anspruch einer theoretischen Fundierung alles Seienden in einer diesem gegenüber jeweils schlechthin uneinholbaren Idee, wirkt weiters auch allen Unterscheidungen in der Struktur bzw. den jeweils eigentümlichen Zielen menschlicher Tätigkeiten nivellierend entgegen.

Der vermittlungslose Tugend- und Erziehungsstaat trägt so die Tendenz in sich, in eine gleichsam „technokratische“²⁵⁰ Totalisierung des Politischen²⁵¹ und damit in die Instrumentalisierung und Mediatisierung aller menschlichen Vollzüge umzuschlagen. Solange menschliche Praxis als bloßes Vollzugsinstrument theoretischer Wissenschaft zugeordnet wird²⁵², also keinen Vernunftgrund in sich selbst aufsucht, kommt auch eine Differenzierung zwischen - erlernbarem - technischem Wissen und jener Vernunftfeinsicht, die die freie sittliche Entscheidung zu leiten vermag, gar nicht erst zur Sprache.

Demnach ist die grundlegende „sachliche“ Ausgliederung der gesamten praktischen Philosophie bei Aristoteles - der „bewirkenden“ wie der „handelnden“ Wissenschaften - eine unabdingbare Voraussetzung, um innerhalb der im weiteren Sinn durch praktische Vernunft geleiteten Tätigkeiten des Menschen strukturelle Differenzen aufzuweisen sowie den Primat der „Praxis“ gegenüber den „technai“ zur Geltung zu bringen. Es stellt nach *Gadamer* das bedeutsamste Verdienst des Aristoteles dar, neben der Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft innerhalb letzterer als erster eine hinreichende Verhältnisbestimmung des „sittlichen“ gegenüber dem „technischen“ Wissen geleistet zu haben²⁵³.

Diese erlaubt es ihm auch, vor dem Hintergrund entwickelter arbeitsteiliger Einzelkünste²⁵⁴ und einer Vielfalt in der Ausübung verschiedener Handwerke jeweils hervorgebrachter Werke auf das spezifische „Werk“²⁵⁵ des Menschen „als Menschen“²⁵⁶ zu reflektieren. Die Bezeichnung als „Werk“ soll die gesuchte Tätigkeit freilich keineswegs unter die „technai“ einordnen, sondern bringt vielmehr das Bemühen des Aristoteles zum Ausdruck, im Ausgang von deren begrifflicher Bestimmung und deren Stellenwert gerade in der von diesen offengelassenen Frage nach dem tätigen Wesensvollzug *des*

250 Zur platonischen Konstruktion der polis als „Technokratie“ im Hinblick auf sein Modell „rationale(r) Herrschaftsbegründung“ vgl. *Maurer*, a. a. O., 86 ff.

251 Vgl. *Bien*, Grundlegung, 247 ff.

252 Vgl. *Bien*, Grundlegung, 167 ff.

253 Vgl. *Gadamer*, Wahrheit, 299 ff.

254 Vgl. *Ritter*, Das bürgerliche Leben, 78 ff.

255 Vgl. E.N. I 6, 1097 b 24 - 33.

256 *Bien*, Grundlegung, 56.

*Menschen selbst*²⁵⁷ jedwedes Ziel in Form eines „Herzstellenden“ zu überschreiten. Im Gegensatz zum Verhältnis eines Handwerkers zu seinem Werk vermag der Mensch sich im Rahmen der ihm „als Menschen“ eigentümlichen Tätigkeit nicht - etwa sein „eidos“ abbildend - selbst „herzustellen“²⁵⁸. Im Rahmen aristotelischer Wirklichkeitskonstitution - die im Bereich aller endlichen Seienden ihren systematischen Ort in der Entfaltung eines konkreten zielgerichteten Strebens hat - bedarf es daher vielmehr einer menschlichen Tätigkeit, die ihren Zweck in sich selbst trägt²⁵⁹ - und weder durch die bedingende Unbedingtheit eines transzendenten eidos noch als lineares „sich selbst vergessenes“²⁶⁰ Zustreben auf ein einmal geschaffenes Werk außer sich hat.

Es kommt daher weder ein Begründungsmodell in Betracht, in welchem menschliche Vernunfttätigkeit in schlechthin nicht einholbarer Geschiedenheit von ihrem telos - als einem Unbedingten - verharrt²⁶¹. Diese könnte in ihrer unmittelbaren Bindung wie radikalen Distanz zu den sie allein konstituierenden Ideen weiters nur strukturell nivelliert zur Geltung kommen. Desgleichen kann auch keine Konzeption eines Tuns herangezogen werden, die sich in der Herstellung eines - letztlich vom tätigen Menschen kategorial verschiedenen - Seienden verliert, welchem auch durch seine hinkünftige Funktion im Gebrauch eine gegenüber dem Prozeß des Herstellens selbständige Bedeutung zukommt²⁶². Demgegenüber scheinen sich ein Konzept unmittelbarer Theoriefundierung politischer Institutionen und ein diesem gegenüber „technisch“ strukturiertes Handlungsmodell durchaus komplementär zu verhalten. Kennt doch beides als Begriff menschlichen Selbstvollzugs nur ein „lineares Streben“²⁶³, welches seinen Grund nicht in sich selbst findet.

Soll menschliche Tätigkeit dagegen ihren Vernunftgrund - und damit ihr telos - in sich selbst gewinnen, kann sie nicht mehr in einem „technischen“ Modell ausreichend zu sich selbst vermittelt werden. Erst aufgrund dieser Ablösung von der Idee eines - Praxis und Theorie vermittlungslos identifizierenden - universalen Guten²⁶⁴, demgegen-

257 Zum unabschließbaren „Regreß“-Charakter eines technischen Verweisungs- und Begründungszusammenhangs vgl. E.N. VI 2, 1139 b 1 - 3; VI 5, 1140 b 6; I 1, 1094 a 18 - 22; s. auch E.N. I 1, 1094 a 1 - 3. Vgl. hierzu Höffe, *Praktische Philosophie*, 42 ff.

258 Vgl. Gadamer, *Wahrheit*, 299.

259 Vgl. E.N. I 1, 1094 a 4; 16; 18 ff.; VI 2, 1139 b 3 f.; VI 5, 1140 b 6 f.

260 Höffe, *Praktische Philosophie*, 44.

261 Steht doch auch der Raum der Geschichte noch nicht als Ort einer positiven Verhältnisbestimmung von unbedingtem Anspruch und menschlich kontingenter Praxis zur Verfügung.

262 Vgl. E.N. I 1, 1094 a 4 - 6; 16 - 18; I 5, 1097 a 19 - 20; VI 2, 1139 b 1 - 3. Vgl. Höffe, *Praktische Philosophie*, 43 ff.

263 Höffe, *Praktische Philosophie*, 45.

264 Vgl. *Bien*, *Grundlegung*, 73 ff.

über alles menschliche Streben in die Uneigentlichkeit bloßer Kontingenz zurücktritt, stellt sich die Frage nach dem höchsten Gut menschlicher Tätigkeit - welches durch diese auch selbst hervorgebracht werden kann. Es kommt also nur ein Ziel in Betracht, das einerseits „in der Gewalt“ menschlichen überlegenden und tätigen Strebens liegt und andererseits gleichwohl dieses in seiner - nunmehr freigesetzten - Vielfalt zu begründen vermag²⁶⁵. Damit kann dieses nun nicht mehr in einem bestimmten „Werk“ gesucht werden, welches sich menschlichem Herstellen verdankt, will man nicht in einen unabschließbaren und „sinnlosen Regreß“²⁶⁶ einander hierarchisch „zuliefernder“ Künste geraten²⁶⁷. Innerhalb dieses - eingeübten - Zusammenhangs ihr je spezifisches Werk hervorbringender Künste läßt sich kein „Gut, wonach alles strebt“²⁶⁸, ausmachen²⁶⁹, da jedes durch den ihm eigentümlichen Gebrauch über sich hinausweist. Dagegen bedarf es als höchstes Ziel eines „Gutes“, welches „um seiner selbst willen“²⁷⁰ und „niemals (bloß) um eines anderen willen“²⁷¹, jedoch „das andere um seinetwillen“²⁷², erstrebt wird. Der Begriff eines „höchste(n), dem Menschen durch Handeln erreichbare(n) Gut(es)“²⁷³ läßt sich demnach nicht im Rahmen eines (technisch-)linearen Modells des Strebens gewinnen, wiewohl auch die technē kein beliebig verfügbares Instrumentarium darstellt. Vielmehr gelangt man dazu nur reflexiv²⁷⁴ - im Rückgang auf jenes vernunftgeleitete Streben, welches als „Praxis“ auch Ziel und Zweck seiner selbst - und damit „das Gute in jedem einzelnen Fall“²⁷⁵ - darstellt.

5. Zur Frage nach dem „höchsten Gut“

Dieses höchste Gut, welches auch die Ziele der verschiedenen Künste unter sich begreift, läßt sich zunächst allgemein als „Glückseligkeit“²⁷⁶ ausmachen. Im Ausgang von

265 Vgl. E.N. I 1, 1094 a 1 ff.; 18 - 22; 5, 1097 a 18 - 19; 6, 1097 b 24 - 33.

266 *Höffe*, Praktische Philosophie, 45.

267 Vgl. E.N. I 1, 1094 a 6 - 21; vgl. *Höffe*, Praktische Philosophie, 44 ff.

268 E.N. I 1, 1094 a 2 - 3.

269 Vgl. E.N. I 5, 1097 a 16 ff.

270 E.N. I 5, 1097 a 30 f.

271 E.N. I 5, 1079 a 33 f.

272 E.N. I 1, 1094 a 19.

273 E.N. VI 8, 1141 b 13 f.

274 Vgl. *Höffe*, Praktische Philosophie, 45.

275 E.N. I 5, 1097 a 18.

276 Vgl. E.N. I 5, 1097 a 34 - 1097 b 21. Zum für antike Ethikkonzeptionen unvermeidbaren Charakter von - freilich unter sich höchst differenzierten und kontroversiellen - „Glückseligkeitslehren“ sowie zur Abhebung gegenüber dem typisierenden, wohl kontrastierend zum Autonomie-Prinzip

dieser zunächst sehr weiten und bereits im Rahmen des bloßen Herkommens zugänglichen²⁷⁷ Bestimmung des höchsten Gutes selbständiger menschlicher Praxis reflektiert Aristoteles kritisch die unterschiedlichen konkret vorfindlichen Konzeptionen des „Glücks“²⁷⁸.

Zunächst scheiden alle jene Güter aus, welche nicht um ihrer selbst willen, sondern nur als bloßes Mittel²⁷⁹ zu einem anderen Zweck erstrebt werden²⁸⁰, wie etwa der Reichtum²⁸¹ oder auch „Genuß und Spiel“²⁸², welche eben nur der Erholung dienen - und so ebenfalls erst vom Tätigsein her ihren Sinn gewinnen²⁸³.

Desgleichen sind weiters alle jene Bestimmungen ungeeignet, das höchste Gut des Menschen - also das spezifisch „menschliche Gut“ - im Begriff aufzufassen, wonach dieses nicht in der Verfügung des Menschen liegt, d.h. nicht Gegenstand abwägender vernünftiger, auf seine Verwirklichung gerichteter menschlicher Entscheidung sein kann²⁸⁴. Solcherart wäre es dem Prozeß der tätigen²⁸⁵ Vermittlung seines Wesens, seiner

profilieren, Zugang Kant'scher „Eudaimonismus“-Kritik vgl. *P. Aubenque*, Die Kohärenz der aristotelischen Eudaimonia-Lehre, in: *G. Bien*, Die Frage nach dem Glück, Stuttgart - Bad Cannstatt 1978, 45 ff.; vgl. hierzu auch *Krämer*, Ethik, 10 ff. Dazu sowie zur weiteren geschichtlichen Wirksamkeit der Glücksthematik in der philosophischen Diskussion vgl. *G. Bien* (Hrsg.), Die Philosophie und die Frage nach dem Glück, in: *ders.*, Glück, IX ff.; *G. Bien*, Das Glück, die „erste Freude“ und die menschliche Natur. Zur Theorie der Lust bei J. Bentham, J. St. Mill und Aristoteles, in: *P. Engelhardt* (Hrsg.), Glück und geglücktes Leben. Philosophische und theologische Untersuchungen zur Bestimmung des Lebensziels, Mainz 1985, 27 ff.; *P. Engelhardt*, Wer ist für das Glück verantwortlich?, in: *ders.*, Glück, 128 ff.; *R. Spaemann*, Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben, in: *Bien*, Glück, 1 - 19.

- 277 Vgl. E.N. I 6, 1097 b 22 ff.; 8, 1098 b 8 ff.
- 278 Vgl. E.N. I 9, 1098 b 22 ff. Einen informativen und differenzierten Überblick über den Argumentationsgang der aristotelischen Erörterung der „eudaimonia“ bietet *Aubenque*, Eudaimonia, 45 - 57; vgl. hierzu weiters *M. Fasching*, Zum Begriff der Freundschaft bei Aristoteles und Kant, Würzburg 1990, 85 ff.
- 279 Vgl. E.N. I 10, 1099 b 27 - 28; X 6, 1176 b 2 - 7.
- 280 Vgl. E.N. I 5, 1097 a 30 ff. Zur Gewinnung dieses Kriteriums aus dem Prinzip der - freilich politisch eingebundenen - „Selbstgenügsamkeit“ vgl. E.N. I 5, 1097 b 7 ff.
- 281 Vgl. E.N. I 5, 1097 a 25 - 28; 9, 1099 a 33 - 1099 b 2.
- 282 Vgl. E.N. I 8, 1099 a 7 ff.; X 6, 1176 b 9 - 1177 a 1. Zur diesbezüglich differenzierten Einordnung der „Lust“, die sehr wohl auch selbstzweckhaft verfolgt werden kann, schließlich jedoch auf ihren „begleitenden“ und nicht zielhaften Stellenwert zu vernünftigen Tätigkeiten eingeschränkt wird, vgl. die aristotelische Hedonismuskritik in E.N. VII u. X 1, 1172 a 16 - 6, 1177 a 11. Vgl. hierzu auch *Aubenque*, Eudaimonia, 49 ff.
- 283 Vgl. E.N. X 6, 1176 b 32 - 1177 a 1.
- 284 Vgl. *Bien*, Grundlegung, 82 ff.; s. - freilich mit vorrangigem Bezug auf die „Überlegung“ bzw. die „prohairesis“ und zum Anwendungsbereich der phronesis - E.N. III 5, 1112 a 18 - 1112 b 11; VI 8, 1141 b 8 ff.
- 285 Zur grundlegenden Bestimmung der dem Menschen „eigentümliche(n) Leistung“ als einer „Tätigkeit der Seele“, „die sich nach der Vernunft oder doch nicht ohne die Vernunft vollzieht“,

ihm eigentümlichen „Praxis“, die in je spezifischer Weise jedem Lebendigen als „Lebensweise“ und tätiger Selbstvollzug eignet, gar nicht zugänglich.

Demnach sind die schicksalshafte Glücksfügung und der begünstigende Einfluß der Götter ebenso ausgeschlossen²⁸⁶ wie die bloße Ausstattung mit - sei es auch hervorragenden - Anlagen und Fähigkeiten²⁸⁷. Denn der bloße Besitz außerordentlicher Befähigungen und Eigenschaften, wie er etwa in der Berufung auf besondere „Stärke“ geltend gemacht wird, kommt nicht als eigentliche Grundlage des Glücks in Betracht. Können selbst diese ja doch auch ohne entsprechende Betätigung ungenützt vorhanden sein²⁸⁸ und verbleiben so jedoch - sei es auch aufgrund zufälliger Umstände - dennoch außerhalb der aktuellen Verwirklichung des Menschseins²⁸⁹. Mag es auch einzelne geben, die an Begabungen alle anderen überragen bzw. durch die besondere Gunst der Götter ausgezeichnet sind, so kommt darin doch nichts spezifisch Menschliches zum Ausdruck²⁹⁰. Insbesondere aber, wenn es sich um die Ausstattung mit naturalen Vorzügen handelt, deren Entfaltung ausschließlich aus der Betätigung des „vernunftlosen“ Seelenteils hervorgeht, welche dem bloßen „Leben der Ernährung und des Wachstums“²⁹¹ aller Lebendigen eignet, wird weiters damit der Raum der Aktualisierung des Humanums noch nicht erreicht²⁹².

Ebensowenig kommt jedoch etwa auch die „Ehre“ in Betracht²⁹³, da auch sie nicht durch den tätigen Selbstvollzug des Menschen als sein ihm eigentümlicher Zweck vermittelt werden kann. Begreift ihn diese doch wesentlich in Abhängigkeit zur - oft zufälligen - dem Geehrten bloß äußerlich zukommenden „Anerkennung“ anderer. Solcherart

s. E.N. I 6, 1098 a 7 - 20; vgl. auch E.N. I 8, 1098 b 18 ff.; 10, 1099 b 26; 11, 1100 b 33 ff.; 13, 1102 a 5 f.

286 Vgl. E.N. I 10, 1099 b 9 - 32; 11, 1100 b 22 - 1101 b 9.

287 Vgl. E.N. I 9, 1099 a 3 - 7; vgl. auch E.N. I 12, 1101 b 12, wonach die „Glückseligkeit“ nicht „zu den bloßen Fähigkeiten gehör(e)“.

288 S. E.N. I 9, 1099 a 3 - 7. Aristoteles betont: „Wie in den olympischen Spielen nicht die Schönsten und Stärksten bekränzt werden, sondern jene, die kämpfen (denn unter diesen befinden sich die Sieger), so werden auch jene die schönen und guten Dinge des Lebens gewinnen, die richtig handeln.“ Zum Voraussetzungscharakter „äußerer Güter“ vgl. jedoch E.N. I 9, 1099 a 31 - 1099 b 8; 11, 1100 a 10 - 1101 b 9; X 9, 1178 b 33 - 1179 a 22.

289 Vgl. - anhand der „Ehre“ - E.N. I 3, 1095 b 22 ff.; 11, 1100 b 33 - 1101 a 16; vgl. Zeller, a. a. O., I, 2, 612 ff.

290 Vgl. E.N. X 7, 1177 b 26 - 28.

291 E.N. I 6, 1097 b 33 f.; vgl. E.N. I 13, 1102 a 32 - 1102 b 31. S. jedoch die Differenzierung zwischen dem bloß vegetativen Leben und den - praktisch relevanten - „begehrenden“ und „strebenden“ Seelenteilen in E.N. 13, 1102 b 28 ff.

292 Vgl. E.N. I 6, 1097 b 33 - 1098 a 3.

293 Vgl. E.N. I 2, 1095 b 23 - 31.

ließe sich seine Praxis freilich nicht in sich selbst begründen. „Denn die Ehre liegt“, so Aristoteles, „wohl eher in den Ehrenden als im Geehrten“²⁹⁴.

Als Entfaltung des „höchsten Gutes“ kommt also nur ein tätiges vernünftiges Streben selbst in Betracht²⁹⁵, welches weiters auch den Zweck und das Ziel des Handelns selbst darstellt. Nur ein solches vermag jegliche menschliche Zielverfolgung zu fundieren und kann daher als das spezifische „Werk“ des Menschen „als Menschen“ begriffen werden.

Wie also die erörterten Kriterien bereits deswegen ausgeschlossen sind, weil sie ihren Zweck nicht in sich selbst tragen und vor allem nicht „in der Gewalt“ des Menschen liegen, d.h. seiner vernunftgeleiteten Stellungnahme entzogen sind²⁹⁶, so kommt weiters nur jenes Ziel als Prinzip menschlicher Glücksentfaltung in Betracht, welches nicht bloß einigen wenigen, sondern *allen* Bürgern zugänglich ist²⁹⁷.

Aus diesem Grund ist auch das der unmittelbaren Schau des theoretischen Wissens - in den betrachtenden Wissenschaften - gewidmete und damit dem „Schöne(n)“ und dem „Göttliche(n)“²⁹⁸ zugewandte Leben, welches zwar dem Range nach die glücklichste Form menschlichen Daseinsvollzugs darstellt²⁹⁹, für den Begriff des Menschen „als Menschen“ ungeeignet. Zwar handelt es sich um menschliche Vernunfttätigkeit³⁰⁰, und zwar um „die Tugend des Besten in uns“³⁰¹, welche der reinen „energeia“ der Götter am nächsten kommt, doch ist dieses „vollendete“ Glück eben nur wenigen vorbehalten - insofern diese am „Göttlichen“ teilhaben³⁰². Weiters kommen darin zwar alle Voraussetzungen geglückten Wirkens - nach Maßgabe der teleologischen Konstitution menschlicher Vernunfttätigkeit - am vollendetsten zur Geltung. So ist die *theoria* auf die

294 E.N. I 2, 1095 b 24 - 25.

295 Zum expliziten Verweis auf das „*prakton agathon*“ vgl. etwa E.N. I 4, 1097 a 23; vgl. dazu *Aubenque*, *Eudaimonia*, 48 ff.; *Ritter*, *Das bürgerliche Leben*, 58 ff. Zur demgegenüber differenzierenderen Bezogenheit auf kontingente Glückschancen, wonach die Glückseligkeit „weder als von außen zufallend gedacht, noch allein in die durch eigene Tätigkeit erreichbare Verfügbarkeit gestellt werden“ kann, vgl. *Fasching*, a. a. O., 88 ff. Durch dieses Modell der „Vereinigung beider Extreme“ wird jedoch m.E. die - ungeachtet der Berücksichtigung „materieller“ Voraussetzungen bestehende - „tätigkeitsorientierte“ Gewichtung der aristotelischen *Eudaimoniekonzeption* tendenziell verzerrt.

296 Vgl. *Bien*, *Grundlegung*, 83 ff.

297 Vgl. E.E. III, 1215 a 15 - 18.

298 E.N. X 7, 1177 a 15.

299 Vgl. *Bien*, *Grundlegung*, 142 ff.

300 Vgl. E.N. X 7, 1177 a 18 ff.

301 Vgl. E.N. X 7, 1177 a 12 ff. (13); 1077 b 31 ff.

302 Vgl. E.N. X 7, 1177 b 26 - 31.

„besten“ „Objekte“ im „ganzen Bereich der Erkenntnis“³⁰³ gerichtet, deren spezifische Aktualität wiederum durch den dieser mehr als jeder anderen Tätigkeit zukommenden „anhaltenden“³⁰⁴ Charakter sowie die am markantesten ausgebildete autarke Struktur theoretischen Lebens³⁰⁵ gefördert wird. Auch handelt es sich bei der Betrachtung um ein Leben, welches - mehr sogar noch als das praktische Handeln, bei dem „wir noch einen größeren oder kleineren Gewinn außer der Handlung (haben)“³⁰⁶ - um seiner selbst willen erstrebt wird³⁰⁷.

Weshalb entscheidet sich Aristoteles trotz all dieser Vorzüge nicht für den „bios theoretikos“ als eigentliche Form menschlichen Selbstvollzugs?

Das maßgebliche Kriterium läßt sich wiederum aus dem Begriff der notwendigen tätigen Selbstentfaltung des Wesens jedes Seienden gewinnen. Steht doch auch die Vernunfttätigkeit des Menschen - insbesondere jene, in der er selbst das Prinzip reflektierenden Wirkens bildet, also seine spezifische Praxis „als Mensch“ - unter dem Anspruch, nicht bloß ein bereits außerhalb ihres vermittelnden Geschehens vorfindliches „telos“ zu vollziehen, sondern dieses allererst aktuell hervorzubringen. Um solcherart zur Geltung zu kommen, muß dieses freilich vor allem ein hinreichendes Maß an konkreter Aktualität gewinnen können, welches nicht zuletzt die Erfordernisse ausreichender Dauerhaftigkeit bzw. Gleichmäßigkeit des als wesenhaft in Betracht kommenden Lebensziels einschließt³⁰⁸. Dieses Verständnis bemißt sich gewiß nicht einfachhin „pragmatisch“ etwa an einem Begriff bloß „empirischer“ Häufigkeit menschlicher Zweckverfolgung. Doch ist nur ein vom tätigen menschlichen Streben *regelmäßig* umfaßtes und somit immer schon „actu“ hervorgetretenes Prinzip des Handelns geeignet, die „Natur des Menschen“ im Begriff aufzufassen.

Diese ist solcherart auch in Analogie zur Selbstentfaltung der Naturdinge - im Prozeß ihrer „Bewegung“ zu sich selbst - zu begreifen, für welche Aristoteles gleichfalls den Begriff der „praxis“ heranzieht. Es liegt gerade im Rahmen des in dieser Konzeption vornehmlich zum Ausdruck kommenden Anliegens einer selbständigen Fundierung je-

303 E.N. X 7, 1177 a 20 f.

304 E.N. X 7, 1177 a 21 f.

305 Vgl. E.N. X 7, 1177 a 27 - 1177 b 1.

306 E.N. X 7, 1177 b 2 - 4.

307 Vgl. E.N. X 7, 1177 b 1 f.

308 Vgl. E.N. I 6, 1098 a 18 - 20. Die Formulierung: „... eine Schwalbe macht noch keinen Frühling“ läßt sich wohl nicht allein auf die - von kontingenten Voraussetzungen abhängige - Dauerhaftigkeit des Glücks im individuellen Leben beziehen, sondern schließt auch dessen sozial repräsentativen Charakter ein. Zur Überlegenheit der „tugendgemäßen Tätigkeiten“ gegenüber den „Wissenschaften“ hinsichtlich ihrer Dauerhaftigkeit vgl. E.N. I 11, 1100 b 12 ff. Vgl. dazu *Aubenque*, *Eudaimonia*, 52 ff.; *Ritter*, *Das bürgerliche Leben*, 68.

des Seienden auch nahe, nur eine solche Tätigkeit als „praxis“ aufzusuchen, die zum einen ihren Zweck in sich selbst trägt und zum anderen darüberhinaus auch hinsichtlich ihrer Dauerhaftigkeit zu hinreichend aktueller Wirklichkeit zu gelangen vermag³⁰⁹. Ja gerade weil menschlich-freiheitlicher Selbstvollzug in seinen Zielen zunächst pluraler und vieldeutiger verbleibt gegenüber der sich in den Prozessen der Natur zeigenden Teleologie, mißt Aristoteles dem Erfordernis eines auch im Zeichen entsprechender Regelmäßigkeit und des Gebots seiner dauerhaften Erhaltung „actu“ hervorgetretenen telos besonderes Gewicht bei.

Es kommt daher als spezifische Praxis des Menschen als Menschen³¹⁰ nicht die „betrachtende“ theoria in Frage, sondern die der sittlich-praktischen Vernunft unterworfenen tätigen Lebensführung des Menschen, insofern sie sich im politisch-kommunikativen Handeln des Bürgers in der polis verwirklicht. Dabei handelt es sich näherhin um jene Praxis, die einerseits durch die Einsicht in das - gemäß den jeweils konkreten Anforderungen - sittlich Gute bzw. Gerechte als ihren Zweck geleitet ist und dieses andererseits immer schon handelnd konkret hervorbringt und allererst kundtut³¹¹. Denn gerade das sittlich-vernünftige Wesen des Menschen vermag erst im Hinblick auf seinen aktualisierenden Vollzug und hermeneutisch von diesem her zur Geltung zu kommen.

Das theoretische Leben indes, welches nur wenigen Weisen auch konkret zugänglich ist, für die übrigen Bürger aber unerreichbar bleibt, vermag daher nicht das Wesen des Menschen zur Geltung zu bringen. Vielmehr ist „ein solches Leben“, so Aristoteles, „höher als es dem Menschen als Menschen zukommt. Denn so kann er nicht leben, sofern er Mensch ist, sondern nur sofern er etwas Göttliches in sich hat.“³¹²

6. Fundierung der Politik im Begriff des Menschen. Bedingungen und Grenzen „freiheitlicher“ Subjektivität im Rahmen der polis

Es stellt wohl das bedeutsamste Verdienst dieser Ausdifferenzierung dar, daß auf diesem Wege erstmals ein Begriff des Menschen „als Menschen“ als Prinzip der polis erreicht ist³¹³. Dabei ist es dem teleologischen Konzept des Aristoteles - als dem Unter-

309 Vgl. Ritter, Das bürgerliche Leben, 58 ff.

310 Zur Frage nach der Vervollkommnung der dem Menschen „eigentümlichen Leistungsfähigkeit“ („kata ten oikeian areten“) s. E.N. I 6, 1098 a 14 f.

311 Vgl. Ritter, Das bürgerliche Leben, 65 f. Zur darin zutagetretenden dialektisch-vermittelnden Position des Aristoteles zwischen dem „an sich Guten“ und dem „was den Menschen als gut erscheint“, dem „phainomenon agathon“, vgl. G. Bien, Die menschlichen Meinungen und das Gute. Die Lösung des Normproblems in der Aristotelischen Ethik, in: Riedel, Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Bd. I, 355 ff.

312 E.N. X 7, 1177 b 26 - 28.

313 Vgl. Ritter, Das bürgerliche Leben, 70 ff.

nehmen, im Zeichen eines spezifisch antiken Verständnisses von Welt und „Geschichte“ dennoch auf die Bedingungen einer je in sich selbst gegründeten kontingenten Wirklichkeit zu reflektieren, zuzurechnen, dafür die begrifflichen Voraussetzungen bereitgehalten zu haben.

Denn, um im Rahmen eines antiken Zugangs zur Wirklichkeit einen Begriff des Menschen als Menschen hervorzubringen, der „Allgemeinheit“ beanspruchen kann, bedarf es der Abgrenzung gegenüber einer Fundierung menschlichen Wesensvollzugs im „Unbedingten“ - wie dies in exemplarischer Weise in Platons universaler Idee des Guten zum Ausdruck kommt. Zwar ist mit dieser im Rahmen antiken Denkens am deutlichsten ein Maßstab radikaler sittlicher Kritik gegenüber allem von kontingenten Zwecken bewegten Handeln und jedweden konkreten politischen Herrschaftsverhältnissen erschlossen, welcher auch stets eine radikale „Umkehr“ zur Humanität einfordert. Doch führt der in seiner Transzendentalität uneinholbare Bezug zu einem - vorzüglich theoretischer Schau zugänglichen - Guten auch zu einer weitgehenden Mediatisierung des Menschen selbst im Aufbau des Tugendstaates³¹⁴. Ist doch die unmittelbare Zuordnung menschlichen Handelns zu einem theoretischen höchsten Gut als Grundlage der polis - wie die platonische Staatskonzeption beweist - gewissermaßen nur „arbeits- teilig“, d.h. nach dem Modell ständisch-hierarchisierter Wesenszwecke des Menschen, möglich. In diesem Rahmen ist allein dem Stand der Philosophen im Vollzug eines theoretischen Lebens der eigentliche Zugang zum unbedingten Grund des Menschseins wie aller übrigen Wirklichkeit möglich. Doch vermögen in diesem Modell selbst jene nicht den ständisch-partikulär differenzierten Charakter ihres Wesens, mag es auch das „höchste“ sein, zu überwinden und zu einem allgemeinen Begriff des Menschen durchzudringen. Vor allem aber ist dadurch die konkrete Poliswirklichkeit - bei all ihrer unmittelbaren Bestimmtheit durch den bios theoretikos - einer adäquaten begrifflichen Fundierung entzogen. Wird sie doch immer schon vorrangig - entsprechend dem sittlich-aufklärerischen Anliegen des Platon - in radikaler Differenz zu ihrem unbedingten Fundament begriffen.

Demgegenüber wandelt sich das „Gute“ - erst indem es „praktisch“ wird - bei Aristoteles von der Standestugend weniger Weiser zum allgemeinen Begriff des Menschen. Denn erst als „praktische Vernunft“ kann das vernünftige Wesen des Menschen grundlegend auf sich selbst gestellt werden. Erst unter dieser Voraussetzung ist ihm nunmehr in Ablösung von der Theorie der Raum vernunftgeleiteter Praxis im Rahmen der polis eröffnet, um zu sich selbst zu gelangen. Als wesentlich in seiner „Verfügung“ gelegen, darf die spezifische Praxis des Menschen, in der er auf sich selbst als Prinzip seines

314 Zum Stellenwert der „Einheit“ als „höchste(s) politische(s) Gut“ im platonischen Tugendstaat s. *W. Kersting*, Platons 'Staat', Darmstadt 1999, 177 ff.

Handelns reflektiert, weder auf ein Unbedingtes hin überschritten, noch durch die Abhängigkeit von Zufälligkeiten oder bloß naturalen Bestimmungen unterboten werden.

Demgemäß erreicht sie bei Aristoteles darin auch kein schlechthin gültiges Prinzip menschlichen Handelns, ja vermag sich selbst allererst auf dem Wege ihrer Abgrenzung gegenüber der „transzendentalen“ Politik Platons zu konstituieren. Vielmehr bleibt der vernünftige Wesensvollzug des Menschen bei Aristoteles seinem Begriffe nach auch auf die „materiellen“ Bedingungen der konkreten Verwirklichung sittlichen Handelns verwiesen³¹⁵, wie sie aus dem Erfordernis einer selbständigen Fundierung seines Wesens hervorgehen, das notwendig zur Aktualisierung seines Menschseins drängt. Denn gerade die nunmehr gegenüber der Metaphysik emanzipierte praktische Vernunft des Menschen kann - nach antikem Konzept - niemals abgelöst vom „Akt“ ihrer geglückten Wirklichkeit oder auch nur in bloßer Gegenüberstellung dazu begriffen werden³¹⁶. Sie muß immer schon, so Ritter, „zum aktuellen Stande des Menschseins gekommen sein“³¹⁷, wodurch sie ihrem Begriffe nach grundlegend auf die polis verwiesen ist. Die „polis“ ist somit die spezifische Aktualität der so hervorgetretenen Natur des Menschen³¹⁸. Sie bildet jenen Raum menschlich-vernünftiger Wirklichkeit, auf den der Wesensvollzug des Menschen immer schon vorgängig bezogen ist³¹⁹ und hält in ihrer institutionellen Gliederung, insbesondere in der Ausdifferenzierung des „oikos“, die konkreten Bedingungen seiner Realisierung und Erhaltung bereit.

Die damit erreichte Emanzipation menschlicher Praxis, für die die Reflexion auf die spezifischen Bedingungen ihrer Aktualisierung eine unabdingbare Voraussetzung bildet, befindet sich daher zweifelsohne auch in einem Spannungsverhältnis zum apriorischen Charakter neuzeitlichen Freiheitsverständnisses und jedem sich auf die *unbedingte* Anerkennung allgemeiner menschlicher Subjektivität gründenden Konzept politischer Legitimation³²⁰. Der Preis der Selbständigkeit menschlicher Praxis umfaßt demnach nicht nur den Verzicht auf ein unbedingtes Fundament, welches den Begriff des Menschen nach antikem Konzept notwendig aufsprengen und mediatisieren würde. Er beansprucht in der Folge auch eine vorgängige Einschränkung im Hinblick auf den Kreis der Sub-

315 Vgl. E.N. I 9, 1099 a 31 - 1099 b 8; 11, 1100 a 10 - 1101 b 9; X 9, 1178 b 33 - 1179 a 22. S. auch u., Teil 1, III 3 - 5, 8, 9.

316 Vgl. Ritter, *Das bürgerliche Leben*, 58 ff.

317 Ritter, *Grundlegung*, 198.

318 Vgl. Ritter, *Das bürgerliche Leben*, 76 ff.

319 Vgl. Gadamer, *Wahrheit*, 295.

320 Zum „geschichtliche(n) Ort“ der aristotelischen politischen Philosophie, insbesondere in differenzierender Abgrenzung gegenüber neuzeitlichem Freiheitsethos, vor allem gegenüber der Kant'schen Konzeption politischer Freiheit, vgl. *Bien*, *Grundlegung*, 45 ff.; 344 ff., vgl. auch *Riedel*, *Über einige Aporien*, 96 ff.

jekte praktischer Vernunft nach Maßgabe der jeweils konkret verfügbaren Bedingungen ihrer aktuellen Verwirklichung³²¹ - wie sie eben nur dem Bürger in der polis zukommen. Sie zeigt von daher - zumindest aus neuzeitlicher Sicht - auch die Tendenz, in die unmittelbare Abhängigkeit zu kontingenten, etwa naturalen, Bestimmungen menschlichen Handelns umzuschlagen. Denn zur konkreten Entfaltung seines Wesens - als voll berechtigtes Subjekt in der polis - kann ja nur der Bürger gelangen, der etwa auch über die nötigen „ökonomischen“ Voraussetzungen verfügt, die ihn erst zu politischem Handeln freisetzen³²².

Mag diese Bindung menschlich-politischer Subjektivität an den Status des Bürgers in der polis auch konkret einschränkend wirken - insbesondere durch den Ausschluß aller Unfreien und die Nichterfassung aller außerhalb der polis Lebenden im Begriff des Menschen - so stellt es doch auch das Verdienst der aristotelischen Politik dar, konkrete institutionelle Bedingungen menschlichen Selbstvollzugs in der staatlichen Gemeinschaft zu reflektieren - und dabei kontingente Institutionen auch in affirmativer Weise als positive Vermittlungen menschlich-vernünftiger Praxis zu begreifen³²³. Die konkrete institutionelle Struktur der polis wird im Zeichen der notwendigen Aktualität bürgerlicher Freiheit nicht wie bei Platon immer schon vorrangig von ihrer Neigung zur Verfallenheit an bloße Kontingenz her als Negation eines unbedingten Prinzips gedeutet. Sie mag daher wohl auch nicht in gleicher Weise in ihrer stetigen und radikalen Bedrohtheit durch die mögliche Abhängigkeit von partikulären Interessen begriffen werden. Doch wirkt umgekehrt die platonische Abdrängung aller konkreten Positivität³²⁴ als solcher in die Uneigentlichkeit eines bloßen Defizits unbedingter Fundierung kaum weniger affirmativ - und zwar in höchst undifferenzierter Weise - gegenüber allen partikulären Determinanten und naturalen Abhängigkeiten, die der Wesensverwirklichung des Menschen entgegenstehen bzw. deren selbständigen Anspruch zu verzerren vermögen. Fehlt es darin doch an einem geeigneten begrifflichen Instrumentarium differenzierter

321 Vgl. die kritische Erörterung *Riedels*, Über einige Aporien, 97 ff.

322 Vgl. *Ritter*, Das bürgerliche Leben, 73 f.

323 Zur unmittelbaren begrifflichen Rückbindung der Polisinstitutionen an bürgerliche Praxis und konkreten Ethos selbst s.u., Teil 1, III 1, 2, 10.

324 Zur diesbezüglichen systematischen Kontinuität im Hegel'schen Positivitätsverständnis der Vernünftigkeit des Wirklichen vgl. *Ritter*, Das bürgerliche Leben, 65, insbes. Anm. 12. S. *G. W. F. Hegel*, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 1830, Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik, zit. nach *E. Moldenhauer/K. M. Michel* (Hrsg.), Werke, Bd. 8, Frankfurt/Main 1986, § 6, 47 ff.; vgl. insbes. *G. W. F. Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, zit. nach *Moldenhauer/Michel*, Werke, Bd. 7, Frankfurt/Main 1989², §§ 257 ff., 398 ff.

Kritik im Rahmen konkreter Institutionen, wonach es gelte, deren geglückte Formen von jenen zu unterscheiden, die die Freiheit des Bürgers konkret bedrohen³²⁵.

Gleichwohl tritt in der Unmittelbarkeit der institutionellen Gewährleistung politischer Freiheit bei Aristoteles ein markanter Gegensatz zu dem etwa schon im Rahmen jüdisch-christlicher Offenbarungsgeschichte als fortschreitend zu sich kommend reflektierten Anspruch der „Transzendenz“ der menschlichen Person hervor. Denn im „absoluten“ Gottesbegriff biblischer Überlieferung und im Rahmen des diesem entsprechenden kommunikativen Verhältnisses zum Begriff des Menschen ist ein Verständnis von „Subjektivität“ erreicht, das den in sich geschlossenen Raum antiker Wirklichkeit aufsprengt und geeignet ist, bloße Kontingenz als solche - in radikaler Differenz zum eigenen unbedingten Anspruch - zur Sprache zu bringen³²⁶. Die in radikaler Differenz zur kontingenten Wirklichkeit begriffene „Freiheit“ Gottes kann gerade nicht in stetiger Weltüberlegenheit verharren, will sie ihrem unbedingten Anspruch gerecht werden, sondern eignet sich die ihr nunmehr immer auch entgegenstehende Wirklichkeit an, indem sie sich in einem (heils)geschichtlichen Prozeß selbst erschließt. Dieser wird durch sein „Eschaton“ nicht bloß gegenüber dem kontingent nicht schlechthin einholbaren Anspruch göttlicher Subjektivität relativiert, sondern auch als Raum eines je neu geforderten und zunehmenden zu sich selbst Kommens menschlicher Personalität konstituiert. Insbesondere durch die im Christentum erfolgte Radikalisierung eines transzendenten Personbegriffs, der dadurch auch eine universale Ausweitung erlaubt, wird es erst möglich, den Anspruch geglückten Menschseins von den gleichsam vorgängigen „materiellen“ bzw. politischen Bedingungen seiner konkreten Ermöglichung abzuheben und gegenüber jedweder kontingenten Lebenssituation geltend zu machen.

Vor allem aber ist der selbständige Stellenwert politischer Praxis des Bürgers bei Aristoteles, wie bereits betont, vom Verständnis neuzeitlicher Autonomie zu unterscheiden. Denn im Gegensatz zu dem unmittelbar auf seine Verwirklichung verwiesenen und deshalb im Herkommen und in den Bedingungen der polis verankerten Menschenbegriff des Aristoteles kommt in jenem ein unbedingter Anspruch hinsichtlich seiner rechtlichen Anerkennung zur Sprache. Zwar ist im neuzeitlichen Verständnis der Freiheit auch die Anforderung enthalten, diese - in einem demgegenüber vermittelnden Schritt konkreter sittlicher Stellungnahmen bzw. rechtlicher Begründungen - im Hinblick auf die

325 Zu politisch-institutionellen Defiziten des homologen Politikbegriffs Platons s. *Kersting*, Staat, 180 ff.

326 Die spannungsvolle Vermittlung dieses emanzipatorischen Potentials samt den davon anfänglich ausgehenden antiinstitutionellen Impulsen kennzeichnet in maßgeblicher Weise die thomastische Aristoteles-Rezeption und wird im Teil 2 ausführlich dargestellt.

Bedingungen ihrer realen Verbürgungen zu reflektieren³²⁷. Soweit besteht eine Entsprechung zwischen dem vermittelnden Stellenwert positiver Institutionen und dem Aktualitätserfordernis aristotelischer Politik, das menschliches Handeln unabdingbar auf die polis verweist. Ist doch auch im Begriff der Freiheit der Anspruch enthalten, diese in der kontingenten Bestimmung menschlichen Handelns und auf der Grundlage sie ermöglichender rechtlicher Rahmenbedingungen je zu sich selbst zu vermitteln. Demgegenüber ist der Stellenwert aristotelischer „Positivität“ konkreter Institutionen im Rahmen der „Ermöglichung“ vernünftiger Praxis gleichwohl ein grundlegend anderer. Im Gegensatz zur durchgängigen Verknüpfung von praktischer Vernunft und deren spezifischer Aktualität bei Aristoteles, geht der Begriff der Freiheit niemals in den konkreten Formen seiner Vermittlung - wie sehr er auch seine Verwirklichung darin findet - auf. Vor allem kann die Freiheit nicht auf der Ebene bloßer Kontingenz - durch bloß partikuläre Determinanten, wie naturhafte Voraussetzungen oder ökonomische Bedingungen - jemals selbst ihrem Begriffe nach in ihrem Anspruch auf unbedingte Respektierung außer Kraft gesetzt werden. Vielmehr steht dieser der Raum der Geschichte offen, um darin auch in dialektischer Vermitteltheit und in ständiger Überschreitung alles positiv Gewordenen - jeweils neu - konkret zu sich selbst zu kommen, ohne aber dabei im Horizont konkreter geschichtlicher Institutionen schlechthin aufzugehen.

Solchen unbedingte Anerkennung beanspruchenden transzendentalen Bestimmungen des Menschseins, die ihrem Begriffe nach immer auch auf die Überschreitung und Überbietung geschichtlich gewordener Verwirklichungsformen gerichtet sind, vermag ein antik-zyklisches Geschichtsverständnis, wie es auch bei Aristoteles zur Geltung kommt, eben keine hinreichende Realität abzugewinnen. Doch darf nicht übersehen werden, daß Aristoteles in seiner Reflexion auf konkrete Verwirklichungs- und Erhaltungsbedingungen bürgerlicher Praxis keineswegs auf einen zufälligen Zustand bloßer Faktizität rekurriert. Vielmehr ruht seine Konzeption wesentlich auf einer durchgängigen Verknüpfung von Vernunft und Wirklichkeit auf, wie sie im Rahmen seiner immer schon teleologisch verfaßten Konstitution aller Seienden zur Geltung kommt. Gerade diese ermöglicht aber auch eine Annäherung an die Struktur modernen Freiheitsvollzugs, insofern als auch bei Aristoteles das spezifische „telos“ des Menschen keinesfalls außerhalb seines eigenen

327 Zum Anspruch positiv-institutioneller Gewährleistung gleicher Freiheit im Horizont der praktischen Philosophie Kants, die freilich gar noch im Erfordernis „bürgerlicher Selbständigkeit“ systematische Restbestände der einschränkenden Wirkungen aristotelischer „oikonomia“ vergegenwärtigt, vgl. *G. Luf*, Freiheit und Gleichheit. Die Aktualität im politischen Denken Kants, Wien - New York 1978, 47 ff.; insbes. 65 ff. In besonders markanter Weise benennt Hegel die Problematik abstrakter bzw. „negativer“ Freiheit, die jede „Bestimmung“ verweigernd, in der „absoluten Möglichkeit“ verharrt. Vgl. *Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, §§ 5 ff., 49 ff.

zweckrationalen Tätigseins zur Geltung kommen kann³²⁸. Vor allem läßt es sich - soll darin wirklich das leitende Anliegen aristotelischer Teleologie zum Vorschein kommen - in Abkehr von den Begründungsmodellen seiner Vorgänger eben keineswegs aus einem umfassenden kosmologischen Seinszusammenhang gewinnen. Vielmehr stellt das Modell einer erstmals im eigentlichen Sinne „praktischen“ Philosophie des Aristoteles den Versuch dar, die Politik im Begriff des Menschen selbst zu verankern, der zwar nur von seiner aktuellen „Natur“ her begriffen werden kann, aber auch keineswegs in abstrakter Weise auf ein seiner Praxis immer schon vorgängiges normatives Konzept - sei es auch das der „polis“ - hin finalisiert ist. Denn für die „politische“ Natur des Menschen ist es gerade wesentlich, daß sie als in sich selbst begründet begriffen wird. Sie darf nicht so gedeutet werden, als ob der Mensch über sich hinaus auf ein ihm vorausliegendes „natürliches“ oder „transzendentes“ Ordnungsgefüge, etwa auch im Sinne eines darin zur Geltung kommenden universalen Gemeinwohlbegriffs, verwiesen wäre, von dem her es allererst gelte, sein spezifisches telos - nunmehr im Zeichen hierarchisch gegliederter Aufgabenteilung - zu bestimmen. Vielmehr geht es gerade um die Emanzipation der durch die praktische Vernunft geleiteten politischen Praxis als des spezifischen „Werkes“ des Menschen als Menschen³²⁹. Dieses muß, da es, von aller unmittelbar theoretischen Bestimmung gelöst, auf sich selbst gestellt ist, in seine Verwirklichung getreten sein, um begriffen zu werden - und ist *solcherart* an die polis gebunden³³⁰.

Das „telos“ des Menschen zeigt sich demgemäß auch allererst als das, was bereits zu seiner konkreten - vielfältigen - Verwirklichung gedrängt hat. Dies schließt auch ein, daß sein Wesen nicht durch das stetige Streben nach einem unbedingten - und damit etwa aus platonischer Sicht letztlich nicht einholbaren - Prinzip konstituiert wird, sodaß der Mensch seine spezifische Vollendung in immer neuer Selbstüberschreitung auf ein universal gültiges „telos“ hin zu gewinnen trachten müßte. Vielmehr besteht jene bei Aristoteles in einem dauerhaften Zustand der Autarkie, indem der Mensch gerade in der Vielfalt der - bei den einzelnen je verschieden - verwirklichten und konkret verfügbaren Ziele bei sich ist und so sein Streben an sein zielhaftes „Ende“ gelangt ist³³¹.

Dem Allgemeingewordensein der Vernunft als „praktische“ entspricht dabei im aristotelischen Modell eine relative Pluralität der Handlungsziele bzw. der kundgetanen

328 Zur aristotelischen Deutung des „Freisein(s) vom Sinn des Handelns her als sich selbst genügendes Tätigsein“ - nicht aber vom „Ursprung des Tätigseins als sittliche Spontaneität“ - vgl. *Höffe*, *Praktische Philosophie*, 151.

329 Vgl. *Ritter*, *Grundlegung*, 198 f.

330 Vgl. *Ritter*, *Das bürgerliche Leben*, 77.

331 Vgl. *Ritter*, *Das bürgerliche Leben*, 65 ff.

„Meinungen“ vom Guten und eine differenzierte Gliederung der Poliswirklichkeit in einer Mehrstufigkeit der Vermittlungen. Dies äußert sich etwa in der aristotelischen Einteilung der praktischen Vernunft in Ethik, Ökonomik und Politik im engeren Sinn. So konkretisiert sich diese zunächst im „Ethos“, als einer durch Einübung zur dauernden Haltung gewordenen sittlichen Praxis, welche wiederum nur auf dem Boden der „polis“ und ihrer für das zu-sich-Kommen sittlichen Handelns konstitutiven Öffentlichkeit möglich ist.

III. Zur vermittelnden Funktion der polis

1. Der Ausgang vom konkreten Ethos. Zum Vorwurf eines „heteronomen“ bzw. „positivistischen“ Konzepts politischer Legitimation

Welches sind nun näherhin die Bedingungen, die die polis für das Gelingen menschlicher Praxis bereithält?

Um aktualiter zur Geltung zu kommen, muß sich sittliches Handeln, wie erörtert, zu einer dauerhaften Haltung (hexis) - in Analogie zum „Streben“ der natürlichen Seiden³³² - gefestigt haben³³³, die etwa dem Kind noch nicht zueigen sein kann³³⁴. Daher kommt für die Ausbildung eines konkreten und zuverlässigen Ethos den Faktoren der Einübung und der Gewöhnung³³⁵ tugendhaften Handelns besondere Bedeutung zu. Dies gilt umso mehr, als sich menschliches Streben in seinen Zielsetzungen als pluraler³³⁶ und gewissermaßen nicht „unmittelbar“ durch seine „Natur“³³⁷, sondern im Gegensatz zur „Praxis“ alles übrigen Lebendigen im Medium seiner eigenen vernünftigen Entscheidungen bestimmt erweist. Es muß sich daher allererst zu einer entsprechenden Dauerhaftigkeit in seinen Zielen formiert haben, um überhaupt auf sein telos hin ausgelegt werden zu können. Solcherart kommt den Bedingungen der pluralen - alle Ziele in sich enthaltenden - Auffaltung seines Wesens ebenso wie der Stabilität und Erhaltung menschlicher Daseinsvollzüge besondere Bedeutung zu.

Dieser Ausgang von der konkreten Sitte für die Entfaltung menschlicher Praxis bei Aristoteles hat freilich vielfache Kritik - häufig auf der Grundlage mißdeutender Interpretationen - provoziert. So betont etwa *Maurer* im Lichte des „transzendentalpolitischen“ Anspruchs Platons, als Ausgangspunkt eines sittlichen Gemeinwesens käme auch unter antiken Voraussetzungen keineswegs die „alte Sitte und Gewohnheit, sondern vielmehr die die unmittelbare Sittlichkeit übersteigende dialektische Vernunft“³³⁸ in Betracht.

332 Vgl. *Höffe*, *Praktische Philosophie*, 35 f.; s.o., Teil 1, II 2.

333 Vgl. *Gadamer*, *Wahrheit*, 296.

334 Vgl. etwa E.N. I 10, 1100 a 1 - 3. Vgl. *Höffe*, *Praktische Philosophie*, 77 ff.

335 Vgl. E.N. I 10, 1099 b 9 ff.; II 1, 1103 a 17 - 1103 b 26; s. in diesem Zusammenhang auch die Relevanz einer langen - wenngleich als von kontingenten Faktoren abhängig begriffenen - Lebensdauer in E.N. I 6, 1098 a 18 - 20; II, 1100 a 10 - 1101 b 9.

336 Vgl. etwa E.N. II 2, 1103 b 34 - 1104 a 9.

337 Vgl. *Ritter*, *Das bürgerliche Leben*, 63.

338 *Maurer*, a. a. O., 109.

Der notwendige Bezug zu Gewohnheit und Sitte beinhaltet indes weder ein unreflektiertes „Innesteher in einer überkommenen Lebensordnung“³³⁹, noch einen aus der „Verachtung individueller Vernunft“³⁴⁰ hervorgehenden „Prozeß“- bzw. „Institutionen-positivismus“³⁴¹, der die individuelle Vernunft der „normativen Kraft des Faktischen“³⁴² preisgibt und sich im Rahmen einer bloß „historisch-soziologischen Theorie der Polis“³⁴³ in der bloß deskriptiven Bestandaufnahme sich wandelnder politischer Formen erschöpft³⁴⁴.

Solcherart wäre auch die für das Gelingen ethisch-politischer Praxis geforderte Eingebettetheit in konkrete Sittlichkeit gerade nicht verbürgt. Denn das bloß zufällig Vorhandene, ja das Überkommene, vermag dieser kein ausreichendes Maß an konkreter Wirklichkeit zu verleihen, wie sie nur aus der Aktualisierung vernünftiger Formen hervorgehen kann, indes für bloße Faktizität und abstrakte Positivität von vornherein gar keine Verwendung findet. Ja eine bloße Bestandaufnahme beliebiger Erscheinungsformen politischer Praxis ist den Begriffen aristotelischer episteme gar nicht zugänglich. Sie verfehlt vor allem völlig die spezifische Frageweise der „handelnden“ Wissenschaft, welche in besonderer Weise auf die Verknüpfung von Wissen und durch dieses motivierter handelnder Stellungnahme gerichtet ist. Sie ist solcherart auch auf die - gegenüber Fehlformen politischer Institutionen durchaus differenzierende - Orientierung in einem Horizont bereits geglückter Vermittlungen verwiesen.

Vor dem Hintergrund einer durchgängig durch die wechselseitige Verwiesenheit von teleologischen Formen und deren je „materialer“ Möglichkeit geprägten kontingenten Wirklichkeit - welche sich auch in den praktischen Wissenschaften als Anforderung an menschliches Handeln radikalisiert - erwies sich auch ein von positivistischen Abstraktionen geprägter Institutionenbegriff als gar kein „Gegenstand“ wissenschaftlicher Erkenntnis³⁴⁵. Dies gilt schon für die sogenannten „betrachtenden“ Wissenschaften, da auch in ihnen die kontingenten Seienden, vor allem die Phänomene der Natur, nur im Rahmen eines jeweils „entelechialen“ Prozesses der Selbstentfaltung zur Geltung kommen können. Erst recht verfehlt eine positivistische Konzeption politischer Institutionen

339 Maurer, a. a. O., 129.

340 Maurer, a. a. O., 114, Anm. 8, zur Kritik *Biens* am Philosophenkönigtum.

341 Maurer, a. a. O., 131.

342 Maurer, a. a. O., 130.

343 Maurer, a. a. O., 111.

344 So etwa auch *F. Dirlmeier*, Einleitung zum Kommentar zur Nikomachischen Ethik, Berlin 1960², 94; vgl. dazu die Kritik *Biens*, Grundlegung, 163 f.

345 Zur differenzierten Relevanz der ontologischen Prinzipienlehre für die Politik, die auch deren notwendige „Formbestimmtheit“ umfaßt, vgl. *Riedel*, Politik, 65 ff. S. auch *Ritter*, Das bürgerliche Leben, 59 ff., insbes. 75 ff.

das grundlegende Interesse praktischer Philosophie - als einer „handelnden“ Wissenschaft - überhaupt. Für eine bloß deskriptive Bestandaufnahme bestünde für Aristoteles im Rahmen politischer Wissenschaft von vornherein kein Bedarf. Eine solch „positivistischer“ Zugang zu Erscheinungsformen politischer Praxis fiel hinter die aristotelische Begrifflichkeit und insbesondere hinter den von ihm erreichten Reflexionsstand politischer Wissenschaft in eine gleichsam „vorsokratische“ Uneigentlichkeit zurück. Stellt es doch dessen zentrales Verdienst dar, darin das spezifisch Menschliche zur Geltung zu bringen, d.h. das, was in „der Gewalt“ menschlicher Vernunfttätigkeit liegt. Demgemäß wird die eigentümliche Frageweise politischen Wissens geradewegs verfehlt, wo sie nicht darauf abzielt, Prinzipien zu gewinnen, die menschliches Handeln und Bewirken tatsächlich zu leiten vermögen. Entgegen dem Selbstverständnis aktueller positivistischer Positionen würde jeder Versuch, von diesen zentralen Begründungsaufgaben zu abstrahieren, dem konstitutiven Stellenwert positiver menschlicher Praxis zuwiderlaufen, der gerade die aristotelische Politik ein Höchstmaß an „Selbständigkeit“³⁴⁶ zu verleihen trachtet³⁴⁷.

Weiters entzündet sich aber auch der Vorwurf eines „heteronomen“ Ordnungskonzepts an diesem für die Grundlegung aristotelischer praktischer Philosophie unabdingbaren Aktualitätserfordernis politischer Praxis, wie es u.a. in deren notwendiger Eingebundenheit in konkret geübten und tradierten Ethos zum Ausdruck kommt. Durch diesen notwendigen Bezug zur konkreten Sitte falle Aristoteles hinter die bei Platon erreichte radikale Politikkritik zurück, welche unmittelbar in der Unbedingtheit sittlichen Handelns ihrer Subjekte gründe und im Rahmen einer Einheit von tugendhafter Praxis und politischen Institutionen geeignet sei, jedwede konkrete Positivität menschlich kontingenter Praxis immer schon zu hinterfragen und zu überbieten. In den institutionellen Vermittlungen aristotelischer Politik werde eben diese platonische unmittelbare Entsprechung von menschlicher Seele unter der Herrschaft der Vernunft einerseits und der durch die Herrschaft der Philosophen gewährleisteten Vernünftigkeit einer analogen Ordnungsstruktur der polis andererseits preisgegeben³⁴⁸.

Mag man solcherart den konkreten Ethos des Aristoteles mit dem platonischen Unternehmen einer radikalen sittlichen Aufklärung konfrontieren, so erweist sich doch jedenfalls die daraus abgeleitete Kritik, Aristoteles bleibe einem „heteronomen“ Legiti-

346 Ritter, *Das bürgerliche Leben*, 66.

347 Vgl. *ders.*, *Das bürgerliche Leben*, 66 ff.

348 Vgl. Maurer, a. a. O., 115 f. Dieser charakterisiert die platonische Fundierung der polis folgendermaßen: „Der lebendige Grund dieser Philosophie, aus dem sie sich selbst hervorgehen sieht und auf den sie die Polis gegründet sehen möchte, ist die Seele der Menschen, und deren herrschende Mitte wiederum ist die Vernunft. Wenn die Vernünftigen herrschen, ist sie zugleich der tragende Grund der Polis.“

mationsmodell verhaftet, als ungeeignet, den Voraussetzungen antiker Sittlichkeit Rechnung zu tragen. Setzt doch die Kritik an einem heteronomen Ordnungsgefüge die Gewinnung eines Begriffs von „Autonomie“, also von unbedingter und somit allgemein anzuerkennender freiheitlicher Selbstbestimmung, als Grundlage des Rechts voraus. Diese ist freilich dem gesamten antiken Rechtsdenken - nicht zuletzt mangels der Geschichtlichkeit seines Horizonts - gar nicht zugänglich. Erscheint doch ein solcherart vorausgesetzter unbedingter Anspruch der menschlichen Person einem Weltverständnis, welches mit dem Problem der Begründung kontingenter Wirklichkeit konfrontiert ist, indes sich nicht „geschichtlich“ auf die je neue Aneignung wie Überbietung von Kontingenz im Raum menschlicher Freiheitsgeschichte hin offen weiß, kaum zu sich selbst vermittelbar. Freilich ist demgegenüber im Rahmen einer teleologisch konstituierten - und damit in sich geschlossenen - Vernunftwirklichkeit kontingenter Phänomene kein gleichermaßen unbedingter Bezugspunkt der Begründung und Kritik politischer Institutionen eingefordert. Denn es fehlt im selben Maße auch an jener radikalen Entzweiung bzw. Differenz im Begriff der Wirklichkeit selbst, die es möglich macht, auch dem vernunftlosen Faktum als solchem - etwa der abstrakten Positivität überkommener Herrschaftsstrukturen - ungeachtet seiner Begründungslosigkeit Realität zuzuerkennen, um damit etwa das Beharrungsvermögen defizienter Wirklichkeit, etwa auch im Bereich politischer Institutionen, zur Sprache zu bringen³⁴⁹. So vermag erstmals die jüdisch-christliche Überlieferung auch dem Begründungslosen im Begriff der „Sünde“ eine - wenngleich defiziente - Wirklichkeit zu verleihen und seine reale Widerständigkeit gegenüber menschlicher Freiheit zu reflektieren. Wird indes kontingente Wirklichkeit, wie im Rahmen antiker griechischer Philosophie, stets als eine Funktion ihrer spezifischen Vernünftigkeit begriffen - bei Platon unter dem Aspekt der der begriffslosen Vielheit der „Bewegung“ allererst Wirklichkeit abgewinnenden Einheit der Ideen, bei Aristoteles unter dem Gesichtspunkt der „entelechialen“ Aktualisierung vernünftiger Formen - so kann eine „heteronome“ Grundlegung politischer Institutionen gar nicht gedacht werden. Der Begriff „Heteronomie“ setzt vielmehr eine begrifflich faßbare Entzweiung zwischen der positiven „Setzung“ kontingenter Institutionen als solcher einerseits und dem diesen gegenüber unvermittelten bzw. allererst zu vermittelnden Anspruch menschlicher Vernunft andererseits voraus. Ein „heteronomes“ Konzept politischer Legitimation ist zumindest dadurch gekennzeichnet, daß deren Begründung weitgehend hinter der Reflexion auf die Bedingungen menschlichen Selbstvollzugs zurückbleibt und die - kommunikative - Vermittlung gegenüber dem Begriff des Menschen verweigert wird. Im eigentlichen Sinn kann das damit bezeichnete defiziente Norm- bzw. Autoritätsver-

349 Zu diesbezüglichen Ansätzen in der thomasischen Metaphysik und Politik vgl. u., insbes. Teil 2, I 1 - 4.

ständnis freilich erst im Lichte des unbedingten Anspruchs neuzeitlicher Autonomie zur Sprache gebracht werden. Zwar steht die aristotelische Politik von vornherein nicht vor einem den neuzeitlichen Anforderungen vergleichbaren Erfordernis der „Letztbegründung“. Doch gilt es in deren Rahmen sehr wohl, überkommene bzw. defiziente Formen politischer Herrschaft kritisch von jenen abzuheben, in denen das Prinzip der polis tatsächlich zu seiner geglückten Verwirklichung gelangt ist. Aristotelische praktische Philosophie vermag dagegen nicht in die Abstraktion kraft ihrer bloßen „Erzeugung“ „Geltung“ beanspruchender „Normen“ oder formaler Autorität als solcher abzugleiten. Ist doch die Politik überhaupt kein Gegenstand des linearen „Herstellens“³⁵⁰ oder auch nur der Kompetenz einiger weniger zugewiesen. Sie geht vielmehr aus einer auf sich selbst - im *Rückgang* auf ihren *eigenen Grund* - reflektierenden Praxis des Menschen als Menschen hervor. Aristoteles bringt solcherart in markanter Weise den nicht „deduktiven“, sondern „*reflexiv(en)*“³⁵¹ Charakter politischer Vernunft zum Ausdruck. Freilich bedeutet dies nicht, daß er dieser einen unbedingten Bezugspunkt, gegebenenfalls in radikaler Überbietung konkreter Institutionen, zu erschließen trachtet. Der Gang praktischer Reflexion bleibt bei Aristoteles indes in charakteristischer Weise stets hermeneutisch auf die den konkreten Formen politischer Praxis immer schon immanente Vernünftigkeit verwiesen³⁵².

So ist seine Kritik am platonischen Modell der Vermittlung von Vernunft und politischer Institution - im Zeichen der universalen wie unbedingten Idee des „Guten“ - wohl nicht zuletzt gegen das daraus resultierende Konzept einer „deduktiv“-hierarchischen Legitimation der polis - in unmittelbarer Bindung an das in ausgezeichneter Weise tugendhafte, theoriegeleitete Leben des herrschenden Philosophenstandes - gerichtet. Der unvermittelte Bezug zur Herrschaft der „Vernünftigen“³⁵³ und die Grundlegung der polis im sittlichen Handeln einiger weniger bei Platon können indes nicht etwa ihrerseits als Modell einer „heteronomen“ Legitimation des Rechts verstanden werden, noch bilden sie den Ausgangspunkt für ein abstraktes System autoritativer Anordnungen. Es verbindet sich damit vielmehr im Gegenteil eine radikale kritische Distanz gegenüber allem - im Gegensatz zum theoretischen Leben - „vom Menschen Gesetzten“ und ge-

350 Vgl. *Höffe*, *Praktische Philosophie*, 44.

351 *Höffe*, *Praktische Philosophie*, 45. Dieser betont: „Handeln ist ein Tätigsein, das sich in seinem Gutsein zum Ziel hat; es ist seinem Begriff nach reflexiv strukturiert; es ist ein Tun, das - sofern es gelingt - in sich selbst sinnvoll ist. ... Deshalb geht die aristotelische Strebensethik über eine bloße Leistungsethik oder einen Utilitarismus hinaus. Sie denkt das Gutsein nicht in einem technischen, sondern in einem praktischen Modell.“

352 Vgl. E.N. I 1, 1094 b 14 - 22; 8, 1098 b 8 - 18; 9, 1098 b 26 - 29; *Rhet.* I 1, 1355 a 15; vgl. *Bien*, *Grundlegung*, 284 ff; *Bien*, *Die menschlichen Meinungen*, 355 ff.; vgl. *Ritter*, *Grundlegung*, 641.

353 Vgl. *Maurer a. a. O.*, 115.

genüber aller bloß kontingenten Zwecken zugewandten menschlichen Tätigkeit. Geht es doch gerade darum, im Medium der Einschränkung auf das theoretisch-sittliche Leben der Philosophen der Politik den Zugang zum unbedingten Fundament alles Seienden zu eröffnen, keineswegs jedoch darum, diese dem bloß individuellen moralischen Gutdünken der jeweils Herrschenden anheimzugeben. Doch sind der auf diesem Wege herbeigeführten Gewährleistung der theoretischen Idee des „Guten“ als Grundlage der polis alle anderen menschlichen Tätigkeiten und damit die jeweiligen Wesenszwecke der anderen „Stände“ gleichsam zum bloßen „Vollzug“ weitgehend untergeordnet. Der „Begriff des Menschen“ realisiert sich damit nur im Rahmen der Philosophenherrscher - denen die Idee des Guten selbst zum Prinzip ihres Lebens wird - verbleibt indes gegenüber allen übrigen Mitgliedern der polis in einer - sie mediatisierenden - Uneinholbarkeit gegenüber ihrem eigenen Wesensvollzug. Ja auf dem Wege dieser gleichsam „instrumentellen“ Unterordnung unter den unbedingten Anspruch der Idee des Guten bleibt die eigentliche Aufgabe praktischer Reflexion, nämlich jene, die immanente Vernünftigkeit und begründende Struktur ihrer eigenen Tätigkeit - als Grundlage der Politik - freizulegen, verstellt. Dementsprechend erschließt sich praktische Vernünftigkeit auch nicht in und aus dem Vollzug des eigenen Lebens. Vielmehr erwirbt man das Wissen um die sittlichen Grundlagen menschlichen Handelns sowie des gesamten Staates auf dem Wege der Erziehung.

Im notwendigen Bezug zu dem den Bürger umgebenden und konkret praktizierten Ethos manifestiert sich folglich nicht zuletzt die aristotelische Gegenposition zum hierarchischen „Erziehungsstaat“ Platons, der die politische Subjektsqualität des Bürgers zwischen dem unbedingten Anspruch des bios theoretikos einerseits und der Mediatisierung aller übrigen Lebensvollzüge andererseits eibnet. Solcherart geht es beim aristotelischen „Ethos“ nicht um Ansätze eines „heteronomen“ Ordnungsgefüges - abgesehen von der ungeschichtlichen Heranziehung einer solchen begrifflichen Zuordnung - sondern gerade im Gegenteil um die Überwindung eines „uneigentlichen“, nämlich dem Selbstvollzug des Menschen als Menschen entfremdet gegenüberstehenden, Rechtsbegriffs. Im Erfordernis der Einbindung politischer Praxis in gelebte und tradierte Sitte kommt - gerade im Kontext antiker Auseinandersetzung um die Fundierung der polis - nicht primär ein Aspekt der „Fremdbestimmtheit“, sondern vielmehr gerade der „Aneignung“ des sittlichen Fundaments der polis durch die aktuelle Praxis der freien Bürger zum Ausdruck.

2. *Ethosverwiesenheit als „reflexive“ Begründung der Politik. Zur Verankerung der polis in der sittlichen Praxis der Bürger selbst*

Aus aristotelischer Sicht wird dem praktizierten Ethos eine vermittelnde Funktion zugeordnet, die das politische Selbst-Sein-Können des Bürgers in sein Recht einsetzt. Die Einbindung von Sitte und Gewohnheit in die Politik gehört zu den Voraussetzungen, um das vernünftige Fundament der polis in der sich selbst reflektierenden verantwortlichen Praxis des selbständigen Bürgers zu verankern. Dabei macht es einen wesentlichen Unterschied zum platonischen Modell der Vermittlung des Sittlichen in der polis aus, daß praktisches Wissen - im Gegensatz zu jenem, das in den Künsten zur Geltung kommt - sich jedem ursprünglichen Lehren bzw. Lernen entzieht³⁵⁴. Solcherart ist die Gewinnung praktischen Wissens vielmehr auf die eigene Erfahrung³⁵⁵ „in den das Leben ausmachenden Handlungsvollzügen“³⁵⁶ verwiesen.

Deshalb ist auch der junge, unerfahrene Mensch „kein geeigneter Hörer für die politische Wissenschaft“³⁵⁷. Ist doch die phronesis, wie überhaupt das sittliche Wissen, niemals auf bloße „Erkenntnis“ gerichtet, sondern als „handelnde Wissenschaft“³⁵⁸ auf das „Tunliche“³⁵⁹. Das heißt, sie schließt immer auch untrennbar die konkreten Verwirklichungsbedingungen vernünftiger Praxis mit ein. Diese geraten freilich gleichfalls nicht als isolierbare und aus allgemeinen Theorien gewinnbare Komponenten instrumenteller Verfügung in den Blick, sondern immer schon unablösbar im Rahmen der Wahrnehmung des in der jeweiligen Situation konkret sittlich Geforderten³⁶⁰. „Das sittliche Wis-

354 Vgl. etwa E.N. II 1, 1103 a 15 - 18.

355 Vgl. dazu ausführlich *R. Elm*, Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles, Paderborn - München - Wien - Zürich 1996, 78 ff.

356 E.N. I 1, 1095 a 3 (zitiert nach der Übersetzung *Rolfes*).

357 E.N. I 1, 1095 a 2 - 3.

358 E.N. VI 8, 1141 b 21.

359 *H.-G. Gadamer*, Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik, in: *P. Engelhardt* (Hrsg.), Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik, Mainz 1963, 19.

360 Dabei ist die Unterscheidung zwischen den - dem strebenden Seelenteil zugeordneten - „sittlichen Tugenden“, die die vernünftigen „Ziele“ zum Inhalt haben, und der als „Haltung“ des Verstandes ausgebildeten „phronesis“, die vorrangig das rationale Mittelwissen umfaßt, vorausgesetzt. Aristoteles erörtert die Gliederung und Charakteristik des insgesamt jeweils einen spezifischen tugendhaften Bestand beanspruchenden sittlichen Wissens in E.N. II - VI, davon die phronesis insbes. in E.N. VI 5, 1140 a 24 - 13, 1145 a 11. Dazu sowie zur integrativen wechselseitigen Verwiesenheit von „phronesis“ und „arete ethike“ in der rationalen Bestimmung menschlichen Handelns vgl. *P. Aubenque*, La prudence chez Aristote, Paris 1986³, 33 ff.; *V. Cathrein*, Der Zusammenhang der Klugheit und der sittlichen Tugenden nach Aristoteles (1931), in: *F.-P. Hager*, Ethik und Politik des Aristoteles, Darmstadt 1972, 55 ff. Vgl. *Fasching*, a. a. O., 93 ff., wonach „unter der Voraussetzung ihrer Einheit im Begriff der Tugend bzw. des Handelns ... das ethische und dia-noëtische Moment zunächst in ihrem Unterschied betrachtet“ würden. Vgl. hierzu weiters *Gadamer*, Wahrheit, 303 ff.; *K.-H. Volkmann-Schluck*, Ethos und Wissen in der Nikomachischen Ethik

sen“, so *Gadamer*, „erkennt das Tunliche, das, was eine Situation fordert, und es erkennt dieses Tunliche auf Grund einer Überlegung, die die konkrete Situation auf das bezieht, was man überhaupt für Recht und richtig hält.“³⁶¹ Es ist deswegen unabdingbar, mit dem „Sein des Menschen“³⁶², d.h. der aktuellen Wirklichkeit seines bereits geglückten Selbstvollzugs, verknüpft. Denn „die Untersuchung“, so *Aristoteles*, geht von „der Praxis des Lebens“ aus „und behandelt diese“³⁶³. Demgemäß ist ähnlich dem „an Jahren Jung(en)“³⁶⁴ auch derjenige von der politischen Wissenschaft ausgeschlossen, der aus anderen Gründen nicht zu einer reifen sittlichen Haltung gefunden hat³⁶⁵. Denn die erforderliche Reife und Erfahrung verdankt sich nicht einem linearen Prozeß der Entfaltung gleichsam natürlicher Anlagen. Sie setzt vielmehr gerade die Gewinnung einer Haltung reflektierender *Distanz* etwa auch zu bloß naturhaften Antrieben³⁶⁶ und partikulären Zielen voraus - die gerade deswegen notwendig der Einübung bedarf. Das aristotelische Erfordernis der „Gewöhnung“ ethischer Tugend bringt daher nicht nur eine Analogie zur „selbsttägigen“ Gestaltverwirklichung in der Natur unter dem Gesichtspunkt der notwendigen Aktualität jedes kontingenten Selbstvollzugs zum Ausdruck. Es rückt vielmehr die sittliche Praxis auch in die Distanz zu einem naturalen bzw. naturhaft vorstrukturierten Geschehensablauf³⁶⁷. Denn, so *Aristoteles*, daraus „ergibt sich auch, daß keine der ethischen Tugenden uns von Natur gegeben wird. Denn kein natürlicher Gegenstand kann andere Gewohnheiten annehmen ...“³⁶⁸. Dementsprechend schafft die Verankerung

des *Aristoteles*, in: *Engelhardt*, Sein und Ethos, 66 ff. Zur diesbezüglichen Entsprechung der Verwiesenheit von „boulesis“ (Willen) und „prohairesis“ (Entscheidung) in der aristotelischen „Handlungstheorie“ s.u., Teil 2, II 2.

361 *Gadamer*, *Möglichkeit*, 19. Dieser erläutert näherhin: „Sie (- die phronesis -) hat also die logische Struktur eines Schlusses, dessen eine Prämisse das allgemeine Wissen um das Rechte ist, das in den Begriffen der ethischen Tugenden gedacht wird. Gleichwohl handelt es sich nicht um eine bloße Subsumtion, eine bloße Leistung der Urteilskraft. Denn es hängt von dem Sein des Menschen ab, ob er eine solche Besinnung unbeirrt durchführt.“

362 Ebda.

363 E.N. I 1, 1095 a 3 - 4. Zum spezifisch „praktischen Zirkel“ der aristotelischen Ethik (sowie praktischer Philosophie allgemein) vgl. *Höffe*, *Praktische Philosophie*, 92 ff. Dieser unterscheidet sich auch maßgeblich von jedem bloß „methodischen“ Zirkel philosophischer Reflexion. So betont *Höffe*: „Jede Ethik, die das Handeln um des Handelns willen untersucht, jede sittlich engagierte Ethik setzt ... als wirklich voraus, was die Reflexion anstrebt. ... Der Zirkel ist nicht in der Ethik, sondern *die Ethik ist in einem Zirkel*. Die Ethik steht zwischen vorausgesetztem und erstrebtem sittlichen Handeln.“

364 E.N. I 1, 1095 a 6.

365 Vgl. E.N. I 1, 1095 a 6 - 9; 13, 1102 b 16 - 28.

366 Zur erforderlichen „handelnden Auseinandersetzung“ mit Lust und Schmerz vgl. *Fasching*, a. a. O., 97 ff., insbes. 101; s. E.N. III 3, 1111 a 24 - 1111 b 3; 4, 1111 b 10 - 19; insbes. 18 f.

367 Vgl. E.N. II 1, 1103 a 18 - 26.

368 E.N. II 1, 1103 a 18 - 19.

der politischen Praxis in der „Gewohnheit“ nicht der bloßen Beliebigkeit menschlicher Zielverfolgung Raum, wie sie etwa auch aus der unmittelbaren Bestimmtheit durch naturale Strebungen hervorgehen kann, noch erschöpft sie sich in einem schlichten Innestehen in Überkommenem. Vielmehr soll der Ethos solchen Defizienzformen menschlicher Praxis gerade entgegenwirken, indem aus ihm die nötige Distanz sittlicher Aufgeklärtheit resultiert, die neben der Vertrautheit mit allen Vollzügen des praktischen Lebens zu den Voraussetzungen sittlicher Erkenntnis gehört³⁶⁹. Folglich mangelt es auch dem seinen „Leidenschaften“ unterworfenen „Unbeherrschten“³⁷⁰, dem „von Affekten Überfluteten“³⁷¹, an diesem konstitutiven Bezug zu einem tragenden Ethos. Geht ihm doch die erforderliche „Besinnung“, „das heißt die Orientierung an den Grundlagen seiner sittlichen Überlegung verloren“³⁷². So trägt die aristotelische Bedachtnahme auf das aktuelle sittliche „Sein“ des Menschen nicht bloß den konkreten Erfordernissen und Verwirklichungsbedingungen politischer Praxis Rechnung. Sie verschafft dieser auch eine geeignete Basis für die erforderliche Leistung kritischer Differenzierung menschlicher Handlungsziele. Letztere vermag freilich nicht den Raum aktuell verwirklichter und konkret bewährter Zwecke zu überschreiten, d.h. den Raum dessen, was im Rahmen menschlichen Strebens bereits „actu“ hervorgetreten ist³⁷³. Doch bedarf es der Festigung sittlicher Gewohnheit gerade zum Zwecke der ethischen Aufklärung umso mehr, als dieser der Rekurs auf ein unbedingtes Prinzip politischer Vernunft verwehrt ist, welches ja nach aristotelischem Verständnis den Begriff des Menschen aufsprengen und vereinnahmen würde.

In der im Rahmen der aristotelischen Ontologie geforderten „Aktualisierung“ der konkreten „materialen“ Wesensmöglichkeit eines Seienden durch seine je spezifische „Form“ zeigt sich freilich ein vom neuzeitlichen Verständnis systematisch maßgeblich unterschiedenes Konzept von „Positivität“ sowie ein geradezu gegenläufiges Modell der Vermittlung von Vernunft und Wirklichkeit. Dieses entbehrt jenen insbesondere dem bloßen Faktum, aber auch der „tatsächlichen“ Vermittlung eines unbedingten Vernunft-

369 Vgl. *Gadamer*, *Möglichkeit*, 19.

370 E.N. I 1, 1095 a 8 - 9.

371 *Gadamer*, *Möglichkeit*, 19.

372 Ebd.

373 Vgl. *Ritter*, *Grundlegung*, 186 f. Dieser erläutert: „Die Bewegung der ethischen Bestimmung verläuft bei Aristoteles gleichsam umgekehrt zur modernen Theorie. Sie geht von dem aus, was für die Subjektivität nur das Äußere und zu dem an ihm selber Äußerlichen 'verflüchtigt' ist (Hegel); das Rechte, das Sitte ist, wird zur Tugend des einzelnen. Aber damit wird zugleich die Sitte bewegt. Sie kommt ihrerseits zu ihrer Verwirklichung, so wie die handwerkliche Kunst in der Tüchtigkeit des Meisters wirklich wird und wie die Heilkunst den Kranken heilt, in dem 'dieser' Arzt 'diesen' Kranken heilt.“ Vgl. hiezu E.N. I 4, 1097 a 8 - 13.

prinzips stets auch anhaftenden Charakter der „Widerständigkeit“ und Unwesentlichkeit, ja der „Flüchtigkeit“ im Verhältnis zu ihrem legitimierenden Grund. Im Anspruch der geschichtlichen Vermittlung *unbedingter* Freiheit ist immer auch deren je neue Einlösung und die stetige Überbietung positiver Verwirklichungsformen umfaßt. Demgegenüber ist in der unabdingbaren Verwiesenheit von je spezifischer Form und ihrer „materialen“ Möglichkeit - die isoliert gar nicht begriffen werden können und so zu ihrer „positiven“ Aktualisierung drängen - ein in sich vergleichsweise ungebrochenes Vermittlungsverhältnis „vernünftiger Wirklichkeit“ enthalten. Dieses ist nicht auf die gegenüber hinkünftiger Überbietung zukunfts offene Steigerung des Vernünftigen in der Geschichte angelegt, sondern vielmehr gerade auf die *Erhaltung* und *Dauerhaftigkeit* des teleologisch-zielhaft Entfalteten. Die solcherart nicht hintergehbare „Positivität“ der „Praxis“ aller kontingenten Seienden hat nichts gemein mit dem „flüchtigen“ Faktum, sondern meint die aktuell hervorgetretene *Vernunftgestalt* eines Seienden. Diese ist nicht grundsätzlich in den Raum einer sie in ihrem Anspruch auf Vernünftigkeit stets neu herausfordernden und damit immer auch „überholenden“ Geschichtlichkeit gestellt, sondern *ist die* - unüberbietbare - *Präsenz des Vernünftigen* im Bereich kontingenter Wirklichkeit überhaupt, von der selbst die philosophische Reflexion ihren Ausgang zu nehmen hat.

So geht es auch, was den konstitutiven Bezug zu Sitte und Gewohnheit anlangt, nicht um die unkommunikative Konfrontation mit beliebigen Satzungen und unreflektiertem Herkommen. Vielmehr handelt es sich zunächst wesentlich um die Aneignung und Konsolidierung einer in sich jeweils selbständigen vernünftigen Praxis und tugendhaften Haltung des *einzelnen* Bürgers³⁷⁴. Müssen hiefür zweifelsohne auch alle „modernen Auffassungen des Ethischen“, so Ritter, insbesondere, was den „Ursprung des Sittlichen aus einem in sich guten Willen und aus Gesinnungen“³⁷⁵ betrifft, außer Betracht gelassen werden, so haben doch Ethos und Sitte keinerlei „objektive“ Bedeutung, abgelöst vom aktualisierenden Vollzug des Menschseins³⁷⁶. Sie beanspruchen diesen nicht „äußerlich“-heteronom, sondern stellen eine wesentliche Funktion desselben dar. Doch steht deren Vermittlung bei Aristoteles niemals erst noch aus, sondern schafft bereits notwendig auch jenen Bezugsrahmen, durch den der Raum menschlichen Selbstvollzugs allererst eröffnet und immer schon vorgängig geprägt ist. Denn dieser vermag nur aus

374 Vgl. Ritter, Grundlegung, 186 f., wonach „‘Ethos’ ... bei Aristoteles zugleich auch immer die Bedeutung von ‘Haltung’ und ‘Charakter’ des einzelnen“ habe.

375 *Ders.*, Grundlegung, 186.

376 Vgl. *ders.*, Grundlegung, 187. Dieser führt aus: „... das Allgemeine ist immer als ‘Dieses’ wirklich; das gilt auch für die ethische und politische Ordnung: ihre Aktualität (ist) das Tun und Handeln der Bürger. So bestehen Individuum und Ethos, in ihrer Aktualität wechselseitig aufeinander verwiesen, in notwendiger Einheit zusammen.“

der hermeneutischen Sichtung und Freilegung bereits aktuell verwirklichter Ziele seine Kriterien zu gewinnen.

In seinem integrativen systematischen Bezug zur tätigen Ausbildung einer tugendhaften Haltung des einzelnen Bürgers beansprucht die gegenüber seinen je konkreten sittlichen Entscheidungen bereits vorausgesetzte grundlegende „ethische“ Formation seiner Lebenspraxis jedoch keine unmittelbar „materiale“ Identifizierung mit bestimmten kontingenten Handlungsmustern. Gerade die auf den Horizont der - die handlungsleitenden Funktionen tradierten bürgerlichen Ethos absteckenden - Konzeption einer aristotelischen Tugendethik verwiesene sittliche Qualität menschlicher Praxis macht diese in ganz entscheidender Weise von der vernünftigen Stellungnahme des Handelnden abhängig und beurteilt nicht bloß deren „äußere“ Sittenkonformität³⁷⁷. Doch reklamiert sie über die verantwortliche und vorrangig nur hinsichtlich ihrer Mittelrationalität als situationsgebunden begriffene Motivation im Einzelfall hinaus zur Gewinnung einer ausreichenden persönlichen Basis sittlicher Legitimation auch eine, durch wiederholte Betätigung des jeweils geforderten sittlichen Entschlusses gefestigte, dauerhafte Haltung³⁷⁸ „zum Guten“. Maßgeblich ist demnach nicht die gleichsam „objektive“ Gewißheit verpflichtender normativer Regeln, sondern die sittliche „Verfassung“³⁷⁹ der handelnden Person. Als entscheidend hierfür wird jedoch nicht „allein“ der „gute Wille“³⁸⁰ samt der darin enthaltenen Unbedingtheit der Handlungsmotivation erachtet, sondern vielmehr ein, durch Einübung auch in der kritischen Reflexion vorfindlicher Handlungsformen bewährter, gleichsam dauerhafter „guter Wille“³⁸¹. Dieser schließt in seiner immer schon integrativen Verwiesenheit auf die in der Klugheit zuhandene „Wohlberatenheit“ und „Richtigkeit im Zuträglichen ... auf ein bestimmtes Ziel hin“³⁸² auch den Rekurs auf

377 Vgl. E.N. II 3, 1105 a 28 - 33. Aristoteles betont: „Im Bereich der Tugenden geschieht etwas nicht schon dann auf gerechte oder besonnene Weise, wenn die Tat *sich irgendwie verhält*, sondern erst wenn auch *der Handelnde in einer entsprechenden Verfassung* handelt: erstens *wissentlich*, dann *auf Grund einer Entscheidung*, und zwar einer solchen *um der Sache selbst willen ...*“.

378 Das aristotelische Tugendverständnis enthält im Begriff der „hexis“ eine zentrale strukturelle Gemeinsamkeit hinsichtlich der erforderlichen habituellen Vergewisserung aller, wenngleich methodisch und „sachlich“ voneinander differenzierten Formen des (auf ein Tun gerichteten) Wissens. Vgl. freilich hiezu die gegenüber dem tugendhaften Charakter sittlichen bzw. Klugheitswissens abstufende Stellungnahme des Aristoteles zu den „*technai*“ in E.N. II 3, 1105 a 33 ff. Zur diesbezüglichen differenzierten Einordnung der „*Künste*“ s.o., Teil 1, II 2.

379 E.N. II 3, 1105 a 29.

380 Vgl. *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, zit. nach *W. Weischedel* (Hrsg.), Werkausgabe, Bd. VII, Frankfurt/Main 1968, 18 ff.

381 Vgl. E.N. II 3, 1105 a 32 f., wonach die Charakteristik einer tugendhaften „Verfassung“ durch das Merkmal, „im Handeln sicher und ohne Wanken“ zu sein, komplettiert wird.

382 E.N. VI 10, 1142 b 32 - 33.

konkrete Realisierungsbedingungen mit ein³⁸³. Ungeachtet der vorrangig die rationalen Grundlagen der einzelnen Entscheidung bemessenden Funktion der phronesis kehrt dieser auch in der Bestimmung des teleologischen Maßes sittlichen Strebens, in der Verpflichtung auf die „Mitte im Bezug auf uns“³⁸⁴, wieder. In diesem teleologischen Maßstab entfaltet zwar auch das platonische Motiv einer kritisch-dialektischen Überschreitung und Integration partikulärer Strebungen fortdauernde Wirksamkeit. Doch sind in den gegenüber jedweder radikalen sittlichen Aufklärung festgehaltenen teleologischen Anspruch der gelungen-geglückten Verwirklichung praktischer Zweckverfolgung und menschlicher Lebenspraxis insgesamt, wie er nicht zuletzt auch in den aristotelischen Anforderungen „persönlicher Festigkeit“³⁸⁵ sowie eines ausgewogenen mittleren Maßes des Tuns zum Ausdruck kommt, letztlich stets auch untrennbar kontingente Glückschancen und zufällige Umstände der Zielerreichung verwoben³⁸⁶. Dabei liegt das Hauptgewicht in der aristotelischen Ermittlung des Tugendbegriffs jedoch nicht allein auf der Ausbildung eines, durch günstige materielle Voraussetzungen abgesicherten und durch eine Haltung reflektierender Distanz gegenüber den Unwägbarkeiten des Lebens festgehaltenen, Beharrungsvermögens, sondern auch auf seinem unabdingbaren Hervorgang aus „freiwillige(r)“³⁸⁷ und selbstverantwortlicher Einübung. Solcherart grenzt sich die Tugend als Grundlage vernünftiger Praxis sowohl vom lehr- und erlernbaren Wissen wie auch von dem Menschen selbst unverfügbaren naturalen Dispositionen und bloß anlageförmigen „Eigenschaften“ ab³⁸⁸. Den Stellenwert der „Selbstverursachtheit“ tugendhaften Handelns hervorzuheben, welches sich folglich unmittelbar nur auf jene

383 Dadurch soll freilich keineswegs in Abrede gestellt werden, daß sich auch die Geltendmachung sittlicher Autonomie in Kant'scher und insbesondere Hegel'scher Tradition ihren jeweils konkreten Verwirklichungsbedingungen zu stellen hat.

384 E.N. II 6, 1106 b 36 - 1107 a 1. Zur aristotelischen „mesotes“-Lehre als einer „Mitte“ zwischen „Übermaß“ und „Mangel“ in der konkreten Bestimmung teleologisch fundierter „Tüchtigkeit“ des Handelns vgl. vor allem E.N. II 5, 1106 a 13 - 6, 1107 a 27; in der vom Maßstab selbst her geforderten konkreten Auffaltung hinsichtlich verschiedener Herausforderungen bzw. Tugenden und Antriebe vgl. weiters E.N. II 7, 1107 a 28 - 9, 1109 b 26. Zur metaphorischen Heranziehung des „arithmetischen Mittels“ zur Kennzeichnung tugendhafter „Mitte“ vgl. etwa *Fasching*, a. a. O., 96 ff.; vgl. auch *Volkmann-Schluck*, a. a. O., 61 f.; zur darin zutagetretenden „Dialektik“ in der Reflexion auf das sittlich Gute vgl. *Höffe*, *Praktische Philosophie*, 169 f.; zur platonischen „mesotes“-Lehre sowie zur Erörterung ihrer Wirksamkeit für den aristotelischen Tugendbegriff vgl. *Krämer*, *Arete*, 41 ff.; 146 ff.; 552 ff.

385 *Höffe*, *Praktische Philosophie*, 152.

386 Diese Kontingenzabhängigkeit resultiert freilich gerade aus dem von Aristoteles gegenüber konkurrierenden Auffassungen festgehaltenen Tätigkeitscharakter des Glücks. Vgl. dazu E.N. I 10, 1099 a 31 ff., insbes. 11, 1100 a 10 - 1101 b 9, wonach die Unglücks- bzw. Wechselfälle des Lebens eine durchaus relativierende Einordnung erfahren. S. in diesem Zusammenhang jedoch die allererst sittliche Praxis freisetzende Funktion des oikos, u., Teil 1, III 3 - 5.

387 Vgl. E.N. III 1, 1109 b 30 ff.

388 E.N. II 1, 1103 a 23 - 1103 b 25.

„Dinge“ richtet, die auch konkret „in unserer Gewalt liegen“³⁸⁹, bildet wohl das Leitmotiv der aristotelischen Erörterung des Tugendbegriffs, dessen „Prinzip“ der Mensch sei³⁹⁰. Unaufgebbar ist daher aus aristotelischer Sicht die nicht einseitig auflösbare und auch in der Gewichtung der Gewohnheit festgehaltene Zirkularität sittlicher Legitimation des Handelns, nämlich zwischen der zur teleologischen Fundierung des konkreten Tuns vorausgesetzten charakterlichen Haltung einerseits und deren unabdingbar auf die vernünftige Praxis des einzelnen verwiesenen Aneignung und Bewahrung andererseits³⁹¹.

Ebenso meint der Bezug zur polis-Sitte demnach keine bloß faktische Kontinuität, die praktisches Fragen suspendiert, sondern den hermeneutisch-kritischen Aufweis der „immanenten Vernünftigkeit“ menschlicher Praxis, welche gerade die nicht hintergehbare Relevanz praktischer Vernunft für die Wirklichkeit menschlichen Tuns voraussetzt. Die solcherart gekennzeichnete Methode des Aristoteles beinhaltet nicht den Rückzug auf die bloß akribische Erhebung zufällig vorfindlicher institutioneller Strukturen - wie er insbesondere aus der Verweigerung praktischer Fragestellungen hervorgeht. Sie vertraut vielmehr als notwendiger Ausgang praktischen Fragens auf die Durchsetzung sittlichen Wissens in der Lebenspraxis und den konkret vorfindlichen „Anschauungen, die von vielen seit langem“ bzw. „von wenigen und Weisen ausgesprochen werden“³⁹². Denn „die Menschen“, so Aristoteles, „haben in sich einen natürlichen Bezug zur Wahrheit und treffen meistens das Richtige“³⁹³. Darin manifestiert sich ein unabdingbarer Bezug philosophischer Ethik zur praktizierten und im kommunikativen Rahmen der Polisöffentlichkeit zur Sprache gebrachten Vernünftigkeit des bürgerlichen Lebens³⁹⁴. Ja praktische Vernunft vermag außerhalb der reflektierenden und tätigen Stellungnahme des Menschen, also anders als immer schon in der Leitung eines Tuns - welches freilich keine bloße Applikation eines theoretisch vermittelbaren Wissens darstellt - gar nicht ursprünglich zur Geltung zu kommen. So läßt sich die Erörterung praktischer Fragen auch nicht deduktiv - also gewiß nicht auf dem Wege einer „heteronomen“ Begründung

389 Zum Zusammenhang von „Freiwilligkeit“ und Entscheidungsabhängigkeit des Handelns im unmittelbaren Kontext der Erörterung des Tugendbegriffs, die diesem, gar mehr noch als den konkret resultierenden Handlungen, so Aristoteles, „am eigentümlichsten zu sein“ scheinen, vgl. insbes. E.N. III 4, 1111 b 4 ff. sowie 5, 1112 a 18 ff.

390 Vgl. explizit dazu E.N. III 5, 1112 b 31 f.

391 Vgl. E.N. II 1, 1103 a 26 - 1103 b 25.

392 E.N. I 9, 1098 b 26 - 29, zit. nach der Übersetzung *Rolfes*; vgl. auch I 1, 1094 b 14 - 22; 8, 1098 b 8 ff.

393 *Rhet.* I 1, 1355 a 15.

394 Vgl. zur dadurch charakterisierten „hypoleptischen“ Methode in der praktischen Philosophie des Aristoteles insbesondere *G. Bien*, *Das Theorie-Praxis-Problem und die politische Philosophie bei Platon und Aristoteles*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 76 (1968/69), 284 ff.

- gewinnen, sondern setzt wesentlich deren Aneignung zunächst durch die eigene Erfahrung „in der Praxis des Lebens“³⁹⁵ voraus. Doch stellt sie diese gerade aufgrund ihrer hermeneutisch immer schon auf konkrete Übung verwiesenen Struktur notwendig in den Raum der vernünftigen Praxis aller anderen Bürger. Solcherart bildet die polis als der Ort des tätigen Lebens aller Bürger den notwendigen Bezugsrahmen, insofern darin das spezifische telos des Menschen immer schon „actu“ hervorgetreten ist. Daraus ergibt sich jedoch keine „heteronome“ Verpflichtungsstruktur der institutionellen Wirklichkeit der polis, noch folgt diese einem gewissermaßen objektivistischen Ordnungsmodell. Vielmehr ist es die Bindung aller politischen Vernunft an den praktischen Selbstvollzug des Bürgers selbst, die diesen den Raum der polis und des in ihr konkret praktizierten Ethos nicht verlassen läßt, will er sein Menschsein adäquat verwirklichen³⁹⁶.

Diese nicht hintergehbare konstitutive Bezogenheit auf bereits aktuell verwirklichten Ethos zur Orientierung des eigenen Lebensvollzugs im Rahmen der polis findet ihre Entsprechung und ontologische Rahmgebung desweiteren in der aristotelischen Lehre von den Konstitutionsprinzipien aller kontingenten Seienden. So bedarf es auch für das Zu-sich-selbst-Kommen des Menschen immer schon der Vermittlung von spezifischer „Form“ und deren „materieller“ Möglichkeit. Diese wiederum können nicht schon „an sich“, d.h. isoliert voneinander und außerhalb ihrer wechselseitigen Bezogenheit, sondern stets nur auf der Grundlage ihrer bereits hervorgetretenen Vermittlung in der aktuellen Gestaltverwirklichung eines Seienden erkannt werden bzw. ihre Wirksamkeit entfalten³⁹⁷. Entsprechend dieser notwendigen und durchgängigen Vermitteltheit aller Wirklichkeit werden die jeweiligen „Formen“ selbst ebenso wie der Raum ihrer materiellen Möglichkeiten - freilich als eben immer schon geformte und neu Form gewinnende Materie - als gleichsam „ewig“³⁹⁸ begriffen. Sie unterliegen gleichermaßen weder dem Entstehen noch dem Vergehen, sondern gehören ursprünglich zum Aufbau einer Welt, welche in ihrer Vernünftigkeit weder auf Geschichte hin offen noch allererst auf die Vermittlung durch die zwecksetzende und reflektierende Tätigkeit des Menschen verwiesen ist. Sie geht vielmehr - in markantem Gegensatz zum Verständnis jüdisch-christlicher Eschatologie und insbesondere neuzeitlicher Freiheitsgeschichte - aus einer unmittlaren und nicht auflösbaren - wengleich im Rahmen ihrer Vermittlung zur Errei-

395 E.N. I 1, 1095 a 3.

396 Zum darin vermittelten unabdingbaren „sozialen Rahmen“, der „selbst nicht starr, sondern beweglich, gegenüber dem einzelnen Tun trotzdem relativ konstant sei, vgl. Höffe, Praktische Philosophie, 143 ff., insbes. 150. Demnach seien „Brauch und Sitte nicht einmal für immer gegebene Produkte, sondern“ unterlägen „einem Prozeß der Veränderung“.

397 Vgl. Spaemann/Löw, a. a. O., 54; s.o., Teil I, I 1 - 3.

398 Vgl. Spaemann/Löw, a. a. O., 54, 72.

chung eines spezifischen Gleichgewichtszustands hin „bewegten“ - Verknüpfung von Vernunft und Wirklichkeit hervor. Der geschlossene Kreis teleologischer Formen, der dieser zugrundeliegt, vermag also gar nicht erst „an sich“ zur Geltung zu kommen. Er kann aber ebensowenig überschritten werden, noch bedarf er einer ursprünglichen Begründungsleistung. Er strukturiert vielmehr - stets in wechselseitiger Vermitteltheit zu den übrigen Konstitutionsprinzipien - immer schon den Horizont des Zu-sich-selbst-Kommens jedes kontingenten Seienden. Obwohl also das telos jedes Seienden einerseits allererst im Rahmen des Prozesses seiner - entelechialen - Selbstentfaltung aktuell hervorgebracht wird, so tritt auf diesem Wege doch nichts seinem Wesen nach grundsätzlich „Neues“ in die Welt.

Zwar vermag die konkrete Aktualität einer spezifischen Form im je einzelnen kontingenten Seienden keine - den nicht transzendierbaren Vernunftstrukturen aristotelischer Wirklichkeit angemessene - Ewigkeit zu gewinnen. Doch gelingt dies im Bereich der spezifischen „Praxis“, d.h. der tätigen Selbstentfaltung, der von Natur aus Seienden im Rahmen der Konstanz der jeweiligen „Art“, die nicht hintergebar ist³⁹⁹. Solcherart verdankt sich das telos eines jeweiligen natürlichen Lebewesens - über die Entfaltung im Rahmen seines eigenen Prozesses der tätigen Lebensentfaltung hinaus - wiederum der aktuell bereits verwirklichten Gestalt seiner spezifischen Form in dem dieses zeugenden Lebewesen⁴⁰⁰. Vor diesem Hintergrund gilt auch für den Menschen - als Lebewesen - das Prinzip: „Ein Mensch zeugt einen Menschen.“⁴⁰¹ Dieses hat bei Aristoteles freilich weniger den Stellenwert, die Grundlegung des Menschseins im biologischen Zeugungsakt zu verankern oder zumindest einen biologistischen Rahmen seines Begriffs vom Menschen zu entwerfen - wie es die Rezeptionsgeschichte dieses aristotelischen Grundsatzes gelegentlich unternimmt. Vielmehr geht es wohl darum, der „Anfangslosigkeit“ und Nichthintergebarkeit einer ursprünglich immer schon vernünftig konstituierten Wirklichkeit Rechnung zu tragen - deren Ort jedoch nicht die Transzendenz unbewegter Ideen wie bei Platon ist, sondern die entelechiale Entfaltung je kontingenter Seiender⁴⁰².

Doch ließe sich gerade daher ein in unmittelbarer Analogie zur Wesensvermittlung der übrigen Lebewesen durch Zeugung gewonnener und solcherart ebenso „biologisch“ rückführbarer wie allgemeiner Menschenbegriff für die Grundlegung der polis nicht

399 Vgl. *De anima* II, 415 a 26 ff; vgl. *Spaemann/Löw*, a. a. O., 72.

400 Zur darauf beschränkten Transzendierbarkeit des Wesensbegriffs vgl. *Moreau*, *Sein*, 230 ff.

401 *Phys.* II 3, 194 b 13.

402 Vgl. hierzu *K. Oehler*, *Ein Mensch zeugt einen Menschen. Über den Mißbrauch der Sprachanalyse in der Aristotelesforschung*, in: *ders.*, *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter. Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkens*, München 1969, 121 ff.

nutzbar machen. Denn mit der artentsprechenden Entstehung des „Lebewesens“ Mensch ist bei Aristoteles keineswegs schon der Mensch „als Mensch“ in seine spezifische Aktualität getreten⁴⁰³. Erschließt sich doch das Wesenhafte des Menschseins, wie bereits erörtert, niemals im bloßen natürlichen Wachstum bzw. in der Betätigung und Entfaltung seiner naturhaften Anlagen - wie sie allen von Natur aus Seienden gemeinsam sind. Keinesfalls ist der Zugang zum Begriff des Menschen etwa im Rahmen eines bloß abstrahierend „biologisch“-kausalen Erklärungsmodells gewonnen. Vielmehr kommt das spezifische telos des Menschen als Menschen, mag es auch auf von Natur aus Seiendes - als „materielle“ Voraussetzungen im Aufbau seines eigenen spezifischen Wesens - verwiesen sein, nicht in der Physik, sondern erst in der von dieser kategorial geschiedenen „praktischen Philosophie“ zur Sprache. Doch besteht eine Entsprechung zur Konstitution aller übrigen Lebewesen insofern, als auch die den Menschen als Menschen auszeichnende Sittlichkeit bereits in ihre aktuelle Verwirklichung getreten sein muß, um als solche begriffen zu werden und sein Menschsein allererst zu ermöglichen. Solcherart kommt dem in der polis geübten „Ethos“ als der gefestigten und geglückten Praxis anderer sittlicher Subjekte jene dem Selbst-Sein-Können des Bürgers vorgängige und diese ermöglichende „Wirklichkeit“⁴⁰⁴ zu, durch die sein Wesensvollzug allererst die entsprechende „Form“ zu gewinnen vermag. Dieser Vermittlung der „Form“ zu ihrer je spezifischen „materiellen“ Möglichkeit in einem Horizont bereits aktuell hervorgetretener „Formen“ eignet im Bereich sittlichen Wissens eine grundlegend praktisch-kommunikative, menschliches Handeln leitende und motivierende, Struktur. Die - kommunikative - Einbindung in die gelebte Sitte der anderen, und nicht etwa das naturale Geschehen von Zeugung bzw. Abstammung, sichert die Vermittlung sowie die Nicht-Hintergebarkeit des sittlichen Wesens des Menschen. Es gibt demgemäß also trotz des vielzitierten Grundsatzes „Ein Mensch zeugt einen Menschen“ bei Aristoteles - und gerade in Entsprechung zu der darin zum Ausdruck kommenden Verwiesenheit aller Seienden auf deren bereits aktualisierte Formen - keinen der sittlichen Praxis in der polis vorgelagerten „natürlichen“ Begriff des Menschen „als Menschen“, der sich mit dem Faktum seiner biologischen Existenz zufriedengeben würde⁴⁰⁵.

403 Vgl. hiezu auch den bekannten Hinweis auf die bedrohliche Pervertierbarkeit des ausschließlich auf seine naturale Ausstattung inklusive der „Waffen“ von - naturhafter - „Klugheit und Tüchtigkeit“ zurückgeworfenen Menschen in Pol. I 1, 1253 a 25 - 38.

404 Zur allgemein-metaphysischen Priorität der „Wirklichkeit“ vor der „Möglichkeit“, nicht nur „der Zeit nach“, sondern auch „dem Begriff nach“ vgl. Met. IX 8, 1049 b 12 - 1050 b 6.

405 Zum Ausschluß „der Auseinandersetzung mit der Natur“ aus der polis als einer „Vereinigung der Bürger, die der ‘ökonomischen’ und ‘poietischen’ Sphäre enthoben“ sind, vgl. *Riedel*, Über einige Aporien, 101.

Aristoteles macht solcherart - im Rahmen seines spezifisch antiken Zugangs zum Aufbau aller Wirklichkeit - in radikaler Weise deutlich, daß das Wesen des Menschen seiner eigenen Vernunfttätigkeit überantwortet und im Zeichen „praktischen“ Wissens in sich selbst gegründet ist. Es stellt weiters sein Verdienst dar, gerade im Zusammenhang mit der konkrete Aktualität beanspruchenden Selbständigkeit menschlichen Wesensvollzugs dessen konkrete institutionelle Bedingungen - in der polis - zu reflektieren. Diese sind in einer weit unabdingbareren Weise als die institutionellen Verwirklichungen neuzeitlicher Freiheitsforderungen - da grundsätzlich nicht „transzendierbar“ - mit der Selbstentfaltung bürgerlicher Subjektivität verbunden.

Er muß freilich in der Folge aber auch all jenen die Subjektsqualität absprechen, die gar nicht erst zur Entfaltung selbständiger sittlich-politischer Praxis gelangen bzw. gelangen können. So ist weder mit der „biologischen“ Entstehung des Menschen die volle Verwirklichung seines Wesens gesichert, noch ist der einzelne Mensch in der Lage, die sittlichen Ziele seiner spezifischen „Praxis“ selbst zu begründen. Daher kommt zur Vermittlung des vernünftigen Wesens des Menschen als seines spezifischen telos der kommunikativen Eingebettetheit in den konkreten Ethos der anderen Bürger und dem hermeneutisch-kritischen Bezug zum sittlichen Herkommen entscheidende Bedeutung zu. Nur aus diesem vorgängigen „Raum des Politischen“, einem solcherart konkreten „sittliche(n) Universum“⁴⁰⁶ heraus - welches den spezifischen „Nährboden“ alles eigentlich Menschlichen bildet - vermag der Mensch sich selbst zu verstehen und sein Dasein zu vollziehen.

3. *Das „gute Leben“ und die vopolitische Sphäre des „Hauses“*

Demgemäß gewinnt der Mensch seine spezifische „Natur“ allererst im Rahmen seiner aktuell gewordenen vernünftigen Praxis, welche abseits jedweder unmittelbaren Bindung an Zwecke der Natur, vielmehr in kommunikativer Verwiesenheit auf die gleiche sittliche Praxis aller anderen Bürger auf institutionellen Bedingungen der polis aufruhet. Es ist in besonderer Weise kennzeichnend für die Grundlegung der aristotelischen polis, daß der Ursprung des politischen Subjektseins in dieser Hinsicht wesentlich in der Verfügung des Menschen selbst verankert wird und keinesfalls seiner ständischen Herkunft bzw. gewissermaßen naturwüchsigen Bestimmungen seines Wesens überantwortet bleibt. Dies findet seinen Niederschlag auch darin, daß der Bürger und damit der Mensch - insofern er „Mensch“ ist - eben nicht schon durch die Zeugung sein eigentli-

406 *Bien*, Grundlegung, 72.

ches Wesen erreicht, sondern erst im praktisch-kommunikativen Erwerb einer für sein Bürgersein tragenden sittlichen Haltung.

Gleichwohl stellt sich auch die Frage nach dem Stellenwert „naturhafter“ Bedingungen des Menschseins im Rahmen der Bürgergemeinde. Sind nicht etwa in dem für das Gelingen sittlicher Praxis unabdingbaren Erfordernis ihrer hinreichenden aktuellen Verwirklichung auch naturale Bedingungen mit dem aristotelischen Konzept selbsttätiger Wesensentfaltung des Menschen verwoben, die geeignet sind, dem Status des Bürgers in der polis ein gleichsam „naturalistisches“ Fundament zu verschaffen?

Gewiß findet die Verwiesenheit bürgerlicher Praxis auf die konkreten Institutionen der polis ihre Grundlage nicht in einem, etwa auf dem Wege empirischer Beobachtung gewonnenen, „biologischen Phänomen“⁴⁰⁷, etwa in einem naturalen Prozeß der Entwicklung zu einer je „höheren“ Organisationsform menschlicher Gemeinschaft, wie dies etwa *Düring* im Hinblick auf das erste Buch der aristotelischen Politik darstellt⁴⁰⁸. Aus dieser Sicht bildeten die „natürlichen“ Gemeinschaften, nämlich jene zwischen Mann und Frau zum Zwecke der Fortpflanzung sowie zwischen „Herren“ und „Sklaven von Natur“⁴⁰⁹, gleichsam eine Frühform politischer Herrschaft und damit die Zwischenstufe zu einer naturhaft ablaufenden Entwicklung zur vollkommeneren Autarkie der polis. Diese verdanke sich dem bloßen Zusammenschluß mehrerer Häuser bzw. diese vereinigender Dörfer⁴¹⁰. Letztlich erscheint eine derart angenommene „natürliche“ „Stufenleiter“ wohl aus dem bloßen Bedürfnis nach Selbsterhaltung abgeleitet, welches allein nicht nur das Haus entstehen lasse, sondern scheinbar auch das vorrangige Prinzip der folglich bloß quantitativ vom Haus differenzierten - polis bilde. Diese gleichsam naturalistische Deutung der Grundlegung der polis als Ergebnis einer linearen „biologischen“ Genese ist demnach offenbar mit dem durchgängigen leitenden Motiv der Steigerung der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit und Bedürfnisbefriedigung verbunden⁴¹¹. Diese werden eben durch die bloß quantitative Anreicherung der Tauschmöglichkeit in der je größeren „Gemeinschaft“ gefördert.

Eine derartige Deutung der aristotelischen Verhältnisbestimmung von oikos und polis als gewissermaßen unterschiedliche und „historisch“ aufeinanderfolgende „Entwick-

407 *Düring*, Aristoteles, 489.

408 Vgl. ebda., vgl. auch *O. Gigon*, Einleitung zur Übersetzung der Politik, Werke des Aristoteles IV, Zürich - München, 1971², 25 ff.

409 Pol. I 5, 1254 b 19.

410 Vgl. freilich den einleitenden - jedoch sogleich teleologisch im Hinblick auf ihre abschließende autarke Vernunftgestalt gedeuteten - Abriß politischer „Entwicklungsgeschichte“ in Pol. I 2, 1252 b 9 - 1253 a 1. S. jedoch Pol. I 2, 1253 a 19 - 38.

411 S. die diesbezügliche Abgrenzung des Aristoteles in Pol. I 2, 1252 b 29 f.; III 9, 1280 a 25 ff.; 1280 b 29 - 35.

lungsformen“ menschlicher Gemeinschaft, im Sinne einer „Entstehung des Staates aus der Familie“⁴¹², verfehlt wohl den eigentlichen Stellenwert dieser für die aktuelle Gestalt der polis unabdingbaren Differenzierung. Zwar begreift Aristoteles das Haus, insbesondere die Gemeinschaft von Mann und Frau, als „ursprünglicher und notwendiger“⁴¹³, weil deutlich mehr auf „Natur“ beruhend⁴¹⁴ als die polis, insofern nämlich „das Kinderzeugen allen Lebewesen gemeinsam ist“⁴¹⁵ und die Menschen also in diesem Rahmen an der selbsttätigen Verwirklichung natürlicher Zwecke Anteil haben⁴¹⁶. Auch kommt dem „oikos“ - im Rahmen der auf die plurale Auffaltung der Wirklichkeit selbständiger Seiender gerichteten aristotelischen Teleologie - im Gegensatz zur platonischen Konzeption ein höheres Maß an zweckhaft erzielter „Einheit“ als der polis zu⁴¹⁷, wengleich diese allein zu der zur aktuellen Wesensverwirklichung des Bürgers erforderlichen Autarkie durchdringen kann⁴¹⁸. Doch bilden das aristotelische „Haus“ und die darin zum Tragen kommende „Naturteleologie“ im Bereich des Menschlichen keineswegs das Paradigma für politische Herrschaft, noch läßt sich dadurch etwa ein linearer Zusammenhang zu Phänomenen der Natur herstellen. Weiters kann die Verwirklichung der polis nicht gleichsam genetisch auf die Einwirkung „natürlicher“ Ursachen zurückgeführt werden. Dies stünde nicht zuletzt in massivem Gegensatz zum aristotelischen Verständnis - entelechial konzipierter - Naturteleologie. Vielmehr kehrt die wechselseitige Ausgrenzung von natürlicher Teleologie einerseits und menschlichem Selbstvortrag als praktischer Vernunft andererseits im Bereich der Verhältnisbestimmung menschlicher Anlagen zur Entfaltung des Menschseins in der polis in zweifacher Weise wieder:

Zum einen geschieht dies in der gegen den platonischen Einheitsstaat bzw. dessen auch „Natur“ und „Praxis“ nicht hinreichend differenzierenden universalen Begründungszusammenhang gewandten relativen Ausgliederung der „Hauswirtschaft“. Dadurch werden die darin vorfindlichen - in sich wiederum unterschiedlichen - Beziehungen des Bürgers ebenso wie dessen Gütererwerb gegenüber der eigentlichen Sphäre po-

412 *Düring*, Aristoteles, 489.

413 E.N. VIII 14, 1162 a 18.

414 Vgl. E.N. VIII 14, 1162 a 16 ff.

415 E.N. VIII 14, 1162 a 18 f.

416 Zur Unterscheidung eines „mehrfachen Naturbegriffs“ in der aristotelischen Politik vgl. *Bien*, Grundlegung, 199 ff. Danach umfaßt der Begriff der „physis“ neben seiner zentralen Bedeutung der aktuellen Telosverwirklichung eines Seienden u.a. auch jene natürlichen Trieb- und Bedürfnisstrukturen, in denen sich die Zugehörigkeit des Menschen - als Lebewesen - zur entelechialen Entfaltung der Zwecke der Natur manifestiert.

417 Vgl. Pol. II 2, 1261 a 19.

418 Zur zielhaften Autarkie der polis in Spannung zu ihrer „Einheit“ vgl. Pol. II 2, 1261 b 10 - 15.

litischen Handelns in der Polisöffentlichkeit abgehoben⁴¹⁹. Insbesondere unterscheiden sich oikos und polis der Struktur des darin jeweils zur Geltung kommenden Herrschaftsverhältnisses nach grundlegend⁴²⁰. Zwar erfahren die im Haus zur Entfaltung kommenden „Freundschaften“ ihre Deutung maßgeblich jeweils in Analogie zu vorfindlichen Modellen politischer Herrschaft⁴²¹. Dabei werden freilich vorzugsweise jene Formen herangezogen, die gerade ihrerseits für die auf den Begriff des freien Bürgers gegründete Gemeinschaft der polis unangemessen sind⁴²².

Zum anderen kommt jedoch in der selbständigen Behandlung des oikos nicht nur ein Aspekt der Ausgrenzung im Hinblick auf einen linearen Zusammenhang der darin vorfindlichen naturalen Strukturen und materialen Bedingungen menschlichen Lebens zur Verwirklichung des Bürgerseins zum Ausdruck. Vielmehr ist gerade in der Konzeption des relativ eigenständigen „Hauses“ auch die Naturunmittelbarkeit der Verbindung von Mann und Frau zum bloßen Zwecke der Fortpflanzung, wie sie die Gemeinschaft der übrigen Lebewesen allein bestimmt und begrenzt⁴²³, überwunden. Sie erfährt vielmehr als „Freundschaft“ im Hinblick auf die Gemeinsamkeit der gesamten Lebensführung eine grundlegend ethisch-praktische Deutung⁴²⁴. Die „Gesellschaft“ von Mann und Frau wird daher als charakteristisches Rechtsverhältnis⁴²⁵ ebenso wie die gleichfalls als spezifische Freundschaft rechtlich-„kommunikativ“ konzipierte Beziehung des Vaters zu den Kindern⁴²⁶ in den Gesamttraum der „polis“ als der aktuellen Wirklichkeit der ethisch-praktischen Natur des Menschen eingebunden⁴²⁷. Dies geschieht freilich nicht in linearer, sondern in abgestuft differenzierter Weise, die auch den unterschiedlichen „Freundschaften“ im Haus jeweils entsprechende „Rechtsverhältnisse“ zuordnet⁴²⁸. Ge-

419 Zur diesbezüglichen Platon- bzw. Sokrateskritik vgl. Pol. II 3, 1261 b 16 - 6, 1264 b 25.

420 Vgl. E.N. V 10, 1134 b 9 - 17.

421 Vgl. E.N. VIII 11, 1159 b 24 - 13, 1161 b 10.

422 Vgl. E.N. VIII 12, 1160 b 24 - 1161 a 9.

423 E.N. VIII 14, 1162 a 19 - 21.

424 Vgl. E.N. VIII 14, 1162 a 16 - 33; vgl. *Bien*, Grundlegung, 308; 295 ff.

425 Vgl. E.N. VIII 14, 1162 a 29 - 33. Zur feministischen Kritik an der aristotelischen Beschränkung weiblicher Lebenspraxis auf die Sphäre des Hauses, verstanden als Ausdruck eines Konzepts insgesamt „funktionalistischer“ Rollenzuweisung und Naturinterpretation, vgl. *S. M. Okin*, *Women in Western Political Thought*, Princeton, New Jersey 1992⁷, 73 ff.

426 Zur Abgrenzung gegenüber einem unangemessenen „tyrannischen“ Regiment über die Söhne s. E.N. VIII 12, 1160 b 27 - 32.

427 Vgl. E.N. VIII 11, 1160 a 9 ff.; Pol. I 2, 1253 a 20 ff.; 3, 1253 b 1 ff.

428 Dies zeigt nicht zuletzt die Behandlung der verwandtschaftlichen „Gesellschaften“ im Rahmen der Freundschaftslehre der Nikomachischen Ethik und die darin stattfindende Parallelisierung zu jeweils korrespondierenden Rechtsverhältnissen der Bürger untereinander aufgrund verschiedener Staatsformen (E.N. VIII).

rade der Begriff des „Hauses“, welcher den Menschen von den Tieren maßgeblich unterscheidet, macht auch die Ethisierung seiner - von „Natur“ aus - „ursprünglichsten“ Beziehungen möglich. Er vermeidet jedoch gleichzeitig - in der Differenziertheit der Vermittlungen menschlicher Praxis und unterschiedlicher „Rechtsverhältnisse“ -, das „Haus“ zum Prinzip der polis selbst zu erheben oder aber ausschließlich im Aufbau des Einheitsstaates zu instrumentalisieren. So ist darin wohl, was die jeweils wiederum voneinander differenzierten Gesellschaften von Freien angeht, die Naturwüchsigkeit der bloßen Erfüllung „biologischer“ Funktionen ebenso wie ein gar werkzeughlich-skлавенförmiger Status⁴²⁹ der Frau überwunden.

Doch eignen sich die im Haus wirksamen Rechtsverhältnisse zwischen „Ungleichen“⁴³⁰ mit dem allein in umfassender Weise Subjektsqualität zukommenden Vater bzw. Mann⁴³¹ an der Spitze nicht als Modell der „bürgerlichen Gesellschaft“. Denn nur in der im eigentlichen Sinne „politischen“ Gemeinschaft von wirklich Freien und Gleichen vermag der Mensch als „Bürger“ sein Menschsein als vernünftige Praxis aktuell zu verwirklichen - die ihn unabdingbar auf den kommunikativen Bezug zu anderen Subjekten politischen Handelns und deren konkreten Ethos verweist. Der Sinn der Ausgrenzung einer Sphäre vergleichsweise ungebrochenerer „Naturwüchsigkeit“ der Herrschaftsverhältnisse, die etwa auch die despotisch-werkzeughliche Verfügung über Sklaven⁴³² umfaßt und in der sich eben nicht zuletzt die „materiellen“ Voraussetzungen für das aktuelle Gelingen bürgerlicher Praxis manifestieren⁴³³, stellt wohl maßgeblich die deutliche Abhebung von der im eigentlichen Sinn „politischen“ Herrschaft, dem Ver-

429 Vgl. pointiert Pol. I 2, 1152 a 35 - 1152 b 8. Aristoteles betont: „Von Natur sind das Weibliche und das Regierte verschieden.“

430 Vgl. etwa E.N. VIII 13, 1161 a 18 - 22; s. eventuell auch die „aristokratische“ „Freundschaft des Mannes zur Frau“ in E.N. VIII 13, 1161 a 22 - 25. Vgl. G. Bien/H. Rabe, Artikel „Haus“, in: *Ritter/Gründer*, Historisches Wörterbuch, Bd. 3, Darmstadt 1974, 1010.

431 Zur Bezogenheit aller „Freundschaften“ auf den Hausherrn bzw. Bürger, der allein als Subjekt in allen Rechts- bzw. Herrschaftsverhältnissen wiederkehrt, vgl. *Bien*, Grundlegung, 334; vgl. auch *Bien/Rabe*, Haus, 1010; *O. Brunner*, Das „ganze Haus“ und die alteuropäische „Ökonomik“, in: *ders.*, Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte, Göttingen 1968², 111 ff.

432 Zum „Werkzeugcharakter“ des Sklaven vgl. Pol. I 4, 1253 b 27 - 5, 1254 a 17. Vgl. die Analogie zur Tyrannis in E.N. VIII 13, 1161 a 32 - 1161 b 10 sowie die differenziertere Einordnung des Rechtsverhältnisses zum Sklaven in E.N. VIII 13, 1161 b 5 - 8, wonach es zum Sklaven zwar keine Freundschaft gäbe, „sofern er also Sklave ist“, sehr wohl jedoch, „sofern er Mensch ist“, was jedem Menschen die grundsätzliche Fähigkeit, Subjekt von „Gesetz und Vertrag“ zu sein, einräume. Zu dieser Problematik vgl. *Bien*, Grundlegung, 299 f. Vgl. hierzu weiters *A. Baruzzi*, Der Freie und der Sklave in Ethik und Politik des Aristoteles, in: *Philosophisches Jahrbuch* 77 (1970), 15 ff.

433 Zum Stellenwert des „notwendigen“ - „beseelten“ und „unbeseelten“ - häuslichen Besitzes als Werkzeug zum „Handeln“ - in Analogie aber auch im Gegensatz zu den dem Herstellen gewidmeten spezifischen Werkzeugen verschiedener Künste - vgl. Pol. I 4, 1253 b 23 - 5, 1254 a 17.

hältnis der Bürger in der polis, dar.⁴³⁴ Dieses ist vor allem wesentlich kein „äußerlich“-instrumentelles - wie es etwa in der Herrschaftsform der Despotie das leitende Prinzip bildet⁴³⁵ - sondern grundlegend ein praktisch-kommunikatives. Nur im Rahmen eines solchen Rechtsverhältnisses, welches keine wie immer geartete Instrumentalisierung oder Mediatisierung des Bürgers im Aufbau der polis zuläßt, vermag der in sich selbst gegründete Wesensvollzug des Menschen aktuelle Wirklichkeit zu gewinnen. Politische Herrschaft im eigentlichen Sinn hat daher die allgemeine Subjektivität aller - konkret - Freien, insofern diese nicht zuletzt auch „ökonomisch“ zu politischer Praxis freigesetzt sind, zur Voraussetzung. Dabei ist die verwirklichte Freiheit des Bürgers - gerade im Zeichen des geforderten aktuellen Gelingens menschlicher Praxis - in kommunikativer Weise auf die gleiche Subjektsqualität der anderen Bürger verwiesen. Kann doch die notwendige Eingebettetheit bürgerlicher Freiheit in den gelebten Ethos der Bürgergemeinde, wie zuvor erörtert, niemals als bloßer Rekurs auf „faktisch“ vorfindliche Vollzüge und bloßes unreflektiertes Herkommen gedeutet werden. Sie erfordert vielmehr - trotz allem vorgängigen Innestehen in konkreter Sitte bzw. der erforderlichen Einübung und Gewöhnung einer reifen sittlichen Haltung - einen grundsätzlich „verstehend“-kommunikativen, d.h. die immanente Vernünftigkeit gelebter Sitte freilegenden, Zugang zur Praxis der anderen. In diesem Sinn setzt der aristotelische Ausgang vom konkreten Ethos wesentlich die Anerkennung⁴³⁶ der Subjektsqualität der anderen - konkret - Freien als Grundlage des eigenen Wesensvollzugs voraus⁴³⁷. Die Bestimmung des Menschen als „zoon politikon“⁴³⁸ soll demnach sein Wesen nicht etwa im Zeichen eines vorgängigen Ordnungszusammenhangs finalisieren, sondern stellt ihn in eine nicht hintergehbare wechselseitige und gleiche Anerkennungssituation⁴³⁹. Das Spezifikum aristotelischer

434 Vgl. hiezu *E. M. Maier*, *At the Roots of Women's Exclusion from the Public Sphere? The Heritage of the Aristotelian „Oikos“*, in: *K. E. Børresen/S. Cabibbo/E. Specht* (Ed.), *Gender and Religion/Genre et religion*. European Studies/Etudes européennes, Roma 2001, 18 ff.

435 Vgl. E.N. VIII 13, 1161 a 30 ff.; Pol. VII 3, 1325 a 27 f.; E.E. VII 10, 1242 b 21 ff. Vgl. *P. Koslowski*, *Haus und Geld. Zur aristotelischen Unterscheidung von Politik, Ökonomik und Chrematistik*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 86 (1979), 66.

436 Zur - formbestimmenden - Bindung der unterschiedlichen Rechtsverhältnisse an spezifische „Freundschaften“ auch im Rahmen unterschiedlicher Verfassungen der polis vgl. E.N. VIII 13, 1161 a 10 ff.; vgl. hiezu auch *Riedel*, *Politik*, 69 ff.

437 Vgl. dazu *Fasching*, a. a. O., 116 ff., wonach sich die „Freundschaft als ‚Begleiterscheinung‘ der Tugend in ihre Voraussetzung um(kehre)“. „Die Tugendhaften“, so *dies.*, seien „also nicht nur gut an sich selbst, sondern, im Sinne der *Wechselseitigkeit* und des in ihr liegenden *Aufforderungscharakters* zum ‚Besserwerden‘, auch gut für den Freund“. S. hiezu E.N. IX 8, 1169 a 6 - 11. Zur Freundschaft als „reflexe(m) Verhältnis von Selbstbezug ... und Fremdbezug“ vgl. auch *Elm*, a. a. O., 167 ff.

438 Pol. I 2, 1253 a 2 f.

439 Vgl. E.N. V 10, 1134 a 25 - 30.

politischer Freiheit ist es freilich, daß das Selbstsein des Menschen von der Verwirklichung dieser grundlegenden kommunikativen Verwiesenheit schlechthin nicht ablösbar ist und diese weiters auf jene eingeschränkt bleibt, die konkret zur Entfaltung ihrer bürgerlichen Freiheit freigesetzt sind.

Gerade im Zeichen der - aus der im Verhältnis selbst zu Platon radikalisierten anthropologischen Fragestellung hervorgegangenen - unabdingbaren Verknüpfung von Vernunft und Wirklichkeit auch im Bereich des Politischen ist bei Aristoteles jedes bloß formelle Staats- und Herrschaftsverständnis ausgeschlossen, das den Aspekt des bloßen Regierens bzw. der puren Faktizität eines Ordnungsgefüges abstrahieren würde⁴⁴⁰. Ein solches Verhältnis wäre gerade kein praktisch-„politisches“, sondern entspräche der natural-„werkzeuglichen“ Beziehung des Herrn zum Sklaven. Denn die „polis“ ist keinesfalls jedes gesellschaftlich-staatliche Gefüge bzw. jedwede „außenpolitisch“ abgegrenzte Einheit, sondern die konkrete Gemeinschaft der Bürger, welche „die Freiheit der Freien zum Inhalt“⁴⁴¹ hat. Nicht zuletzt in der - differenzierenden - Bestimmung der Beziehungen im oikos setzt sich Aristoteles mit konkret vorfindlichen Regierungsmodellen gewissermaßen „vopolitischer“ Prägung⁴⁴² auseinander, denen solcherart ihr genuiner Ort - eben abseits der Anwendbarkeit in der polis - zugewiesen wird⁴⁴³.

4. Das „gute Leben“ und die spezifischen Rechtsverhältnisse im „Haus“

Auch innerhalb des oikos zeigen sich freilich deutliche Differenzierungen zwischen den dort vorfindlichen „Gesellschaften“⁴⁴⁴ von Freien, namentlich zwischen jener von Mann und Frau und der Beziehung des Vaters zu seinen Kindern sowie insbesondere in Hinblick auf das - eher dem notwendigen Gütergebrauch im oikos zugerechnete - „werkzeugliche“ Verhältnis zum Sklaven. Keineswegs ist dagegen der gesamte oikos „despotisch“ strukturiert. Insbesondere sind im „ehelichen Verhältnis“⁴⁴⁵ jede bloß „werkzeugliche“ Inanspruchnahme der Frau, etwa in der Reduktion ihres Status auf die Fortpflanzungsfunktion, sowie die unterschiedslose Verfügung über Sklaven und Frauen überwunden⁴⁴⁶. Dieses stellt vielmehr - im Zeichen der grundlegend ethisch-praktischen

440 S. dazu u., Teil 1, III 10.

441 Ritter, Das bürgerliche Leben, 74.

442 Vgl. *Bien*, Grundlegung, 333; *Hentschke*, a. a. O., 410; *Kosłowski*, a. a. O., 66.

443 Vgl. *Bien*, Grundlegung, 333, wonach „die Theorie der Politie und ihrer Struktur als die einer republikanisch-bürgerlichen Öffentlichkeit ... wesentlich begrifflich als Gegenbild gegen die für den vopolitischen Raum des Hauses charakteristische Herrschaftsform entwickelt worden“ sei.

444 Vgl. Pol. I 3, 1253 b 4 - 11, vgl. *Bien*, Grundlegung, 273 ff.

445 Pol. I 3, 1253 b 9.

446 Vgl. Pol. I 2, 1252 a 35 - 1252 b 9.

Deutung aller menschlichen Vollzüge - keine bloß naturale Verbindung dar, sondern bildet gleichfalls - als jedoch gegenüber der Bürgergemeinde maßgeblich abgestufte Form der Vermittlung - einen Ort des „guten Lebens“ in der polis. Der „oikos“ kann solcherart als „Teil“ der polis⁴⁴⁷ begriffen werden, der mit dem Selbstseinkönnen des Bürgers unabdingbar verknüpft ist, in dem es jedoch noch nicht zur Vollendung gelangt. Die „Hauswirtschaft“ stellt indes nicht nur eine Bedingung für den konkreten Bürgerstatus des „Hausherrn“ in der polis dar. Vielmehr gehört es zum Wesen des Hauses, daß sich auch in ihm das „gute Leben“ - unter der Voraussetzung des jenes integrierenden und seine spezifische Form ermöglichenden politischen Horizonts der Bürgergemeinde der Freien⁴⁴⁸ - verwirklicht⁴⁴⁹ bzw. „eingeübt“ wird. Dies geschieht wesentlich in der Ausübung der darin enthaltenen Herrschafts- bzw. Rechtsverhältnisse - mit Ausnahme jenes über den Sklaven - „zum Nutzen“ der Regierten⁴⁵⁰, in der sich eine - wengleich hierarchisch strukturierte und abgestufte - „Anerkennung“ der übrigen Mitglieder der im Hausstand enthaltenen „Freundschaften“ manifestiert. Sie ermöglicht es etwa der Ehefrau, an der Freiheit des Bürgers zu partizipieren⁴⁵¹. Dies gilt freilich nur für den Rahmen des Hauses und dort nach Maßgabe einer nach aristotelischem Verständnis notwendigen wie ausgewogenen spezifischen Aufgabenteilung⁴⁵² - welche freilich nicht zuletzt der Frau aus antiker Sicht einen eigenständigen Entfaltungsbereich sichert. Die vernunftgemäße Ausübung der häuslichen Herrschaftsverhältnisse bildet nicht etwa den ursprünglichen Grundstock eines hierarchischen Staatsgefüges, sondern setzt die vollendete Subjektivität des Hausvaters als Bürgers der polis bereits voraus⁴⁵³. In dieser Hinsicht - und gewiß nicht im Sinne einer bloß historisch zu verfolgenden Anhäufung von „Häusern“ - bildet das Haus einen „Teil“ der polis. Aus diesem Grund stellt der oikos auch kaum eine Art „natürlicher“ Form politischer Herrschaft dar. Vielmehr ist die polis „ursprünglicher“⁴⁵⁴ als ihre „Teile“ und kann demgemäß auch als die „Natur“ des Hauses begriffen werden⁴⁵⁵.

447 Vgl. Pol. I 2, 1253 a 20.

448 Vgl. Pol. I 2, 1253 a 19 ff.

449 Zum Haus als „Ort“, „an dem die Tugenden des Menschen eingeübt werden“, vgl. *Kasowski*, a. a. O., 62 ff.

450 Vgl. E.N. VIII 12, 1160 b 2 f.; 13, 1161 a 10 ff.

451 Vgl. Pol. I 2, 1252 b 6 - 7; *Bien*, Grundlegung, 302.

452 Vgl. E.N. VIII 12, 1160 b 32 - 1161 a 3; 14, 1162 a 22 - 24.

453 Vgl. *Bien*, Grundlegung, 301.

454 Pol. I 2, 1253 a 25 f.; vgl. Pol. I 2, 1253 a 19 - 27.

455 Vgl. Pol. I 2, 1252 b 30 - 1253 a 1; vgl. *Bien*, Grundlegung, 300 ff. Dieser führt aus, „daß die Vollendung des ‚Hauses‘ zu seiner Natur die Verwirklichung der Polis zur Voraussetzung hat, insofern die Unterscheidung zwischen frei und unfrei innerhalb des ‚Hauses‘ die Existenz der Frei-

Desgleichen entspricht der zur Vollendung gelangten sittlichen Praxis des Bürgers in der polis die notwendige Anerkennung der relativ gleichen Freiheit der Frau im Rahmen des Hauses. Hat hingegen die Frau im Haus den Status einer Sklavin, wie dies bei den „Barbaren“ üblich sei⁴⁵⁶, so erweist dies auch die mangelnde Fähigkeit des Mannes zu vernunftgemäßer Herrschaft. Es stellt dies notwendig einen Reflex der mangelnden politischen Subjektivität des Hausherrn selbst dar - sodaß „die Gemeinschaft bei ihnen nur zwischen Sklavin und *Sklave* besteht“⁴⁵⁷. Vernünftige Herrschaft umfaßt dagegen auch im Rahmen des Hauses - soweit sie nicht den dem Verhalten des „Werkmeisters“ ähnelnden Umgang mit dem Sklaven betrifft - notwendig ein Verhältnis einer, wenngleich abgestuften, „Anerkennung“ im Zeichen des „Interesses“⁴⁵⁸ der ihr Unterworfenen.

So handelt es sich bei der häuslichen Gemeinschaft des freien Bürgers mit seiner Frau um ein Rechtsverhältnis, welches einer „aristokratischen“ Staatsverfassung gleichkäme⁴⁵⁹. Ja vereinzelt bestimmt Aristoteles die Struktur des „ehelichen Verhältnisses“ gar in Analogie zur „Verfassung schlechthin“, nämlich jener der freien Bürgergemeinde, der grundsätzlich egalitären „Politie“⁴⁶⁰. Freilich besteht auch auf der Grundlage dieses Modells im Rahmen der häuslichen Gesellschaft der Unterschied, daß aus der grundsätzlichen Gleichheit kein Wechsel in der Innehabung der „Regierung“ folgt⁴⁶¹.

Davon zu unterscheiden ist weiters das als „monarchisch“ charakterisierte Verhältnis des Vaters zu den Söhnen⁴⁶², welches seinen Grund in der zwar ihrer Natur nach potentiellen, aber noch nicht aktuell zur Entfaltung gekommenen Zuordnung der Söhne zum politischen Handeln in der polis hat⁴⁶³. Mangelt es der Frau nach Aristoteles zwar nicht an „planendem Vernunftvermögen“⁴⁶⁴ gleich dem Sklaven, so verfügen doch allein die

heit außerhalb des Hauses in der Polis als der aus Freien und von Natur Gleichen bestehenden Bürgergemeinde voraussetzt.“ Dabei gilt diese Voraussetzung gerade für den Status der *Freien* im Hause, also der Frauen und Kinder. Das solcherart zur Vollendung gelangte Haus umfasse eben notwendig auch Freie (abgesehen vom Hausherrn) und nicht nur der Despotie unterworfenen Unfreie.

456 Vgl. Pol. I 2, 1252 b 5 f.

457 Pol. I 2, 1252 b 6 f.

458 *Bien*, Grundlegung, 331.

459 E.N. VIII 12, 1160 b 32ff.

460 Vgl. Pol. I 12, 1259 a 40 - 1259 b 1.

461 Vgl. Pol. I 12, 1259 b 1 - 10.

462 Vgl. Pol. I 12, 1259 b 1; 10 - 17.

463 Vgl. Pol. III 5, 1278 a 4 - 6.

464 Vgl. Pol. I 12, 1260 a 12 f.

Söhne über „Entscheidungskraft“⁴⁶⁵, wenngleich in „unvollkomme(n)“⁴⁶⁶ Weise - d.h. als noch nicht aktualisierte „Potenz“.

Insgesamt wird deutlich, daß in der „Hausverwaltung“ demnach keineswegs die dingliche Verfügungsgewalt⁴⁶⁷ dominiert. Vielmehr kommt den darin gelebten „Freundschaften“ der Vorrang gegenüber dem „unbeseelten Besitz“ zu⁴⁶⁸. Erst recht überwiegen die darin gelebten spezifischen Tugenden, also die „Tüchtigkeit“ von Menschen, den „Vorzug des Besitzes, den man Reichtum nennt“⁴⁶⁹. Demgemäß gewinnt auch die häusliche Gesellschaft ihre aktuelle „Natur“ primär aus dem Charakter handelnder Stellungnahme und menschlicher Lebensvollzüge innerhalb differenzierter Rechtsverhältnisse, welche jeweils in der Konsolidierung einander korrespondierender sittlicher Haltungen zu sich kommen⁴⁷⁰. Sie erschöpft sich dagegen nicht in der Gewährleistung einer wirtschaftlichen Basis für den Bürgerstatus des Hausherrn und dessen „dinglicher“ Verfügungsgewalt. Die Ausdifferenzierung des oikos hat vor allem nicht den Sinn der Isolation strategischer Vernunft oder der Herausbildung primär technologischen Handelns als eines neutralen Vermögens, beliebige Zwecke durchzusetzen. So beschränkt sich der Zweck des oikos keineswegs bloß auf instrumentelles Verfügen und wirtschaftenden Gütererwerb, noch dient er einseitig der Bereitstellung „materieller“ Subsistenzmittel. Der Gebrauch der darin vorfindlichen Güter kann vielmehr niemals losgelöst von deren Bedeutung für die ethisch-sittliche Praxis des Bürgers reflektiert werden, der auch die Gesellschaften im Haus zuzurechnen sind. Die bloße Anhäufung von Reichtum, insbesondere wenn sie der Gütervermehrung um ihrer selbst willen dient⁴⁷¹, sowie die Bereitstellung „materieller“ Mittel zur Verfolgung beliebiger Zwecke verblieben notwendigerweise außerhalb der aktuellen Verwirklichung bürgerlichen Selbstseins. Auch für den Bereich des oikos gilt, daß - wie im Gesamtraum der Entfaltung kontingenter Seiender - nur dem aktualisierenden, gerichteten und tätigen Streben allein Wirklichkeit zukommt und nicht etwa schon seinen abstrakten bloß „ökonomischen“ Voraussetzun-

465 Vgl. Pol. I 12, 1260 a 13.

466 Pol. I 12, 1260 a 14.

467 Zur „Ökonomik als Lehre vom Oikos“, die „eben die Gesamtheit der menschlichen Beziehungen und Tätigkeiten im Haus (umfaßt)“, vgl. *Brunner*, Haus, 105 ff.

468 Pol. I 13, 1259 b 18 - 21.

469 Pol. I 13, 1259 b 20 f.

470 Zu den den jeweiligen Rechtsverhältnissen zugeordneten spezifischen „Tugenden“ vgl. Pol. I 13, 1259 b 20 ff.

471 Vgl. dazu insbesondere die kritische Stellungnahme des Aristoteles zur aufkommenden Erwerbskunst, der sogenannten „Chrematistik“, die insbesondere durch die Einführung des Geldes den Stellenwert ökonomischer Güter von deren Bedeutung für das „gute Leben“ ablöst und stattdessen von deren demgegenüber abstraktem Wert am „Markt“ her bestimmt.

gen. Dementsprechend ist auch die Stellung des Bürgers an der Spitze des Hauses keineswegs ausschließlich oder vorrangig als die eines „Oikodespoten“ gekennzeichnet⁴⁷². Ein solcher Charakter verdinglichender Verfügungsgewalt kommt nur dem „Herrenverhältnis“ gegenüber dem Sklaven zu - welcher dementsprechend eher dem „beseelten“ Besitz und weniger den Subjekten spezifischer „Freundschaften“ zugerechnet wird. Gerade dieses begreift Aristoteles zwar neben der politischen Bürgergemeinde als gleichfalls „von Natur“⁴⁷³. Doch ist mit dieser Naturhaftigkeit nicht wie hinsichtlich der polis die aktuelle Wesensverwirklichung des Bürgers angesprochen. Vielmehr wird die Herrschaft über den Sklaven dadurch ganz im Gegenteil einem eher „vormenschlich“-naturalen Bereich zugeordnet und kann daher auch nicht als paradigmatisch für die das Haus konstituierenden Gesellschaften gelten. In seinem überwiegend von praktisch-sittlichen Lebensverhältnissen geprägten Aufbau ist das aristotelische Haus vor allem weit weniger „vopolitisch“ Natur als etwa der Begriff der sich vielmehr auf das Privateigentum gründenden „bürgerlichen Selbständigkeit“ der Aufklärung. „Ökonomie und Politik sind“ dagegen, so Rabe u. a., bei „Aristoteles noch nicht streng voneinander getrennt, sondern bilden Momente im Aufbau des gesellschaftlichen Lebens“⁴⁷⁴.

Weshalb insistiert Aristoteles - dies in markanter Entgegensetzung zum platonischen Politikmodell - auf der gleichsam „regionalen“ Ausgliederung der „oikonomia“ aus der eigentlich politischen Praxis der Bürger?

Die gegenüber dem Konzept des platonischen Einheitsstaates geforderte Gliederung der Poliswirklichkeit geht nicht wiederum ihrerseits aus der Entsprechung zu einem gleichsam „naturegebenen“, etwa hierarchischen, Ordnungskonzept hervor. Sie bildet vielmehr erneut eine Funktion des aristotelischen Anspruchs, spezifisch praktische Vernünftigkeit in ihr Recht einzusetzen und solcherart die polis in der vernunftgeleiteten Praxis der Bürger selbst zu fundieren. Stellt doch die Methode der „sachlichen“ Abgrenzung, wie sie nunmehr auch zwischen den Sphären des oikos und der polis im engeren Sinn eine weitere Differenzierung erfährt, die genuine Weise dar, unter spezifisch antiken Verstehensvoraussetzungen, die systematische Eigenständigkeit unterschiedli-

472 Vgl. dazu die häufige Überakzentuierung der „despotischen“ Komponente im Aufbau des Hauses aus der Sicht seiner Rezeption und verdinglichenden Umdeutung im Begriff der „bürgerlichen Selbständigkeit“. S. dazu etwa die Erörterungen zu Fortleben und Überwindung des „Hauses“ als Motiv politischer Ausgrenzung im Bürgerbegriff Kants bei *W. Kersting*, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin - New York 1984, 248 ff.

473 Vgl. *Pol. I 5*, 1254 a 14 ff.

474 *H. Rabe/Red./U. Dierse*, Artikel „Ökonomie“ I, in: *Ritter/Gründer*, *Historisches Wörterbuch*, Bd. 6, Darmstadt 1984, 1149.

cher Wissensbereiche und der diesen jeweils zugeordneten vernünftigen Wirklichkeit zur Geltung zu bringen⁴⁷⁵.

Demgemäß besteht vor allem kein linearer, unmittelbarer Begründungszusammenhang zwischen den im oikos angesiedelten „materiellen“ Bedingungen und herrschaftsgeprägten Gesellschaften einerseits und der eigentlichen Entfaltung des Selbstseins der Bürger in der Gemeinde von Gleichen und Freien andererseits. Ziel der abgestuften Einbindung der „oikonomia“ ist desgleichen nicht vorrangig die Ausgrenzung der das Haus nicht überschreitenden Bevölkerungsgruppen noch etwa gar die Ableitung eines grundlegend ständisch-hierarchischen Aufbaus der Polisgesellschaft. Die differenzierte Verwiesenheit des bürgerlichen Lebens auf polis und oikos geht nicht aus einem ursprünglich „feudalen“ gesellschaftlichen Ordnungskonzept hervor - mag sich ein solches auch zur Herausbildung des sogenannten „alteuropäischen“ Verfassungsmodells gerade des oikos im Rahmen der Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der aristotelischen Politik bemächtigt haben⁴⁷⁶. Vielmehr soll darin das eigentliche Werk „des Menschen als Menschen“ - gegenüber aller diesem zu- und untergeordneten Zweckverfolgung - seinen institutionellen Niederschlag auch in der grundlegenden Gliederung der Poliswirklichkeit und der sie ermöglichenden praktischen Vollzüge finden. Um einen Zugang zum systematischen Stellenwert und zum kritischen Potential der aristotelischen oikonomia in ihrem geschichtlichen Kontext zu gewinnen, eignet sich daher nicht allein die Heranziehung des ständischen Charakters des „alteuropäischen“ Hauses - in dessen Differenz zur neuzeitlichen bürgerlichen Gesellschaft⁴⁷⁷ - welches sowohl zum Zeitpunkt der Entfaltung seiner legitimierenden Funktion als auch als gegen die Aufklärung gewandte restaurative Kraft in einem jeweils völlig anderen geschichtlichen Horizont aufscheint.

Im Kontext antiker Politikdiskussion ist in der aristotelischen Oikonomie demgegenüber auch eine zentrale Kritik am platonischen Modell des „homolog“ begriffenen Erziehungs- und Einheitsstaates formuliert, wonach dieser den einzelnen, das Haus und

475 Dies wurde bereits anhand der aristotelischen „Pragmatientrennung“ dargestellt, vgl. o., Teil 1, II 3.

476 Vgl. dazu etwa die Diskussion um Relikte „aristotelisch“-alteuropäischer Vermittlungen politischer Vernunft im Begriff der „bürgerlichen Selbständigkeit“, etwa bei *G. Bien*, *Revolution, Bürgerbegriff und Freiheit*. Über die neuzeitliche Transformation der alteuropäischen Verfassungstheorie in politische Geschichtsphilosophie, in: *Z. Batscha* (Hrsg.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Frankfurt/Main 1976, 78 f.; vgl. *M. Riedel*, *Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs*, in: *ders.*, (Hrsg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 2, Frankfurt/Main 1975, 253 f.

477 Zur traditionstragenden und -sichernden Wirkungsgeschichte der aristotelischen „koinonia politike“ (die auch die Sphäre des „oikos“ als vermittelnde Funktion unter sich begreift) für die vor-aufklärerische Staatsauffassung und die für sie kennzeichnende „herrschaftlich-häusliche bzw. ständische Schichtung“ vgl. *Riedel*, *Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft*, 251 ff.

die polis vermittlungslos ineinssetze⁴⁷⁸. Darin manifestiere sich das platonische Bestreben, die gesamte polis unmittelbar der radikalen sittlichen Forderung nach allseitiger „Freundschaft“ und Liebe zu unterwerfen⁴⁷⁹. Die solcherart in der unmittelbaren Orientierung an der Idee des Guten zu gewinnende größtmögliche „Einheit“ der polis lasse, zumindest für den Stand der „Wächter“, weder die Differenzierung spezifischer Freundschaftsverhältnisse zur Frau bzw. zu den Kindern, noch die Abgrenzung von Gütern zur ausschließlichen Nutzung des je einzelnen Bürgers⁴⁸⁰ im Rahmen seines „Hauses“ zu⁴⁸¹. Freilich entzieht gerade die undifferenzierte Ausweitung dieser unmittelbarsten „Freundschaftsverhältnisse“ solchen besondere Zuneigung und Wertschätzung voraussetzenden Bindungen⁴⁸² ebenso die Grundlage wie einem hinreichend verfügbaren Gütergebrauch als ermöglichender materieller Basis bürgerlicher Praxis. Sie sei solcherart geeignet, die im aristotelischen Haus verankerten konstitutiven Funktionen für die polis gerade durch deren übermäßige Zuordnung zum Aufbau der „politischen“ Sphäre des „Staates“ selbst aufzuheben⁴⁸³. Denn die von Platon intendierte Vergemeinschaftung aller Güter und häuslichen „Freundschaften“ schlage notwendigerweise, so Aristoteles, in die völlige Entfremdung und Preisgabe dieser um⁴⁸⁴. Weit davon entfernt, die Einheit des Staates zu fördern, würde sie vielmehr zur Quelle stabilitätsgefährdender Konflikte⁴⁸⁵. Diese aber stünden nicht zuletzt der Telosverwirklichung des Menschen entgegen, da sie ja den der konkreten entelechialen Entfaltung seines Wesens immer auch immanenten Aspekt der Erhaltung des actu hervorgetretenen Ziels maßgeblich bedrohten. Drängt doch die Abkehr von der Fürsorge für das „Eigene“ und die Aufhebung aller persönlichen „Freundschaftsverhältnisse“ - z.B. jenes des Vaters zu seinen Söhnen - in deren gleichmäßiger, undifferenzierter Beanspruchung gegenüber allen nicht dazu, alle

478 Vgl. die aristotelische Kritik in Pol. II 2, 1261 a 15 - 22.

479 Vgl. Pol. II 3, 1261 b 16 ff, insbes. 4, 1262 b 3 - 24. S. dazu die ausführliche Erörterung der diesbezüglichen aristotelischen Platonkritik bei *Bien*, Grundlegung, 303 ff.

480 Vgl. insbes. Pol. II 5, 1262 b 36 - 1263 b 29. Zur differenzierteren Erörterung der platonischen Position, die wohl um der Pointiertheit aristotelischer Kritik und der Klarlegung fundamentaler politischer Anliegen willen in dessen Darstellung auch Tendenzen zur Verzerrung unterliegt, vgl. *Maurer*, a. a. O., 149 ff. Dieser hebt hervor, daß etwa die von Aristoteles kritisierte „Frauen, Kinder- und Gütergemeinschaft“ bloß auf den Stand der „Wächter“ beschränkt sei. Vgl. dazu auch *Kersting*, Staat, 174 ff.; zu Ansätzen einer Freisetzung der Frau von geschlechtsspezifischen Rollenbindungen s. *ders.*, Staat, 172 ff.; *Okin*, a. a. O., 28 ff. Vgl. hiezu *Platon*, *Politeia* V 7, 457 c - 466 d.

481 Vgl. *Bien*, Grundlegung, 306 ff.

482 Vgl. Pol. II 3, 1262 b 22 f.

483 Vgl. etwa Pol. II 3, 1261 b 16 - 27; 4, 1262 b 23 f.; 5, 1263 b 5 ff.

484 Vgl. Pol. II 4, 1262 b 3 ff.; vgl. auch *Zeller*, a. a. O., II, 2, 696 ff.

485 Vgl. Pol. II 4, 1262 a 24 ff.

zu lieben und die Fürsorge zu steigern. Sie führt vielmehr dazu, alle „Freundschaftsverhältnisse“ - auch die persönlichsten Bindungen - ebenso wie die Obsorge für die für die Entfaltung des Menschseins notwendigen Güter gleichmäßig zu vernachlässigen⁴⁸⁶. Solcherart droht die Ausweitung der nach Aristoteles der Sphäre des oikos zuzuordnenden „häuslichen Freundschaften“ zum Prinzip der polis, gerade solche auf Vertrautheit basierenden Beziehungen zu verwässern und damit wiederum unabdingbare Funktionen der polis selbst zu gefährden⁴⁸⁷. Es führt nämlich die allzu unmittelbare Heranziehung des Hauses bzw. der darin praktizierten vertrauten „Freundschaften“ zur Grundlegung der Bürgergesellschaft ihrerseits zu einer gänzlichen Mediatisierung und Ablösung dieser persönlichen Bindungen von den konkreten Bedingungen ihres Gelingens. Solcherart mündet die Konzeption der polis gleichsam als „Haus“ geradewegs in die Reduktion des Hauses auf seine bloßen „biologischen“ Funktionen⁴⁸⁸ ein.

Vor allem aber würde eine solcherart angestrebte „Einheit“ „den Staat“, so Aristoteles, „überhaupt aufheben“⁴⁸⁹ und seinerseits dem „Haus“ angleichen⁴⁹⁰. Denn gilt Aristoteles der Begriff der „koinonia politike“ auch „ursprünglicher“ als der des einzelnen⁴⁹¹ - insofern darin ja erst die „Natur“ des Menschen den Stand ihrer zielhaften Aktualität erreicht - so handelt es sich dennoch im Gegensatz zum Menschen bei der polis ihrer „Natur nach“ um „eine Vielheit“⁴⁹². Entspricht doch gerade der autarken Telosverwirklichung des Menschen die Auffächerung einer pluralen Vielfalt seiner möglichen Vermittlungen⁴⁹³. Demgemäß würde die von Platon angestrebte Einheit des Staates - mag eine solche auch dem Wesensvollzug des einzelnen Menschen angemessen sein - den Staat nicht vollenden, sondern vernichten⁴⁹⁴. Denn, so Aristoteles, „wird er immer mehr eins, so wird aus dem Staat ein Haus und aus dem Haus ein einzelner Mensch“⁴⁹⁵.

486 Vgl. Pol. II 3, 1261 b 32 - 38.

487 Vgl. Pol. II 4, 1262 b 14 - 24. So betont Aristoteles, ebda.: „Im Staate wiederum muß bei einer solchen Gemeinschaft die Freundschaft fad werden, und Väter und Söhne werden am allerwenigsten zueinander 'mein' sagen. Denn wie ein wenig Süßes, in viel Wasser hineingetan, die Mischung unbemerktbar macht, so geschieht es auch mit der gegenseitigen Vertrautheit, die in solchen Namen liegt.“

488 Vgl. *Bien*, Grundlegung, 307 f.

489 Pol. II 2, 1261 a 22.

490 Vgl. Pol. II 2, 1261 a 18 f.

491 Vgl. E.N. I 1, 1094 b 7 - 10.

492 Pol. II 2, 1261 a 18.

493 Vgl. etwa Pol. II 2, 1261 b 10 - 15.

494 Vgl. Pol. II 5, 1263 b 31 ff.

495 Vgl. Pol. II 2, 1261 a 18 - 22. Vgl. bezüglich der „Einheit“ der polis *Platon*, *Politeia* V 10, 462 a ff.; s. jedoch auch IV, 443 e, wonach sich dieses Erfordernis freilich vorrangig auf die „Einheit“ eines Menschen in der sittlichen Integration verschiedener gesellschaftlicher Aufgaben und Stre-

Solcherart stünde die übermäßig intendierte Geschlossenheit der polis nach dem Vorbild des Hauses der konkreten Aktualität menschlichen Selbstvollzugs als praktischer Vernunft in der Bürgergemeinde entgegen⁴⁹⁶.

Gleichwohl gehören die „oikoi“ nach Aristoteles konstitutiv zur polis. Zwar sind sie nicht unmittelbar selbst politischer Praxis zugänglich, doch halten sie die für den Status des Bürgers im antiken Horizont unabdingbare konkrete Möglichkeit, gewissermaßen also die „Materie“, seines Selbstseinkönnens bereit. Diese umfaßt sowohl die im oikos in differenzierter Weise in den Raum der polis eingegliederte Sicherstellung natürlicher Bedingungen, insbesondere der Fortpflanzung und in der Folge der Kindererziehung, ebenso wie die hinreichende Verfügbarkeit aller notwendigen Güter, die von der Arbeit für die unmittelbare Sicherung des Daseins freigegeben. Das Selbstsein des Bürgers in der polis wird freilich nicht unmittelbar mit seinem „ökonomischen“ Status gleichgesetzt, sondern als wesentlich sittlich-praktischer Natur begriffen, d.h. es kommt allererst in der Ausbildung einer reifen sittlichen Haltung zu sich. Daher wird die Entfaltung des Bürgerseins in der polis auch nicht durch das Zuhandensein besonderen Reichtums gefördert⁴⁹⁷. Doch reflektiert Aristoteles im Rahmen des „oikos“ auf jene ermöglichenden Voraussetzungen, die allererst von der Inanspruchnahme durch die bloße Sorge für die „Notdurft des Lebens“⁴⁹⁸ zur Gewinnung politischer Selbständigkeit in Form einer in sich selbst gegründeten sittlich-kommunikativen Praxis freisetzen.

Die solcherart gegliederte Poliswirklichkeit, die dennoch stets auf das „gute Leben“ in der Bürgergemeinde bezogen ist, unterscheidet sich daher in markanter Weise von der Konzeption des platonischen Tugendstaates. Dieser vermag ja aufgrund seiner Verankerung in der Idee des Guten und der damit verbundenen „technokrat(ischen)“⁴⁹⁹ Gewichtung seines Aufbaus gar nicht in hinreichender Weise zwischen politischem und häuslichem Leben zu differenzieren. Steht doch auch die notwendige Abgrenzung gegenüber der Sphäre des oikos bei Aristoteles im Kontext der Ausbildung praktischer Vernunft als Grundlage der polis und erscheint indes gegenüber dem „unbedingten“ theoretischen Fundament Platons notwendigerweise eingegebenet. Die Institution des oikos stellt sich bei Aristoteles wesentlich als eine Funktion der unabdingbaren „Aktualität“ praktischer Vernunft in der polis dar. Diese wiederum ist systematisch engstens mit dem Anliegen der eigenständigen Fundierung sittlich-vernünftiger Praxis verknüpft,

bungen bezieht. S. auch die diesbezügliche Kritik *Maurers* an der aristotelischen Darstellung, a. a. O., 150 f.

496 Vgl. Pol. II 2, 1261 a 23 - 1261 b 15.

497 Vgl. Pol. I 8, 1256 b 30 - 37.

498 Pol. III 5, 1278 a 10 f.

499 *Maurer*, a. a. O., 86; s.o., Teil 1, II 4.

wie es aus der Reflexion auf den Begriff des Menschen, nämlich auf das „telos“ des Menschen „als Menschen“, hervorgeht. Sie sichert dem Bürger die „materialen“ Bedingungen seines Selbsteinkönnens in der polis, ohne die „oikonomia“ und damit deren spezifische rechtliche Struktur zum Prinzip der polis selbst zu erheben.

5. *Die teleologische Einbindung des Gütergebrauchs. Zur Unterscheidung der „Ökonomik“ vom neuzeitlich-politischen Erfordernis „bürgerlicher Selbständigkeit“ bzw. der modernen „Ökonomie“*⁵⁰⁰

Dem rechtlichen Status des Bürgers im Haus ebenso wie dem in der Hauswirtschaft verankerten Gütergebrauch eignet demnach aus aristotelischer Sicht eine unabdingbare ermöglichende Funktion für das politische Handeln des Bürgers. Doch darf dieser vermittelnde Zusammenhang nicht etwa einfachhin nach dem Modell der „bürgerlichen Selbständigkeit“ abgelesen werden, wie sie aus den politischen Forderungen der Aufklärung hervorgeht. Zwar gilt das darin vertretene Erfordernis wirtschaftlicher Unabhängigkeit als Voraussetzung politischer Handlungsfähigkeit und der Zurechnung des Bürgerstatus gemeinhin geradezu als Relikt aristotelischer bzw. „ständisch“ differenzierter Einschränkung rechtlicher Subjektivität, die sich gerade deswegen auch gegenüber den Prinzipien des aufklärerischen Vernunftstaates nicht hinreichend vermitteln lasse. Doch unterscheidet sich der systematische Gehalt der „bürgerlichen Selbständigkeit“ ebenso maßgeblich von dem der aristotelischen „Hauswirtschaft“, wie ersterer entscheidend auf die - gleichsam subjektlos vorgestellte - „Ökonomie“ des Marktes und die Verwirklichungsbedingungen autonomer Freiheit bezogen ist⁵⁰¹.

Der Begriff der „bürgerlichen Selbständigkeit“ konstituiert sich wesentlich in Abhängigkeit von der abstrakten wie anonymen Tauschsituation des „Marktes“, welche die „mathematische“ Einebnung und Konvertibilität des Wertes von Gütern als „Waren“ voraussetzt. Ökonomische Selbständigkeit verlangt daher vor allem wirtschaftliche Mobilität und zweckungebundene Verfügungsgewalt über am Markt einsetzbare und bewertbare Mittel zu grundsätzlich beliebigen praktischen Zwecken. Sie befindet sich damit auch in einer Entsprechung zum neuzeitlichen Verständnis transzendental-apriorischer Freiheit des Menschen. Denn der durch sie auf Zukunft hin eröffnete Horizont menschlicher Selbstbestimmung bedarf einer „materiellen“ Basis, die keineswegs vor-

500 Zur verbalen und systematischen Differenzierung zw. „Ökonomie“ und „Ökonomik“ vgl. G. Bienen, Die aktuelle Bedeutung der ökonomischen Theorie des Aristoteles, in: B. Bievert/K. Held/J. Wieland (Hrsg.), Sozialphilosophische Grundlagen ökonomischen Handelns, Frankfurt/Main 1990, 43 ff.; vgl. hierzu auch Brunner, Haus, 105 ff.; S. Landshut, Kritik der Soziologie und andere Schriften zur Politik, Neuwied a. Rhein - Berlin 1969, 150 ff.

501 Zu dieser Unterscheidung vgl. Brunner, Haus, 105 ff.

gänglich auf spezifische Zwecke bezogen ist und unbegrenzt vermehrt werden kann. Die Freisetzung sittlicher Autonomie und der damit verbundenen Geschichtlichkeit des Menschen bilden damit auch den notwendigen Hintergrund für die nunmehr „zweckneutral“ verstandene Instrumentalität ökonomischer Güter. Deren Zuordnung zum Subjekt manifestiert sich nicht erst in der Gewährleistung des „guten Lebens“, sondern gewinnt im „Eigentum“ einen verdinglichten, gegenüber aller unmittelbaren Bindung an praktische Ziele gleichsam verselbständigten Bestand. Die Gewährleistung einer „materiellen“ Basis für das zu-sich-selbst-Kommen menschlicher Freiheit in neuzeitlicher Perspektive erfordert die instrumentelle Verfügbarkeit ökonomischer Mittel in einem Horizont nicht schlechthin einholbarer und stets erweiterbarer praktischer Zwecke. Der instrumentelle Wert solcher zur Realisierung menschlichen Freiheitshandelns eingesetzter Güter setzt weiters regelmäßig die über Geld vermittelte Austausch- und Bewertungssituation des Marktes sowie die dort stattfindende konkrete Verrechenbarkeit des jeweiligen Gutes voraus. Dem Marktprozeß eignet dabei der Charakter eines gleichsam „universalen“, sich selbst regulierenden, objektivistischen Wirkungszusammenhangs, „der sich gleichsam jenseits der persönlichen Verhältnisse und Lebensäußerungen der Menschen“ „erzeugt“⁵⁰².

Ein solcherart gleichsam „naturwüchsige(r)“⁵⁰³, sich selbst erzeugender und theoretischen Gesetzmäßigkeiten unterworfenen Zusammenhang anonymer „Ursachen“ und „Wirkungen“ müßte aus aristotelischer Sicht freilich als wirklichkeitslose Abstraktion erscheinen. Im Horizont aristotelischer entelechialer Konstitution aller kontingenten Seienden als „praktisch“-konkretes Hervorbringen eines je spezifischen telos würde die Annahme eines gleichsam subjektlosen, auf bloße Kontingenz reduzierten Marktmechanismus einen Rückfall in die Uneigentlichkeit vorsokratischer Reduktionen bedeuten. Aus der Perspektive ihrer durchgängig praktisch-prozeßhaft vermittelten Struktur steht die teleologische Konzeption „vernünftiger Wirklichkeit“ des Aristoteles jedweden Verständnis eines „transpersonalen“ bzw. überhaupt von der tätigen Zweckentfaltung je einzelner Seiender abgelösten „Mechanismus“ abstrakter „Mächte“ entgegen. Dies gilt auch für einen solcherart menschlicher Praxis vermittlungslos gegenüberstehenden „Kosmos“ des Wirtschaftens bzw. ökonomischer Gesetzmäßigkeiten, wie er in einer solchen liberalen „Naturlehre der menschlichen Selbstsucht“⁵⁰⁴ zutage tritt. Da dieser von seiner Verankerung in menschlicher Tätigkeit grundlegend losgelöst zur Geltung kommt - sowohl was die Zuordnung der Güter zum Gebrauch als auch deren Ursprung in her-

502 *Bien*, Die aktuelle Bedeutung, 40.

503 *Ebda*.

504 *Bien*, Die aktuelle Bedeutung, 42.

stellendem Tun des Menschen angeht - fiele ein solcher Bezugsrahmen hinter die Gewinnung einer je wesenhaft in sich selbst fundierten Wirklichkeit zurück.

Dies gilt umso mehr, als die aristotelische Haushaltungskunst keine theoretische Wissenschaft darstellt, sondern den praktischen Wissenschaften zuzurechnen ist, „zu deren Wesen“ es gehört, so *Bien*, „daß sie nicht nur von Praxis handel(n), sondern auf Praxis ziel(en)“⁵⁰⁵. Solcherart handelt die Ökonomik primär vom sittlichen Leben in den häuslichen Gesellschaften. Sie hält darüberhinaus die Mittel zur Gewährleistung der täglichen Daseinsführung und damit auch für die Ermöglichung des „guten Lebens“ in der polis bereit. Doch bleibt auch der - ausschließlich im oikos verankerte - Güterbesitz in seinem Stellenwert für die Ermöglichung menschlicher Praxis durchgängig unmittelbar auf die Erfordernisse des täglichen Lebens in der häuslichen Gemeinschaft bezogen⁵⁰⁶. Die ökonomischen Güter kommen niemals prinzipiell als „Waren“, nämlich als primär auf den Erwerb von Geld ausgerichtete Tauschobjekte, in den Blick, bei denen der eigentliche Verwendungszweck längst weitgehend hinter deren monetärer Bewertbarkeit zurückgetreten ist. Die Zuordnung zum „Haus“ bringt demgegenüber den grundlegend teleologischen Charakter des Besitzes zum Ausdruck, dessen Güter ausschließlich als je spezifische „Werkzeuge“⁵⁰⁷ zur Abhilfe eines konkreten „Lebensbedürfnisses“⁵⁰⁸ begriffen werden.

In dieser grundlegend zweckorientierten Deutung bzw. Einbindung des Besitzes in die Lebenspraxis des Bürgers manifestiert sich jedoch keine gleichsam nachträglich moralisierende Lehre, etwa vom „rechten Umgang“ mit wirtschaftlichen Gütern. Gerade eine „moralische“ Lehre vom Besitz setzte voraus, daß dessen Güter als „Gegenstände“ bereits einen gegenüber menschlicher Praxis relativ verselbständigten Bestand, ja einen im Hinblick auf jedwede Zuordnung zu praktischen oder technischen Zwecken vorgängig neutralen „Vermögenswert“ aufwiesen. Denn erst eine solche „dingliche“ Konzeption ökonomischer Güter, die aus ihrer Unmittelbarkeit zum praktischen Selbstvollzug des Menschen grundsätzlich herausgelöst ist, macht diese auch einer radikalisierten ethisch-kritischen Stellungnahme zugänglich. Ohne unmittelbaren instrumentellen Bezug zu jeweils spezifischen Lebenszwecken des Menschen gewinnen jene eine seinem Handeln immer auch zum „Widerstand“ geratende Objektivität - deren relative „Verselbständigung“ in der zumindest unmittelbaren „Selbstzweckhaftigkeit“ des Geld-

505 *Bien*, Die aktuelle Bedeutung, 43.

506 Vgl. Pol. I 8, 1256 b 27 - 30.

507 Zur Deutung des häuslichen Besitzes als „Werkzeuge“ „zum Leben“, „die nicht dem Herstellen“, sondern „dem Handeln“ dienen - erörtert freilich am Modell des Sklaven - vgl. Pol. I 4, 1253 b 23 - 1254 a 8; vgl. auch I 8, 1256 b 35 - 37.

508 *Bien*, Die aktuelle Bedeutung, 54; vgl. Pol. I 9, 1257 a 5 - 30.

erwerbs eine Steigerung erfährt - sodaß sie allererst eine differenzierte sittliche Stellungnahme herausfordern. Erst dieser Prozeß der „Verdinglichung“ rückt die Güter menschlicher Daseinsführung auch in eine radikale Distanz zu der - alle kontingenten Mittel trotz deren notwendiger Aneignung und konkreten Vermittlungsfunktion immer auch überbietenden - freiheitlichen Subjektivität des Menschen und macht damit auch allererst eine moralische Begründung und Kritik des wirtschaftlichen Mitteleinsatzes erforderlich.

Für Aristoteles gehört der vernunftgemäße Gebrauch einer Sache indes keineswegs allein erst zu den Aufgaben moralischen Urteilsvermögens, sondern baut immer schon deren spezifische teleologische Struktur mit auf und läßt sie so erst als ein bestimmtes Gut für menschliche Praxis begriffen werden. Eine „Sache“, die keinen vernünftigen Zweck zu verwirklichen hilft - etwa bloß der Akkumulation von Besitztümern dient - ist dagegen bereits ihrem Begriffe nach gar kein Gut. Ja die „bloße“ Materie ließe sich aus der Sicht aristotelischer Teleologie nicht einmal in Differenz zur Aktualisierung ihrer eigentlichen Gestalt deuten. Sie stellte eine begriffslose Abstraktion dar, der keinerlei ihrer Vermittlung mit dem jeweiligen Ziel vorgelagerte - Wirklichkeit zukäme. Die aristotelische Ökonomik ist trotz ihrer Zuordnung zum „guten Leben“ kein Ort der Erörterung spezifisch moralischer Kriterien eines von sich aus in seinen Zwecken offenen Gütergebrauchs, die eine gegenüber einer solchen „puren“ Gegenständlichkeit nachträgliche ethische Differenzierung bereithielte. Demgemäß kommt aber auch einer etwaigen sittlich motivierten Distanzierung gegenüber materiellen Besitzgütern bzw. deren Relativierung als gleichsam gesteigerter Form sittlicher Selbstbestimmung bzw. autarker Tugendhaftigkeit - in Unabhängigkeit von kontingenten Bedingungen - keine eigentliche Bedeutung zu. Stehen doch die materiellen Güter - insofern sie *Güter* sind - dem Selbstseinkönnen des Menschen aus aristotelischer Sicht niemals entgegen, sondern sind in den Prozeß der tätigen Entfaltung des Wesens des Menschen unablässig miteingebunden⁵⁰⁹. Erst ein „entteleologischer“, d.h. ein von dieser seinem Begriffe nach unmittelbaren teleologischen Bindung an wesentliche Lebenszwecke des Menschen losgelöster, Besitz vermag einerseits das Ziel beliebiger Vermehrung, aber auch Gegenstand einer ethisch-kritischen Distanznahme zu sein. Letzteres gilt etwa, sobald dieser die Unbedingtheit menschlicher Freiheit zu verdecken oder gar im Rahmen massiver sozialer Ungleichgewichte deren Verwirklichung zu gefährden droht.

Die Materialität der häuslichen Güter ist dagegen eine wesentlich andere als jene der durch das Eigentum vermittelten Basis, welche das Freiheitshandeln des neuzeitlichen Bürgers beansprucht. Sie gewährleistet die politische Selbständigkeit nicht auf der Basis

509 Vgl. Pol. I 4, 1253 b 24 ff.

wirtschaftlicher Mobilität⁵¹⁰, die allererst die realen Voraussetzungen für vorweg ungebundene und unbegrenzte Zielverfolgungen bereithält. Ist doch im aristotelischen Verständnis von „Materie“ generell stets auch die *konkrete* „Offenheit“ für die spezifische Zweckstruktur des darin möglichen Seienden mitangelegt. Auch die häuslichen Güter können demnach gar nicht anders als als Mittel zum Leben - ja zum „guten Leben“ - begriffen werden⁵¹¹. Diese grundlegende teleologische Verfaßtheit des Gütererwerbs bzw. -besitzes als auf „Werkzeug(e) zum Leben“⁵¹² gerichtet bleibt auch dann noch erhalten, wenn gewissermaßen Werkzeug gegen Werkzeug getauscht wird, d.h. im Hinblick auf die dadurch beim je anderen gewährleistete Inanspruchnahme des unmittelbaren Verwendungszwecks einer Sache⁵¹³. Sie geht jedoch verloren, wenn der Güterverkehr dem bloßen Gelderwerb dient oder auch nur der abstrakte Geldwert der Sachen als Maßstab des Tausches herangezogen wird⁵¹⁴.

Die „zweckneutrale“ ausschließlich tausch- und gewinnorientierte Erwerbskunst der „Chrematistik“, welche keinen vernünftigen Zweck verfolgt, sondern, gleichsam auf sich selbst gerichtet, die bloße Vermehrung von Geld, besitzt keinerlei Bedeutung für die Gewährleistung politischer Subjektivität⁵¹⁵. Sie dient keinem eigentlichen Zweck in der Ermöglichung der Daseinsführung des Menschen⁵¹⁶. Der „Wert“ des Geldes beruht vielmehr auf beliebiger Festsetzung⁵¹⁷. Die „Zweckstruktur“ einer nur auf Vermögensanreicherung abzielenden menschlichen Tätigkeit wird daher auf bloß quantitative Kriterien eingeebnet⁵¹⁸ und erscheint solcherart begründungslos. Erst jener Erwerbstätigkeit, die sich jeglicher Einbindung in den Verwirklichungsraum menschlicher Praxis in der Realisierung eines natürlichen Lebenszwecks entledigt hat, da sie keinem konkreten Daseinsbedarf dient und „selbstzweckhaft“ gleichsam Geld durch Geld vermehrt, sind von vornherein keine Grenzen der Güter- bzw. Geldakkumulation gesetzt⁵¹⁹. Sie

510 Vgl. Pol. I 8, 1256 b 31 - 37.

511 Vgl. Pol. I 4, 1253 b 24 ff. So betont *Bien*, Die aktuelle Bedeutung, 56: „Güter sind nur Güter durch ihren Gebrauch bzw. ihre instrumentale Bezogenheit auf die Ermöglichung von Leben bzw. genauer von gutem Leben.“

512 Pol. I 4, 1253 b 31.

513 Vgl. Pol. I 9, 1257 a 6 - 19.

514 Vgl. Pol. I 9, 1256 b 40 - 1257 a 5; 1257 a 41 - 1257 b 30; 1257 b 33 - 1258 a 14; 10, 1258 a 39 - 1258 b 8.

515 Zur aristotelischen Kritik der „Chrematistik“ vgl. vor allem Pol. I 9, 1256 b 40 - 1257 a 5; 1257 a 41 - 1257 b 10; 1258 b 7 f.

516 Zu deren Ausschluß aus der „Ökonomik“ vgl. auch *Brunner*, Haus, 105 f.

517 Vgl. Pol. I 9, 1257 b 10 ff.

518 Vgl. Pol. I 9, 1257 a 35 - 41.

519 Vgl. Pol. I 9, 1257 b 33 ff.; *Bien*, Die aktuelle Bedeutung, 53 ff.

gilt Aristoteles demgemäß als „unnatürlich“ im Gegensatz zu den „natürlichen“, d.h. im Haus stattfindenden, Erwerbsweisen⁵²⁰, die in den Zusammenhang menschlichen gerichteten Strebens integriert sind. Zu diesen gehört insbesondere die auf den „häuslichen“ Bedarf bezogene agrarische bzw. handwerkliche Produktion sowie der Tausch von jeweils zum unmittelbar zweckentsprechenden Gebrauch bestimmten Gütern.

Reichtum und materieller Besitz als solche sind indes keine Ziele der oikonomia und keine Kriterien des Bürgerstatus. Entscheidend ist vielmehr die konkrete - von der Erfüllung spezifischer Lebensbedürfnisse nicht ablösbare - Ermöglichungsfunktion häuslicher Güter für den aktuellen Vollzug sittlicher Praxis in der Bürgergemeinde. Ihnen eignet vorrangig die Aufgabe, die Bedürfnisse der unmittelbaren Daseinssicherung abzudecken. Sie reichen aber auch über den dem täglichen Leben gewidmeten Raum der Hauswirtschaft hinaus, indem sie auch das gute Leben grundlegend ermöglichen und zu seiner Entfaltung in der Gemeinschaft freier Bürger freisetzen⁵²¹. Das spezifische teleologische Konzept des Aristoteles steht demgemäß nicht nur einer „asketischen“ Abdrängung des ökonomischen Gütereinsatzes in eine gleichsam verdinglichende „Uneigentlichkeit“ gegenüber dem wesensgemäßen Ziel menschlichen Selbstseins entgegen. Es verhindert in gleicher Weise auch eine Fundierung bzw. Differenzierung politischer Subjektivität in unmittelbarer Abhängigkeit zu bloß materiellen Voraussetzungen. Läßt eine solche Konzeption „ökonomischer“ Bedingungen doch weder deren gleichsam selbstzweckhafte „Verselbständigung“ - durch die Anhäufung von Reichtum - noch auch nur eine für den Entfaltungsraum des Menschen maßgebliche quantitative Abstufung ihres Bestandes zu. Ihre Mittelfunktion läßt sich nicht durch bloße Akkumulation steigern, um so eine je größere Bandbreite an Handlungsmöglichkeiten zu erschließen. Sie ist vielmehr auf den seinen Zwecken nach in sich geschlossenen Horizont des „guten Lebens“ eingegrenzt⁵²². Weiters ist jedes ökonomische Gut, insofern es als „Werkzeug“ begriffen wird, der Gewährleistung eines bestimmten Bedarfs der Daseinssicherung zugeordnet⁵²³. Gerade deshalb sind aber auch die Erfüllung ursprünglicher Lebensbedürfnisse und die diesen zugeordneten Güter von der Ermöglichung des guten Lebens nicht wegzudenken. Aufgrund dieser unmittelbaren teleologischen Eingrenzung wie Einbindung der ökonomischen Güter durch die Lebenspraxis des Menschen und deren mangelnder vorweg bestehender „Neutralität“ gegenüber seinen Handlungszielen eignet diesen - im Vergleich zu Problemstellungen christlicher bzw. neuzeitlicher ethi-

520 Vgl. Pol. I 8, 1256 a 16 - 1256 b 37.

521 Vgl. Pol. III 9, 1280 b 31 - 35; vgl. *Bien*, Die aktuelle Bedeutung, 55 f.

522 Vgl. Pol. I 9, 1257 b 30 - 32.

523 Vgl. Pol. I 9, 1257 a 6 - 13.

scher Reflexion - ein geringeres Maß an Ambivalenz bzw. Mehrdeutigkeit hinsichtlich der Förderung des konkreten Selbstseinkönnens des Menschen.

Das Haus ist solcherart also wesentlich auf die konkrete Aktualität politischer Praxis in der polis hingeordnet, doch ruht deren aktuelle Gestaltverwirklichung maßgeblich auf weiteren, spezifisch politischen Bedingungen auf, insbesondere auf einem dem Handeln des einzelnen vorgängigen von gelebter Sitte und einer grundlegenden Anerkennungshaltung geprägten Raum politischer Praxis. Damit sind, wie schon erörtert, keineswegs bloß „faktische“ Voraussetzungen benannt, sondern menschliche Praxis kann als solche nur aus einem konkret gelebten kommunikativen Horizont heraus begriffen und aktuell realisiert werden. „Ökonomischen“ wie „politisch“-kommunikativen Anforderungen eignet gleichermaßen, daß sie zum Begriff des Menschen nicht bloß als „äußere“ Bedingungen hinzutreten, sondern von dessen Entfaltung - als einem Prozeß des entelechialen „allererst-in-die-Welt-Tretens“ menschlicher Subjektivität - schlechterdings gar nicht ablösbar sind.

6. Zur Grundlegung des Bürgerstatus in der polis

Finden sich maßgebliche Voraussetzungen des Bürgerstatus demnach bereits in der Sphäre des „oikos“ verankert, so stellen sich diese gleichwohl in engem systematischen Zusammenhang mit dem Anliegen des Aristoteles dar, die politische Subjektivität des Bürgers nicht auf kontingente Eigenschaften und Güter zu gründen, die seinem Selbstvollzug unvermittelt vorausliegen, wie etwa Reichtum oder vornehme Geburt. Vielmehr soll jene unabdingbar seinem eigenen tätigen sittlichen Streben in der aktuellen Entfaltung des spezifischen Humanums überantwortet werden. Gerade aus diesem Grund kann dem Menschen aus aristotelischer Sicht aber die Anerkennung als Person im vollen Umfang nicht schon „von Natur“⁵²⁴ - und damit auch nicht jedem Menschen in gleicher Weise - zukommen. Sie ist vielmehr stets an die *aktuelle* Verwirklichung seines sittlichen Wesens gebunden, deren ermöglichende Voraussetzungen auch mit der Institution des oikos verknüpft sind.

Dieses für die Subjektsqualität in der polis entscheidende tätige Streben ist nicht linear eidosgeprägt, sondern findet als tätige praktische Vernunft seinen Grund reflexiv in sich selbst. Es verfolgt weiters kein bloß partikuläres telos - selbst wenn dieses ein der politischen Praxis überlegenes, ja vollendetes und gar der reinen „energeia“ der Götter nahekommendes, Ziel darstellte. Vielmehr ist das für das Bürgersein maßgebliche praktische Streben auf das „allgemeine“ telos des Menschen gerichtet, nämlich auf die für

524 Vgl. E.N. II 1, 1103 a 18 - 26.

jeden Menschen als Menschen, d.h. insofern er sein spezifisches Wesen zur konkret ge-
glückten Entfaltung bringt, konstitutive und damit auch alle übrigen Tätigkeiten in ihrer
Zuordnung zu diesem höchsten „menschlichen Gut“ fundierende praktische Sittlichkeit.

Die Wesensentfaltung des Menschen „als Menschen“ ist im Zeichen aristotelischer
praktischer Vernunft solcherart - unabhängig von Vorzügen der Geburt, natürlichen Be-
schaffenheiten oder auch außergewöhnlichen Begabungen - wesentlich in die tätige,
vernunftgeleitete Verfügung des Menschen selbst gerückt. Sie kommt weiters im Zei-
chen der von jedem gerichteten „Streben“ notwendig umfaßten „Aktualität“ seines telos
auch allererst in einer - von eigenen sittlichen Entscheidungen maßgeblich geprägten -
gefestigten Haltung reifer Sittlichkeit zielhaft zu sich selbst. Diese bedarf ebenso der
nötigen „Gewöhnung“ wie - damit verbunden - der kritischen Distanz zu vereinnah-
menden und die konkrete Telosverwirklichung hindernden bzw. „destabilisierenden“
Strebungen, welche vorrangig durch partikuläre - eben nicht das Wesen des Menschen
„als Menschen“ ausmachende - Bedürfnisse und „Leidenschaften“ geleitet sind. Dies
gilt auch für die - durch mangelnde ökonomische Voraussetzungen erzwungene - Ver-
haftetheit des Lebensvollzugs gegenüber der Sorge für die bloße Sicherung des Lebens-
unterhalts, die es eben gar nicht erst zur Entfaltung des „guten Lebens“, nämlich der
konkreten Sittlichkeit in der polis, kommen läßt. Gerade weil die für die Verwirklichung
des Menschseins bzw. die Gewinnung des Bürgerstatus konstitutive Tätigkeit niemals
das „Wirtschaften“ sein kann und keinesfalls schon im Rahmen des oikos stattfindet,
bildet die wirtschaftliche Unabhängigkeit des Bürgers, der in der Sphäre des „Hauses“
die Stellung des „Hausherrn“ entspricht, eine unabdingbare „materielle“ Voraussetzung
für die volle Entfaltung seines Wesens - und damit für die Anerkennung als Subjekt der
polis⁵²⁵. Dies bedeutet jedoch nicht, daß dieser „ökonomische“ Status oder gar die Stei-
gerung wirtschaftlicher Leistungsfähigkeit das vorrangige Ziel bürgerlicher Tätigkeit
oder der polis darstellten. Ist doch auch der Erwerb ökonomischer Güter, wie erörtert,
immer schon im Zeichen ihres „Werkzeugcharakters“ zur Abhilfe eines jeweils spezifi-
schen Lebensbedürfnisses und durch ihre unmittelbare Zuordnung zur Ermöglichung
des „guten Lebens“ begrenzt. Doch sind alle jene, die „mit der Beschaffung des not-
wendigen Lebensunterhaltes zu tun haben“⁵²⁶, sei es, daß sie als „Sklaven“ im Dienste
eines einzelnen oder als „Banausen“ oder Tagelöhner im Dienste der Gemeinschaft ar-
beiten, eben dadurch am Erwerb bürgerlicher Tugend gehindert und *deshalb* vom Bür-
gerstatus ausgeschlossen⁵²⁷. Der Grund hierfür liegt nicht in einer vorgängigen Ausgren-

525 Vgl. Pol. III 5, 1278 a 9 - 11; s. auch III 5, 1278 a 2 - 6; vgl. o., Teil 1, III 4, 5.

526 Pol. III 5, 1278 a 11 f.; zit. nach der Übersetzung *Rolfes*.

527 Vgl. Pol. III 5, 1277 b 33 - 1278 a 40 (insbes. 1277 b 34 - 1278 a 13); vgl. hierzu *Zeller*, a. a. O., II,
2, 702.

zung bestimmter Bevölkerungsgruppen oder sozialer Schichten - etwa unter Ansehung ihrer Herkunft - sondern in der unmittelbaren Anknüpfung an den Stand der bereits aktuell hervorgetretenen Entfaltung politischer Tugend⁵²⁸. Diese setzt jedoch im Hinblick auf das Erfordernis der konkreten Ausprägung einer reifen sittlichen Haltung auch die dafür erforderliche „Muße“⁵²⁹, vor allem das Freisein „von der Arbeit für die Notdurft des Lebens“⁵³⁰, voraus. Doch verdankt sich die Subjektsqualität des Bürgers nicht einseitig den ökonomischen Bedingungen der Daseinsbewältigung. Selbst der, der auf der Grundlage seiner Stellung als „Hausherr“ über die nötige wirtschaftliche „Selbständigkeit“ verfügt, muß erst im Rahmen seiner eigenen Lebenspraxis, durch sein reflektierendes und tätiges sittliches Streben zur erforderlichen praktischen „Tüchtigkeit“ durchdringen⁵³¹ - und vermag allenfalls auch an seiner Verhaftetheit gegenüber Besitz und triebgeprägten Neigungen konkret zu scheitern. Die notwendige gelungene vernunftgeleitete Einübung sittlicher Tugend in der Lebenspraxis des einzelnen verweist ihn indes, wie oben eingehender dargestellt, im Zeichen antiker Sittlichkeit unabdingbar auf den bewährten Ethos der polis und die Kommunikation mit anderen Subjekten politischer Praxis, insofern diese bereits über aktuell ausgebildete sittliche Reife und „Erfahrung“ verfügen.

Die eigentliche Voraussetzung für den Status des Bürgers in der polis bildet also die konkrete Fähigkeit zur Verwirklichung praktischer Tugend, wie sie jedoch allen „ökonomisch“ Abhängigen, also den Tagelöhnern, „Banausen“ und den Sklaven, abgehe. Folglich stellt die politische „Tüchtigkeit“ auch jenen Maßstab zur Verteilung institutioneller Mitwirkungsrechte in der polis dar, der allein in allgemeiner Hinsicht Vernünftigkeit zu beanspruchen vermag. Da das solcherart entscheidende Kriterium politischer Subjektivität aber allererst auf den Erfordernissen „ökonomischer“ „Selbständigkeit“ aufruht, führt es freilich selbst eine vorgängige Einschränkung im Kreis der Subjekte politischer Praxis nach kontingent-zufälligen Merkmalen, eben den Ausschluß der aus wirtschaftlichen Gründen tatsächlich „Unfreien“, mit sich. Ihrem systematischen Stellenwert nach bedeutet die aristotelische Anknüpfung an das Kriterium des konkreten

528 Zur diesbezüglichen Verhältnisbestimmung zwischen der „Tugend des vollkommenen Mannes“ und der des „tüchtigen Bürgers“, welche insbesondere hinsichtlich der „politischen Herrschaft“ „über Gleichartige und Freie“ konvergieren, vgl. Pol. III 4, 1276 b 16 - 1277 b 32; 5, 1278 a 9 - 11.

529 Vgl. Pol. III 5, 1278 a 20 - 21. Aristoteles hält fest: „Denn wer das Leben eines Banausen oder Tagelöhners führt, hat keine Möglichkeit, sich um die Tugend zu kümmern.“ Er sei demnach insbesondere in einer durch die Ämterverteilung nach „Tugend“ und „Verdienst“ geprägten Verfassungsordnung vom Bürgerstatus ausgeschlossen. Vgl. auch Pol. IV 6, 1292 b 27 ff.

530 Pol. III 5, 1278 a 10 f.

531 Vgl. Pol. III 9, 1280 a 25 - 1281 a 10.

Gelingens politischer Tugend jedoch eine deutliche Distanznahme gegenüber allen in der antiken politischen Diskussion gebräuchlichen Differenzierungen nach bloß partikulären Eigenschaften und Vorzügen⁵³². Sie weist nicht zuletzt die Bedachtnahme auf Zufälligkeiten edler Herkunft, Vorzüge der Natur oder auch gesteigerten „Reichtum“ zurück. Zwar ist aus aristotelischer Sicht die - ausgewogene - Inanspruchnahme von dererlei Unterschieden in der „Würdigkeit“ nicht völlig bedeutungslos, sondern vermag auch wesentliche Funktionen der polis zu unterstützen⁵³³. Doch geraten auch alle prinzipiell an dererlei besonderen Vorzügen, wie etwa dem Vorrang außerordentlicher Tugend, edler Herkunft oder besonderen Reichtums, orientierten Verfassungsmodelle unweigerlich in Aporien - und stehen nicht zuletzt in massivem Konflikt untereinander⁵³⁴. So läßt sich im Rahmen partikulärer Eigenschaften bzw. Vorzüge der Bürger kein Kriterium ausfindig machen, das schlechthin geeignet wäre, zur Herrschaft zu legitimieren⁵³⁵. Mögen diese zwar in bestimmten Verfassungen, d.h. vor allem bei entsprechender Zusammensetzung der Bevölkerung, als Grundlage für die Ausübung der Regierung angemessen erscheinen⁵³⁶, so erweisen sie sich doch allesamt unter jeweils anderen Voraussetzungen als ebenso geeignet, die dauerhafte Existenz der polis zu gefährden⁵³⁷.

Dies gilt nicht nur für die Kriterien von Adel und Reichtum, sondern ebenso für die Anknüpfung an die überwiegende Zahl der Freien, ja selbst für den Vorzug einer alle anderen oder doch die Mehrheit überragenden Tugend. Solch außerordentliche Tugend mag zwar die geeignete Grundlage einer „Monarchie“ bilden, deren geglückte Verwirklichungsform der „besten“ Verfassung nahesteht⁵³⁸. Doch trägt eben jene am deutlichsten die Tendenz zum Verfall in die ihr korrespondierende Fehlform, nämlich die „Tyrannis“ als die schlechteste aller Fehlformen, in sich⁵³⁹. Selbst die von Aristoteles in einem anderen Kontext als die „beste“ denkbare Verfassung entworfene „Aristokratie“ der tugendhaften Edlen wird dem Begriff des Bürgers und damit einer dem telos des Menschen angemessenen Verfassung nicht gerecht⁵⁴⁰. Die aktuelle Wirklichkeit der po-

532 Vgl. Pol. III 12, 1282 b 14 - 13, 1283 b 35.

533 Vgl. Pol. III 12, 1283 a 29 - 37.

534 Vgl. Pol. III 13, 1283 a 31 - 1283 b 27.

535 Vgl. Pol. III 13, 1283 b 27 - 35; vgl. auch 11, 1281 a 11 ff.

536 Vgl. Pol. III 17, 1287 b 37 ff.

537 Pol. III 13, 1283 b 13 - 35.

538 Vgl. Pol. III 13, 1284 a 3 - 11; 14, 1284 b 35 - 15, 1286 a 25; 18, 1288 a 32 ff.; zum Vorzug der „Aristokratie“ gegenüber der „Monarchie“ vgl. Pol. III 15, 1286 a 26 - 1286 b 10; insbes. 1286 b 2 - 10.

539 Vgl. Pol. IV 2, 1289 a 39 - 1289 b 3.

540 Zur Erörterung der möglichen Plausibilität aber auch Problematik von unterschiedlichen „Tugenden“ des „Regenten“ und der „Regierten“ vgl. Pol. III 4, 1276 b 16 - 1277 a 37 bzw. 1277 b 32;

lis dagegen, welche doch die dauerhafte Entfaltung des guten Lebens aller freien Bürger zum Inhalt hat, kann sich nicht mit der - sei es auch hervorragendsten - Tugend einiger weniger begnügen. Denn die Entfaltung des spezifischen telos des Menschen als Menschen, die ihn ja unabdingbar auf die Kommunikation mit anderen in der polis verweist, kann, wie bereits erörtert, nur auf ein Ziel gerichtet sein, welches jedem konkret Freien durch sein tätiges sittliches Streben zugänglich ist. Der Begriff des Bürgers läßt sich also im Zeichen der Gewährleistung der konkreten Aktualität vernünftiger Zielverwirklichung - die der Begriff der entelecheia bei Aristoteles stets notwendig miteinschließt - niemals in der alle anderen überragenden und für diese unzugänglichen Tugend eines einzelnen - sei es auch des Besten - oder weniger Hervorragender begründen. Diese „ersten“ oder - „wenn es (etwa) Einer ist“⁵⁴¹ - einen solchen dürfte man „nicht mehr als einen Teil des Staates auffassen“⁵⁴². Er wird vielmehr, so Aristoteles, „wie ein Gott unter Menschen wirken müssen“⁵⁴³. Die für die Polisgesellschaft konstitutive rechtliche Struktur aber ist der Telosverwirklichung des Menschen „als Menschen“ verpflichtet. Die für die polis - gewissermaßen „als polis“ - konstitutive Orientierung am Begriff des Menschen ist aus aristotelischer Sicht an die konkret hervorgetretene *Aktualität* seines Wesens gebunden, die eben stets auch ein hinreichendes Maß an Regelmäßigkeit der konkreten Zielerreichung beansprucht⁵⁴⁴.

Von den angeführten Bestimmungen des rechtlichen Status des Bürgers nach Maßgabe partikulärer Besonderheiten erweist sich insbesondere, so Aristoteles, „keine (als) richtig, soweit man daraus das Recht ableitet, zu herrschen und alle anderen abhängig zu machen“⁵⁴⁵. Vielmehr ist die entscheidende politische Tugend⁵⁴⁶ als das spezifische telos des Menschen als Menschen jedem konkret Freien in grundsätzlich gleicher Weise zugänglich. Sie umfaßt näherhin, so Aristoteles, die für die Erhaltung und die „Regierung“ der polis unabdingbare „Gerechtigkeit und die kriegerische Tugend“⁵⁴⁷. Diese für das Bürgersein allein maßgebliche „politische Tüchtigkeit“ bildet demnach auch das Fundament der *Gleichheit* der freien Bürger in ihrer „Würdigkeit“ zur Ausübung poli-

vgl. auch Pol. III 10, 1281 a 28 - 39; 11, 1281 a 40 ff. sowie vor allem 13, 1284 a 3 - 11; 15, 1286 b 2 - 7.

541 Pol. III 13, 1284 a 8.

542 Pol. III 13, 1284 a 8.

543 Pol. III 13, 1284 a 10 f.

544 Vgl. etwa Pol. III 15, 1286 a 26 ff.

545 Pol. III 13, 1283 b 28 - 30.

546 Vgl. insbes. Pol. III 13, 1284 a 1 - 3; vgl. Zeller, a. a. O., II, 2, 703.

547 Vgl. Pol. III 12, 1283 a 19 - 22.

tischer Entscheidungsbefugnisse⁵⁴⁸. Denn die Zuerkennung des Status als Bürger findet bei Aristoteles - in welchem Verfassungsmodell auch immer - ihre notwendige Entsprechung in der jeweils dazu korrespondierenden institutionellen Einbindung in die Teilnahme „am Richten und an der Regierung“⁵⁴⁹. Sie ist gerade im Zeichen des notwendigen aktuellen zu-sich-Kommens bürgerlicher Freiheit in der polis an die konkrete Gewährleistung politischer Mitwirkungsrechte rückgebunden⁵⁵⁰. Dies gilt zunächst selbst ungeachtet dessen, daß allein das Kriterium „politischer Tugend“ schlechthinige Maßgeblichkeit beanspruchen kann. So lautet auch die erste und allgemeinste Annäherung an den Begriff des Bürgers bei Aristoteles: „Wer das Recht hat, an der beratenden oder richtenden Behörde teilzunehmen, den nennen wir also Bürger des betreffenden Staates ...“⁵⁵¹.

Indem also bei Aristoteles - im Zeichen der geforderten Konkretheit bürgerlicher Freiheit - der Bürgerstatus von der jeweils tatsächlich verwirklichten Einbindung in zentrale Institutionen politischer Entscheidungsfindung nicht ablösbar ist, tut sich freilich zunächst eine Pluralität konkret vorfindlicher Verfassungsordnungen und darin verankerter Modelle konkreter politischer Subjektivität im Sinne des „Bürgerseins“ auf, die auch höchst unterschiedlichen Maßstäben folgen. Ja daraus folgt für Aristoteles im Zuge der Erörterung des Begriffs des Bürgers zunächst, daß aus der Sicht dieser notwendigen institutionellen Vermittlung „der Staatsbürger je nach der Verfassung ein anderer“⁵⁵² sei. Diese vom konkreten Bestand vorfindlicher Verfassungen geprägte Pluralität im Begriff des Bürgers findet selbst noch in der letzten, umfassendsten und entscheidenden Bestimmung des Bürgerseins, welche auch die politische Tugend miteinschließt, ihren Niederschlag⁵⁵³. Angewandt auf den Horizont menschlicher Lebens- und Praxisformen entspricht dies auch der „entelechiä“ konzipierten Teleologie des Aristoteles im allgemeinen als einer konkreten und umfassenden Auffaltung vielfältiger spezifischer Wesensmöglichkeiten eines Seienden. Dadurch wird nicht zuletzt das Kriterium der dauerhaften Erhaltung der Telosverwirklichung - und damit auch ein Aspekt der Ausgewogenheit unter je konkret vorfindlichen Zielverfolgungen - in den Begriff des wesensgemäßen telos selbst immer schon miteinbezogen.

Freilich, mögen die aristotelischen Erörterungen zur Ausübung der Regierung in der polis ihren Ausgang auch von einer konkret vorfindlichen Vielfalt von Verfassungen

548 Vgl. Pol. III 4, 1277 b 7 - 16; 12, 1283 a 9 - 22; 17, 1287 b 39 - 1288 a 5.

549 Vgl. Pol. III 1, 1275 a 22 f.

550 Vgl. Ritter, Das bürgerliche Leben, 73.

551 Pol. III 1, 1275 b 18 - 20.

552 Pol. III 1, 1275 b 3 ff.

553 Vgl. Pol. III 13, 1283 b 42 - 1284 a 3.

nehmen, so erschöpfen sie sich doch nicht in einer bloß empirisch-deskriptiven Bestandaufnahme inhaltlich beliebiger Formen herrschaftlicher Machtausübung. Die jeweils konkrete Verteilung politischer Rechte wird von Aristoteles niemals in abstrakter Weise als das bloße Ergebnis zufälliger Machtkonstellationen begriffen. Charakteristisch für seine Reflexion konkreter Verfassungsmodelle ist vielmehr, so *Bien*, jene „empirisch-registrierende und zugleich normative, d.h. den Rechtsanspruch (das ‘Axioma’) der in Betracht kommenden und konkurrierenden politischen und gesellschaftlichen Gruppen und ‘Parteien’ (der Freien, der Reichen, der Gebildeten, der Adligen und der unbegüterten Menge) prüfende Theorie der Herrschafts-, Staats- und Regierungsformen“⁵⁵⁴. Läßt sich doch einerseits allererst die „actu“ in die Geschichte getretene Stadt auf ihr Wesen hin auslegen⁵⁵⁵. Desgleichen erörtert Aristoteles andererseits die von je verschiedenen partikulären Gruppen in der Stadt in Anspruch genommenen Regimentsformen samt den damit jeweils verbundenen - freilich stets fragmentarisch verbleibenden - Vorteilen für die Verwirklichung des guten Lebens in der polis niemals, ohne diese immer auch mit der „Verfassung schlechthin“ zu konfrontieren, deren „Substanz“ tatsächlich das „Selbstseinkönnen“⁵⁵⁶ der Freien bildet.

7. *Die konkret vorfindlichen Verfassungsformen und die Frage nach der „Verfassung schlechthin“*

Es entspricht der hermeneutisch-„hypoleptischen“⁵⁵⁷ Methode des Aristoteles, daß sie ihren Ausgang vom aktuellen Bestand wirklicher Verfassungen nimmt, um darin jene - als Maßstab für alle - aufzusuchen, in der sich die durch praktische Vernunft konstituierte bürgerliche Gesellschaft der Freien bereits verwirklicht hat.

Dabei entfaltet Aristoteles zunächst - in Transformation des platonischen Siebenerschemas⁵⁵⁸ - ein Schema von sechs Staats- bzw. Regierungsformen⁵⁵⁹. Dieses ist zu-

554 *Bien*, Grundlegung, 315.

555 Vgl. *Ritter*, Das bürgerliche Leben, 76 f.

556 *Ders.*, Das bürgerliche Leben, 74.

557 Vgl. auch *G. Bien*, Artikel „Hypolepsis“, in: *Ritter/Gründer*, Historisches Wörterbuch, Bd. 3, Darmstadt 1974, 1252 - 1254.

558 Vgl. *Platon*, Politikos 291 d - 303 d; vgl. dazu sowie zu Entwicklung und Aufbau der in Auseinandersetzung damit abgeleiteten aristotelischen Verfassungseinteilung *W. Siegfried*, Untersuchungen zur Staatslehre des Aristoteles, Zürich 1942, 43 ff.

559 Vgl. *Pol.* III 7, 1279 a 33 - 1279 b 10; IV 2, 1289 a 25 - 30; vgl. *Bien*, Grundlegung, 288 ff. Zur Übersicht über den aristotelischen Gang der Untersuchung und den wesentlichen institutionellen Gehalt dieser Verfassungen - im Rahmen jeweils unterschiedlicher Abstufungen - vgl. *Siegfried*, a. a. O., 46 ff.

nächst „quantitativ“, d.h. nach der Zahl der Herrschenden, differenziert⁵⁶⁰. Vor allem aber wird die jeweils geglückte Form durch die vernunftgemäße „politische“ Ausübung der Herrschaft, nämlich „zum Nutzen der Regierten“, im Unterschied zu ihrer bloßen Instrumentalisierung in den korrespondierenden Fehlformen konstituiert⁵⁶¹. Für diesen Begriff des Politischen ist, wie bereits erörtert, die deutliche aristotelische Abhebung der vopolitischen, zumindest zum Teil monarchisch-despotisch geprägten Sphäre des „oikos“ - bei aller inneren Differenzierung der Gesellschaften im Haus - gegenüber der eigentlich politisch-bürgerlichen Gesellschaft Freier und Gleicher in der polis von zentraler Bedeutsamkeit. Insbesondere wäre es aus aristotelischer Sicht verfehlt, so die gegen Platon gewandte Kritik, den Begriff der polis primär quantitativ zu konstituieren und dessen Unterscheidung zu „häuslichen“ Herrschafts- und Rechtsverhältnissen auf ein bloß zahlenmäßiges Verhältnis einzuebnen⁵⁶².

Aber auch die in traditioneller Weise durch die Zahl der jeweils Herrschenden gegliederte Ausgangsstruktur des aristotelischen Verfassungsschemas orientiert sich niemals bloß an der gleichsam deskriptiven Erhebung einer jeweils zufälligen Quantität politischer Entscheidungsträger⁵⁶³. Sie impliziert vielmehr den jeweils entscheidenden normativen Maßstab politischer Subjektivität⁵⁶⁴, welcher jeweils unterschiedliche „Teile der polis“⁵⁶⁵ in ihr Recht einsetzt und damit auch eine jeweils verschieden umfangreiche Zahl politisch Berechtigter erfaßt. Als derartige Kriterien konkurrieren nach Aristoteles insbesondere „drei Dinge (, die) nach dem gleichen Rechte im Staate streben“⁵⁶⁶ und die die jeweilige Herrschaftsform, sei es ausschließlich oder als Elemente einer gemischten Form, konstituieren, nämlich „Freiheit, Reichtum und Tugend“⁵⁶⁷. Das traditionelle Kriterium der edlen Herkunft, des „Adels“, wird, da es sich, so Aristoteles, um „alte(n) Reichtum und Tugend“⁵⁶⁸ handle, von diesen mitumfaßt, sodaß unter diesem Gesichtspunkt auch die Aristokratie als eine „Mischung“ aus Demokratie, Oligarchie und Monarchie begriffen werden kann⁵⁶⁹.

560 Vgl. Pol. III 7, 1279 a 25 - 28.

561 Vgl. Pol. III 7, 1279 a 28 - 1279 b 10.

562 Zur Relativierung des „zahlenmäßigen“ Kriteriums vgl. Pol. IV 4, 1290 a 41 ff.

563 Vgl. Pol. IV 4, 1290 a 30 ff.

564 Vgl. Pol. IV 8, 1294 a 10 - 14.

565 Vgl. Pol. IV 3, 1289 b 27 ff; 4, 1290 b 21 ff.

566 Pol. IV 8, 1294 a 19 f.

567 Pol. IV 8, 1294 a 20.

568 Pol. IV 8, 1294 a 22.

569 Vgl. Pol. IV 8, 1294 a 23 - 25. Sie unterscheidet sich durch die „Mischung“ aller drei Kriterien von der, so Aristoteles, „wahren und ersten Aristokratie“ (1294 a 25), deren „Maßstab“ allein die „Tugend“ bilde. Vgl. zu letzterem Pol. IV 8, 1294 a 9 - 11.

Die „Demokratie“ sei am meisten an der „Freiheit“⁵⁷⁰ und der „vollkommenen“ Ebenbürtigkeit aller „Teile“ des Volkes orientiert⁵⁷¹. Sie begünstige daher die zahlenmäßig überwiegenden Teile der Bevölkerung und gäbe damit der konkreten Ausübung bürgerlicher Funktionen durch die große Menge der Armen besonderes Gewicht⁵⁷². Dies bedeutet, daß etwa das Stimmrecht in der Volksversammlung an keinerlei oder nur eine sehr geringe Steuerleistung anknüpft⁵⁷³ und den Armen für die Ausübung des Richteramtes bzw. die Teilnahme an der Volksversammlung Sold gewährt wird⁵⁷⁴. Solcherart sind wohl die „demokratischen“ Verfassungen, und zwar jeweils in dem Maße, in dem sie von Ungleichheiten des Besitzes absehen, am kompromißlosesten an den „praktischen“ Prinzipien von Freiheit und Gleichheit orientiert. Diese stehen ja auch im Zentrum der auf die sittliche Praxis der Bürger gerichteten - und damit kritisch gegen jedes theoriegeleitete und damit hierarchische Regime der oder des „Besten“ gewandten - begrifflichen Fundierung der polis⁵⁷⁵ selbst. Die Demokratie kommt insofern der besten Verfassung - der sogenannten „Politie“ oder „Republik“ - der sie als ihr unvollkommenes Gegenstück entspricht⁵⁷⁶, am nächsten.

Doch bezieht die demokratische Verfassung aus aristotelischer Perspektive trotz ihrer Förderung breiter politischer Meinungsbildung die konkreten materiellen Voraussetzungen politischer Praxis nicht hinreichend mit ein⁵⁷⁷. Sie vernachlässigt insbesondere die vom aktuellen Stand der eigenen geglückten Wesensentfaltung unmittelbar abhängige konkret entwickelte Fähigkeit, Subjekt praktisch-politischer Kommunikation zu sein⁵⁷⁸. Zwar gilt Aristoteles die antike „Demokratie“ als die relativ beste unter den unvollkommenen Formen politischer Herrschaft⁵⁷⁹, indem sie sich eben wie die republikanische Verfassung auf die Prinzipien von Freiheit und Gleichheit gründet. Sie bleibt indes in ihrer ausschließlichen und damit - aus aristotelischer Sicht - abstrakten Orientierung am Prinzip der Freiheit, die jedoch deren konkrete Aktualisierungsbedingungen nicht miteinbezieht, ihrer geglückten Entsprechung in der „wohlgemischten“ republikanischen Verfassung gegenüber defizitär. Insbesondere vermag sie der Beliebigkeit und

570 Pol. IV 8, 1294 a 11; vgl. Pol. IV 4, 1290 a 40 - 1290 b 1.

571 Vgl. Pol. IV 4, 1291 b 30 ff.

572 Vgl. Pol. IV 4, 1291 b 34 ff. i.V. mit 1291 b 7 - 13; 6, 1292 b 41 - 1293 a 10.

573 Vgl. Pol. IV 9, 1294 b 3 f.

574 Vgl. Pol. VI 9, 1294 a 39 - 41; 6, 1293 a 2 - 10.

575 Vgl. Pol. III 4, 1277 b 7 - 9; 6, 1279 a 21; IV 11, 1295 b 25 - 27.

576 Vgl. Pol. III 7, 1279 b 4 - 6 (insbes. 6).

577 Vgl. etwa Pol. IV 6, 1292 b 22 ff.; 11, 1295 a 25 - 12, 1297 a 13.

578 Vgl. Pol. IV 11, 1295 a 25 - 1295 b 27.

579 Vgl. Pol. IV 2, 1289 b 4 f.

Zufälligkeit wechselnder und allzu häufiger Mehrheitsentscheidungen⁵⁸⁰ und der sich darin manifestierenden schwankenden, gegenüber partikulären Interessen anfälligen Gunst der großen Menge⁵⁸¹ der zumeist „Armen“ sowie insbesondere der Manipulierbarkeit durch „Volksführer“⁵⁸² Raum zu verschaffen. Hiefür ist freilich entscheidend, wieweit im Rahmen einer solchen breiten Einräumung politischer Berechtigungen allgemeine Gesetze die Legitimationsgrundlage der Regierung der polis bilden⁵⁸³ und nicht etwa - unter Abschaffung aller besonderen Ämter - „alles mit Abstimmungen verwaltet wird“⁵⁸⁴. Die abstrakte Zufälligkeit der Entscheidungsfindung in bloßen „Volksabstimmungsdemokratien“, die die Regierung der polis letztlich den partikulären Interessen von „Volksführern“ unterwirft, gerät geradezu in die Nähe der Willkür, wie sie in der schlechtesten aller Verfassungen, der Despotie, herrscht⁵⁸⁵. Diese aber steht nicht zuletzt der Stabilität der Polisverfassung und somit der aktuellen Telosverwirklichung der polis bzw. der ihrer Bürger in massiver Weise entgegen.

Demgegenüber bildet in den „Oligarchien“ das Vermögen das Prinzip der Verteilung politischer Rechte⁵⁸⁶ und schränkt somit den Kreis der Regimentsberechtigten zahlenmäßig ein. Es gehört freilich nicht zum Wesen oligarchischer Verfassungen, den Besitz in seinem Stellenwert zur Ermöglichung des „guten Lebens“ zu reflektieren⁵⁸⁷. Dieser erfährt ja allererst von da her - nicht zuletzt in seiner Einbindung in die Funktionen des Hauses - jene teleologische Zuordnung und Eingrenzung, die seine vermittelnde Funktion im Rahmen politischer Praxis erfordert. Dagegen orientiert sich die Oligarchie ausschließlich an der quantitativen Abstufung bzw. Vermehrung wirtschaftlicher Güter⁵⁸⁸. Auf der Grundlage dieses keiner eigentlichen Vermittlungsleistung zugänglichen, solcherart auch einzig zuhandenen Maßstabs des Vermögensstands der Bürger vermag auch die oligarchische Verfassung keine Differenzierung hinsichtlich der „materiellen“ Möglichkeit für menschliches Selbstseinkönnen vorzunehmen. Im Rahmen eines bloß

580 Vgl. Pol. IV 4, 1292 a 4 - 38.

581 Vgl. Pol. IV 4, 1292 a 15 ff.; 34 ff.

582 Vgl. Pol. IV 4, 1292 a 15 - 23. Ihr an eigennützigem Interessen orientierter Einfluß entspricht gar dem der „Schmeichler“ im Rahmen einer Alleinherrschaft. Eine solche Entscheidungsstruktur läßt keinen Unterschied mehr zwischen Demokratie und Tyrannis erkennen und verleiht dem „Schmeichler“ bzw. dem „Volksführer“ jeweils die größte Macht. Beide Regime erweisen sich solcherart als „despotisch“.

583 Vgl. Pol. IV, 1292 a 1 ff.

584 Vgl. Pol. IV 4, 1292 a 34 - 36.

585 Vgl. Pol. IV 4, 1292 a 15 ff.

586 Vgl. etwa Pol. IV 4, 1290 b 1 f.

587 Vgl. Pol. III 9, 1280 a 16 - 1281 a 10; IV 5, 1292 a 39 - 1292 b 10.

588 S. die diesbezügliche Gliederung der Oligarchien in Pol. IV 6, 1293 a 12 - 34.

quantitativen Kriteriums läßt sich etwa nichts darüber ausmachen, ob jeweils überhaupt ausreichend Besitz zur Verfügung steht, um zu ethisch-politischer Praxis freizusetzen⁵⁸⁹, oder aber andererseits dieser selbstzweckhaft überhandnimmt, sodaß anstelle der politischen Tugend die Besitzgier gefördert, dagegen die Funktionen der polis wesentlich verzerrt würden.

Auf der Grundlage eines in dieser Weise teleologisch nicht eingebundenen und damit „zufällig“ verbleibenden Maßstabs politischer Subjektivität, welcher nicht gegenüber dem Anspruch der politisch-tugendhaften Praxis der Bürger vermittelt gedacht wird, eröffnet sich - ebenso wie bei der Demokratie - eine Vielzahl „empirisch“ vorfindlicher unterschiedlichster Ausgestaltungen⁵⁹⁰. Diese sind in der konkreten Verfaßtheit der Regierungsfunktionen maßgeblich auf die vorfindliche Verteilung des Besitzes im Rahmen der Bevölkerung verwiesen. So mag etwa der Vermögensstand der meisten Bürger keineswegs hinreichend sein, um angemessene „Muße“ zur Entfaltung selbständiger politischer Praxis zu gewährleisten, sodaß die verantwortliche politische Tätigkeit hinter der „Regierung“ durch „das Gesetz“ weitgehend zurücktreten muß⁵⁹¹. Indes steigert sich die Ausprägung der oligarchischen Struktur der Verfassung in dem Maß, als der Besitz der Vermögenden zunimmt und sich in den Händen einiger weniger konzentriert. Dies führt im selben Maße zur Zurückdrängung der Herrschaft des Gesetzes und zur Annäherung an die Alleinherrschaft ebenso wie an die „äußerste Demokratie“⁵⁹².

In jedem Fall wird freilich durch das ausschließliche Kriterium des „Besitzes“, welcher selbstzweckhaft bloß in seiner quantitativen Vermehrung zur Geltung kommt, das eigentliche Ziel der polis, nämlich das tugendhafte, geglückte Leben der Freien, verfehlt. Vielmehr scheint dieses auf eine „Gemeinschaft“ „um des Besitzes willen“⁵⁹³ bzw. des Erwerbes eingeschränkt, welche allenfalls zur Erhaltung des bloßen Lebens dienen kann, das gute Leben jedoch außer Betracht läßt⁵⁹⁴. Die aristotelische Kritik an oligarchischen Regimentsformen findet also auf derselben Grundlage statt wie jene an den „Demokratien“. Ebenso wie diese, die - in ihrer ausschließlichen Ausprägung - in die Beliebigkeit bloß abstrakter und gegenüber Beeinflussungen durch partikuläre Interessen besonders anfälliger Mehrheitsentscheidungen abzugleiten drohen, basieren auch die Oligarchien auf Kriterien, die gegenüber der Entfaltung des geglückten Lebens der

589 Vgl. Pol. IV 6, 1293 a 12 ff.

590 Aristoteles nennt fünf Formen der Demokratie und vier der Oligarchie. Vgl. hierzu Pol. IV 4, 1291 b 14 - 6, 1293 a 34.

591 Vgl. Pol. IV 6, 1293 a 15 - 20.

592 Vgl. Pol. IV 6, 1293 a 30 ff.

593 Vgl. Pol. III 9, 1280 a 25 ff.; vgl. Zeller, a. a. O., II, 2, 708.

594 Vgl. Pol. III 9, 1280 a 31 ff.

Bürger zufällig verbleiben, ja dieses in ihrer Abstraktheit und Partikularität zu verstellen vermögen⁵⁹⁵.

Dabei ist zu berücksichtigen, daß die verschiedenen Verfassungen bei Aristoteles nicht nur durch die jeweilige institutionelle Verteilung der Regierungsfunktionen konstituiert werden, sondern - bei allen bereits im Rahmen der konkreten Gestaltung politischer Teilhaberechte und amtlicher Funktionen vorfindlichen Unterschiedlichkeiten - nicht weniger durch die damit in Zusammenhang stehende soziale Struktur der Polisbevölkerung⁵⁹⁶. In besonderem Maß hängt die Ausprägung der jeweiligen Polisverfassung jedoch auch von der gelebten Praxis der Bürger, nämlich vom praktizierten politischen Ethos und der konkreten Ausübung institutioneller Funktionen, ab⁵⁹⁷ - die freilich auf geeigneten „materiellen“ Voraussetzungen aufruhen.

So sind sowohl „Demokratie“ als auch „Oligarchie“ jeweils auch maßgeblich durch eine spezifische, jeweils nicht der „richtigen Mitte“ entsprechende - solcherart zumeist ungleiche - Verteilung des Besitzes oder auch anderer partikulärer „Glücksgüter“⁵⁹⁸ charakterisiert⁵⁹⁹. Sowohl ein regelmäßig in diesen Staatsformen auftretendes Übermaß an Armen als auch an Reichen aber steht der Entfaltung des guten Lebens und dem vernunftgemäßen Aufbau der polis entgegen, nicht zuletzt da es auch eine - die telosgemäße Erhaltung der vernünftigen Gestalt der polis hindernde - gefährliche Quelle der Instabilität bildet⁶⁰⁰. Verführt eine solcherart unausgewogene Verteilung von Glücksgütern doch die an Reichtum, Einfluß oder Adel etc. Begünstigten zu Zügellosigkeit und Leichtsinn⁶⁰¹, die anderen aber zu durch Not motivierter „Boshaftigkeit“⁶⁰². Solcherart entsteht - auf der Grundlage der Abhängigkeit der konkreten Polisverfassung von der politischen Praxis der Bürger⁶⁰³ - notwendigerweise eine despotische Herrschaft von

595 Vgl. Pol. III 9, 1280 a 7 ff.

596 Vgl. Pol. IV 6, 1292 b 25 ff.

597 Vgl. Pol. IV 5, 1292 b 11 - 21. So führt Aristoteles aus: „Man darf aber nicht übersehen, daß oftmals eine gesetzmäßige Verfassung nicht demokratisch ist, aber doch durch die Sitte und ihre Führung des Staatslebens demokratisch wird; ebenso kann umgekehrt und anderswo dem Gesetze nach eine Verfassung sehr demokratisch wirken, aber durch die Art der Führung und die Gewohnheiten eher auf eine Oligarchie hinauslaufen.“

598 Pol. IV 11, 1295 b 5.

599 Vgl. Pol. IV 11, 1296 a 1 - 5.

600 Vgl. Pol. IV 11, 1296 a 22 ff.; zur demgegenüber stabilitätssichernden Funktion eines „mittleren“ Besitzes vgl. Pol. IV 11, 1296 a 6 - 21.

601 Vgl. Pol. IV 11, 1295 b 6 ff.; insbes. 14 - 18.

602 Pol. IV 11, 1295 b 11; vgl. IV 11, 1295 b 2 ff.; insbes. 18 - 21.

603 Vgl. Pol. IV 11, 1295 a 25 ff.; s. auch 5, 1292 b 11 ff.

„Herren“ über „Knecht(e)“⁶⁰⁴ anstelle einer politischen Gesellschaft von Freien⁶⁰⁵. In jener entspricht dem „knechtischen“ Verhalten, d.h. der mangelnden Eignung zu regieren⁶⁰⁶, der einen, die Unfähigkeit der anderen, zu gehorchen ebenso wie zu vernunftgemäßer - nämlich die Anerkennung der anderen als Subjekte sittlicher Praxis enthaltender, d.h. „politischer“ - Ausübung der Regierung⁶⁰⁷.

Die Monarchie bzw. die Aristokratie indes geben die Regierung der polis zwar nicht der Willkür einzelner, etwa der von „Schmeichler(n)“ oder „Volksführer(n)“, preis⁶⁰⁸ oder beruhen auf der unvermittelten Selbstzweckhaftigkeit partikulärer Güter. Sie finden im Gegensatz zu den vorher genannten Staatsformen ihre Legitimation unmittelbar in der Tugend „des Beste(n)“⁶⁰⁹ oder einiger weniger und können solcherart auch jeweils mit dem Begriff der „besten“ Verfassung angesprochen werden⁶¹⁰. Doch ist aus aristotelischer Sicht auch damit noch nicht jene Regierungsstruktur erreicht, die der Telosverwirklichung des Menschen „als Menschen“ entspricht. Beziehen diese Staatsformen doch nur die außergewöhnliche Tugend bzw. überragende Fähigkeiten konstitutiv in den Aufbau der polis mit ein, wie sie eben nur einzelne oder gar ein einziger aufweise⁶¹¹. So stützt sich die Monarchie in der Folge zumeist auf die ausschließliche Herrschaft eines „an Tugend hervorragenden Geschlecht(s)“⁶¹², die Aristokratie in der Regel auf eine begrenzte Anzahl von außergewöhnlich Tüchtigen, die als Beamte auf Dauer gleichfalls allein die Funktion des Regierens innehaben⁶¹³. In der Monarchie erfährt also das Prinzip besonderer Tugend in der Herrschaft „des Besten“ eine weitere Steigerung gegenüber der leichter verwirklichbaren Aristokratie⁶¹⁴. Doch erscheint deren unmittelbare Legitimation in der konkreten außerordentlichen Tugendhaftigkeit eines einzelnen in der Regel durch die Abstammung von einem besonders ausgezeichneten Geschlecht

604 Pol. IV 11, 1295 b 21.

605 Vgl. Pol. IV 11, 1295 b 21 f.

606 Vgl. Pol. IV 11, 1295 b 19 - 21.

607 Vgl. Pol. IV 11, 1295 b 22 - 28.

608 Vgl. Pol. IV 4, 1292 a 21 - 23.

609 Z.B. Pol. III 15, 1286 a 25.

610 Vgl. Pol. IV 2, 1289 a 30 ff.

611 Vgl. Pol. III 15, 1286 b 8 ff.

612 Vgl. Pol. III 17, 1288 a 8 f; 16 ff.

613 Vgl. Pol. III 17, 1288 a 10 - 15. Beide Regimentsformen sind freilich nicht nur durch die Zahl und Qualifikation der „Regierenden“ geprägt, sondern finden nach Aristoteles ihre Entsprechung auch in der auf eine bestimmte Verfassungsform ausgerichteten Eignung der „Menge“ (der Regierten), jene - wohl auf der Grundlage deren „ökonomischer“ Struktur und sittlicher Lebensform - „ihrer Natur nach“ zu „akzeptier(en)“. (1288 a 8 ff.)

614 Vgl. Pol. III 15, 1286 b 5 ff.

mediatisiert⁶¹⁵ und erweist die Monarchie auch solcherart hinsichtlich ihrer gelungenen Verwirklichung massiver gefährdet als die Aristokratien.

Mag auch in diesen Regierungsformen die alle anderen überragende „Tüchtigkeit“ einzelner zur Regierung das Fundament der polis bilden, wodurch jene sogar der Verfassung des „vollkommenen“ Staates angemessen erscheinen, so können sie doch nicht als „politisch“ bezeichnet werden⁶¹⁶. Allen Regimentsformen durch die an Tugend Hervorragenden ist gemeinsam, daß diese allein „im Hinblick auf die wünschenswerteste Lebensform regieren“⁶¹⁷, alle anderen aber auf Dauer „sich regieren lassen“⁶¹⁸ und damit die volle bürgerliche Subjektivität entbehren, die eben auch die konkrete Mitwirkung an den herrschaftlichen Funktionen umfaßt. Desweiteren ist insbesondere die Monarchie, in der das genannte Prinzip besonderer Tugend am deutlichsten zur Anwendung kommt und die traditionsgemäß für die „beste Staatsform“ gehalten wird⁶¹⁹, auch am stärksten von Verzerrungen bedroht⁶²⁰ und damit in ihrem Bestand gefährdet. So trägt gerade die edelste von allen Regimentsformen in besonderem Maße latent die Gefahr in sich, in die mit ihr kontrastierende Fehlform umzuschlagen. Ihr unmittelbares Gegenstück bildet die schlechteste aller Regierungen, die Tyrannis, die despotische Alleinherrschaft⁶²¹. Jene ist solcherart in ihrem spezifischen Bestand eher gefährdet als die Aristokratie oder die Politie⁶²² und ungeachtet ihrer gesteigerten Vernünftigkeit und Prinzipienreinheit für die wenigsten Staaten und deren konkrete Voraussetzungen geeignet⁶²³.

Aber auch die Aristokratie, die Aristoteles ebenso wie die Monarchie als „beste Verfassung“ gilt, ja aufgrund ihrer leichteren Verwirklichbarkeit und ihrer größeren Nähe zur „politischen“ Regierungsform zumeist den Vorzug findet, kann wie jene nicht als „Verfassung schlechthin“⁶²⁴ in Betracht kommen⁶²⁵, welche dem Begriff des Menschen

615 Vgl. Pol. III 17, 1288 a 8 f., 16 ff.; s. die Problematisierung der Erbfolge in Pol. III 15, 1286 b 22 - 27.

616 Vgl. Pol. III 17, 1288 a 6 - 15; vgl. auch Pol. III 13, 1284 a 3 ff. sowie e contrario Pol. IV 7, 1293 a 39 ff.

617 Pol. III 18, 1288 a 37.

618 Pol. III 18, 1288 a 36.

619 Vgl. Pol. III 15, 1286 b 22 f.

620 Vgl. Pol. III 15, 1286 a 24 - 1286 b 27.

621 Vgl. Pol. IV 2, 1289 a 38 - 1289 b 3. Aristoteles betont: „... denn die Abweichung von der ersten und göttlichsten (Verfassung) muß am schlimmsten sein.“

622 Vgl. Pol. III 15, 1286 b 2 ff.

623 Vgl. Pol. III 15, 1286 b 8 ff.

624 Zu diesem Sprachgebrauch s. *Bien*, Grundlegung, 315. Zur „fünfte(n)“ Verfassung, „die den allgemeinen Namen besitzt“, vgl. Pol. IV 7, 1293 a 39 ff.; s. auch 11, 1295 a 25 ff.

625 Gelegentlich beruht der Vorzug für die Aristokratie wohl nicht nur auf ihrem Vorrang als „beste“ Verfassung, sondern auch auf ihrer fallweisen Vermischung bzw. nominellen Gleichsetzung mit

entspricht und seine spezifische Telosverwirklichung am ehesten zu gewährleisten vermag. Denn beide gründen sich auf ein Prinzip - mag es auch ein hervorragendes sein - welches den Begriff des Menschen überschreitet und sein Subjektsein an keine spezifisch menschliche Lebensform bindet, sondern gewissermaßen an eine „göttliche“⁶²⁶. Solcherart vermögen sie aber dem Selbstsein des Menschen keine ausreichende Aktualität zu vermitteln. Vielmehr ist die darin das tragende politische Fundament bildende gleichsam „göttliche“ Tugend ihrgemäß nur dem einen „Besten“ oder wenigen außerordentlich Tüchtigen zugänglich. Diese finden sich weiters auch gar nicht in allen „Staaten“ vor, sodaß sowohl die Monarchie als auch die Aristokratie nur selten zu ihrer gelungenen Verwirklichung gelangen können.

Gegenüber einer etwaigen unbedingten Maßgeblichkeit der „besten Verfassung“ in platonischer Tradition insistiert Aristoteles auf der Einbeziehung der jeweils die spezifische Form ermöglichenden „materiellen“ Bedingungen in die Reflexion auf die „Verfassung schlechthin“⁶²⁷. Kann doch auch aus allgemein ontologischer Sicht stets nur in der aktuell hervorgetretenen „Form“ - in der Aktualisierung ihrer spezifischen Möglichkeit - das telos eines jeglichen Seienden zur Geltung kommen. Als paradigmatisch-„normatives“ Verfassungskonzept kommt bei Aristoteles also nur ein konkretes Regierungsmodell in Betracht, das auch insofern hinreichend *teleologisch* fundiert ist, als dessen formgemäße Gestaltverwirklichung über ein genügendes Maß an konkreter „Aktualität“ verfügt. Diese muß auch die zuverlässige „Stabilität“ des jeweils verwirklichten Ziels miteinschließen. Dies bedeutet, daß als Maßstab für alle nicht die - denkbar - „beste Verfassung“ heranzuziehen ist - wiewohl sich Aristoteles mit dieser traditionsbestimmten Diskussion auseinandersetzt - sondern jedenfalls nur eine solche, „die verhältnismäßig leicht und überall zu verwirklichen ist“⁶²⁸. Nicht das Maß der von den Regierenden erreichten und zur Fundierung der Politik in Anspruch genommenen „Tugendhaftigkeit“ allein gibt den Ausschlag. Unter dem Gesichtspunkt der geforderten Aktualität des „telos“ des Menschen gilt es auch, die spezifische Möglichkeit zur Verwirklichung eines konkreten Verfassungsmodells konstitutiv miteinzubeziehen⁶²⁹. Sie umfaßt ebenso das Ausmaß der konkreten Zugänglichkeit des dazu korrespondierenden Konzepts politischer Subjektivität wie den aktuellen Stand ihrer jeweils gelungenen

der „Politie“ oder doch mit einer (weiteren) „gemischten“ Verfassungsform. S. etwa Pol. IV 7, 1293 b 7 ff.; 8, 1294 a 19 ff.; insbes. 23 - 25; 11, 1295 a 31 - 34.

626 Vgl. Pol. III, 13, 1284 a 3 - 11.

627 Vgl. Pol. IV 1, 1288 b 22; 1289 a 1 ff.; 11, 1295 a 25 ff.; 1295 b 25 ff.

628 Pol. IV 1, 1288 b 38 f.; vgl. 1288 b 34 ff.

629 Zur diesbezüglichen Akzentsetzung der aristotelischen „mesotes“-Lehre als Kriterium spezifisch menschlich-praktischer „Tüchtigkeit“ s. samt Stellennachweisen o., Teil 1, III 2.

Verwirklichung. Dabei handelt es sich gleichwohl um keine bloß „empirische“, sondern um eine teleologische Fundierung der Verfassung schlechthin. Sie sucht immer schon die Verwirklichung einer *vernünftigen* Form auf, ist dadurch aber auch auf die der Aktualisierung teleologischer Formen zugänglichen „materiellen“ Möglichkeiten verwiesen. Diese helfen aus aristotelischer Sicht nicht bloß nachträglich, in einem der teleologischen Begründung gleichsam nachgeordneten Vermittlungsschritt, das spezifische telos zu realisieren, sondern konstituieren dieses im Rahmen einer hermeneutischen Sichtung konkret vorfindlicher Praxisformen jeweils immer schon mit. Auch in der Reflexion auf die paradigmatische Verfassung der polis umgreift die Frage nach deren spezifischem Prinzip - worin sich auch das „telos“ des Menschen selbst finden muß und welches umgekehrt auf dieses verpflichtet ist - nicht nur deren ideale, „unbedingte“ Form, sondern setzt diese stets auch in Relation zur spezifischen Möglichkeit ihrer konkreten und regelmäßigen Aktualisierung⁶³⁰. Aus diesem „entelechialen“ und nicht transzendentalen bzw. transzendenten Verständnis von Teleologie, welches die „aktuelle“ Gestaltverwirklichung als eigentliches und letztgültiges „telos“ begreift und nicht etwa als vorübergehenden, gleichsam „flüchtigen“ Anwendungsfall einer uneinholbaren Idee, folgt als immanente Konsequenz und nicht etwa bloß aufgrund eines pragmatischen Kalküls das Erfordernis der dauerhaften Erhaltung bzw. Erhaltbarkeit auch des jeweiligen politischen Ziels⁶³¹. Dies gewährleisten nicht die „prinzipienreinen“ Verfassungsmodelle, sondern im Gegenteil die „wohlgemischte“ Verfassung⁶³², die sogenannte „Politie“ oder „Republik“⁶³³.

8. Die „wohlgemischte“ Verfassung

Auch die aristotelische Konzeption der „Verfassung schlechthin“ läßt sich demnach keineswegs einfachhin aus einem vorgängigen Begriff des Menschen bzw. des Bürgers durch Deduktion gewinnen, sondern stets nur hermeneutisch-kritisch in der Relation zu anderen vorfindlichen Formen der Polisherrschaft reflektieren. Sie ist freilich dennoch nicht bloß das Ergebnis gleichsam pragmatischer Abwägungen bzw. Kompromisse oder

630 In besonderem Maße kommt die systematische Verbindung von konkret möglichem bzw. „mittlerem“ und auf bürgerliche Tugend gegründetem „besten“ Staat in Pol. VII zum Ausdruck, indem vielfach konkurrierende Argumente sowie divergierende institutionelle Schwerpunkte erörterter Verfassungen in den Kap. 1 - 4 synthetisierend verbunden werden. Vgl. hiezu Jaeger, Aristoteles, 275 ff.

631 Vgl. Pol. IV 9, 1294 b 36 - 40.

632 Pol. IV 9, 1294 b 35.

633 Zur „mittleren“ Verfassung als „relative(m) Idealstaat“ vgl. auch Siegfried, a. a. O., 83 ff., insbes. 87 ff.

beansprucht eine bloß „empirische Allgemeinheit“. Die „wohlgemischte“ Verfassung entspricht vielmehr in zentraler Weise dem aristotelischen Konzept von Teleologie, welches in einem wohlausgewogenen Stand aktueller Zielverwirklichungen deren eidosbezogene Vernünftigkeit einerseits und ihre konkrete zielhafte Endgültigkeit andererseits umfassend und differenzlos zu integrieren sucht. Die teleologische Zielhaftigkeit bzw. die aktuell hervorgetretene Teleologie zeigt sich folglich in der konkreten Verfassung der polis als dauerhafter Zustand einer geglückten Vermittlung, die aus aristotelischer Sicht gerade in der Vielfalt und ausgewogenen institutionellen Verankerung unterschiedlicher Legitimationskriterien erreicht wird. Diesem Anspruch wird jedoch weder die Monarchie noch die Aristokratie - als die „beste“ Verfassung - gerecht, sondern ausschließlich die „wohlgemischte“ Verfassung⁶³⁴, die „Politie“.

Ihrem teleologischen Modellcharakter entspricht es auch, daß Aristoteles einzig im Fall der Politie keine Mehrzahl von Spiel- bzw. Unterarten erörtert⁶³⁵. Handelt es sich bei dieser auch um eine konkrete Verfassung unter anderen, so findet sich doch darin die politische Herrschaft Freier und Gleicher aktuell bereits verwirklicht⁶³⁶, sodaß kein Bedarf an einer abwägenden Erörterung unterschiedlicher Annäherungsformen besteht. Wird indes ein einziges der vorgestellten Kriterien politischer Subjektivität herangezogen, verbleibt dieses im Rahmen des entelechialen Konzepts des Aristoteles partikulär. Die einem einzelnen Prinzip verpflichteten Regierungsformen sind in der Folge unterschiedlichen Ausprägungen und graduellen Abstufungen ihres spezifischen Charakters zugänglich. Dies gilt indes nicht für jene Verfassung, die wie die „Politie“ am „allgemeinen“ Begriff des Menschen „als Menschen“ orientiert ist. Dadurch handelt es sich auch allererst bei der republikanischen Verfassung oder Politie um eine im eigentlichen Sinn „politische“ Herrschaftsform⁶³⁷. Denn sie stützt sich im Gegensatz zu allen übrigen gleichfalls geglückten, nämlich „zum Nutzen der Regierten“ ausgeübten, Regierungsformen nicht gleichsam „deduktiv“ auf ein linear eidetisch-aristokratisch geprägtes und hierarchisch einschränkendes Konzept theoriegeleiteter „Tüchtigkeit“, sondern in einem grundlegend kommunikativ-hermeneutischen Modus ihrer Vergewisserung auf praktische Vernünftigkeit. Diese ist nicht bloß einigen wenigen zugänglich, sondern steht je-

634 Zur Übersicht über den institutionellen und „sozialen“ Gehalt der aristotelischen gemischten Verfassung vgl. *Bien*, Grundlegung, 315 ff.; *Zeller*, a. a. O., II, 2, 745 ff.; dazu sowie zu ihrer geschichtlichen Einordnung in antike Traditionslinien des „regimen mixtum“ vgl. *G. J. D. Aalders*, Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum, Amsterdam 1968, 23 ff., zu Aristoteles 54 ff.

635 Zur Darlegung von Voraussetzungen und Organisation der Politie vgl. insbes. Pol. IV 9, 1294 a 30 - 1294 b 41; 11, 1295 a 25 - 1295 b 40.

636 Vgl. Pol. IV 11, 1295 b 21 - 27; insbes. 24 ff.

637 Vgl. Pol. IV 7, 1293 a 39 ff.

dem konkret Freien offen⁶³⁸ und vermag damit den Begriff des Menschen „als Menschen“ auszumachen.

Aus dieser Sicht treten der Begriff der - ihrer Idee nach - „besten“ *Verfassung* und jener der *Verfassung* „schlechthin“, die das geglückte Leben der Bürger am ehesten gewährleistet und der daher in besonderer Weise exemplarische Verpflichtungskraft zukommt, auseinander. Die „mittlere“ *Verfassung* und nicht jene, in der eines der erörterten Prinzipien ausschließlich oder jeweils am deutlichsten zur Geltung kommt, erweist sich aus aristotelischer Sicht als teleologisch am besten fundiert.

In der Konfrontation dieser dem telos des Menschen als Menschen entsprechenden Herrschaftsform mit der „besten“, d.h. aristokratischen oder monarchischen, *Verfassung* schlägt sich wohl ähnlich wie in der Entfaltung eines zunächst „zahlenmäßig“ strukturierten Schemas der *Verfassungsformen* wesentlich eine Auseinandersetzung und kritische Anknüpfung hinsichtlich traditioneller Politikmodelle, insbesondere im Hinblick auf die Konzeption des platonischen „Tugendstaates“, nieder. Entsprechend der aristotelischen Reflexion auf den Begriff des Menschen „als Menschen“ erfordert auch die Bestimmung der *Verfassung* „schlechthin“ gleichermaßen eine Abgrenzung gegenüber der Verzerrung und möglichen Instrumentalisierung durch partikuläre Interessen, die Humanität unterbieten, einerseits als auch gegenüber einer Überschreitung und Überholung spezifisch menschlicher Ziele auf eine bloß wenigen zukommende, gleichsam „göttliche“ Vernünftigkeit hin andererseits.

Die aristotelische Lehre von der „richtigen Mitte“ als Kriterium der geglückten Gestaltverwirklichung eines jeglichen kontingenten Seienden sowie insbesondere auch als Maßstab vernünftiger Praxis⁶³⁹ stellt eine zentrale Funktion der spezifisch „entelechi-alen“ - und damit nicht ausschließlich eidosbestimmten - Teleologie des Aristoteles dar. Diese schließt auch das Moment der stabilen „Erhaltung“ des konkret erreichten bzw. zu erreichenden telos integrativ in sich. Sie bestimmt solcherart, wie erörtert, auch das spezifische telos des Menschen nicht etwa bloß nach Maßgabe des schlechthin vernünftigsten bzw. „vornehmsten“ Ziels⁶⁴⁰, sondern bezieht darüberhinaus die jeweils konkreten Bedingungen seiner Verwirklichung bzw. dauerhaften Erhaltung in konstitutiver Weise mit ein. Der Erhaltung einer ausgewogenen „Mitte“ kommt für Aristoteles insbesondere aus der Perspektive des zwar „teleologisch“ bewegten, aber dennoch geschlossenen Raums antiker Vernunftwirklichkeit zentrale Bedeutsamkeit zu. Die für das aristotelische Konzept von Teleologie leitende Aufgabe der Vermittlung von Kontingenz

638 Vgl. Pol. IV 11, 1295 a 25 ff.

639 Vgl. o., Teil I, III 2.

640 Vgl. o., Teil I, II 5, 6.

und Vernünftigkeit läßt sich in diesem Rahmen nicht im Vorgriff auf die Offenheit menschlicher Freiheitsgeschichte hin bzw. in der dialektischen Überschreitung alles konkret Gewordenen gewinnen. Sie muß im geschlossenen und vernünftig strukturierten Raum des Wirklichen selbst gefunden werden. Stabilität und Erhaltung des erreichten Ziels stellen solcherart eine unmittelbare Funktion der Telosverwirklichung selbst dar. Sie bilden keineswegs bloß - wie aus der Sicht neuzeitlichen Freiheitsverständnisses - Aspekte einer gegenüber dem fortschreitenden Selbstvollzug menschlicher Subjektivität immer auch widerständigen Faktizität⁶⁴¹.

Die „wohlgemischte“ Verfassung wird einerseits durch eine ausgewogene Verbindung verschiedener - d.h. an der Einbindung unterschiedlicher Kriterien orientierter - institutioneller Beteiligungsformen konstituiert, insbesondere aus einer „Mischung“ aus demokratischen und oligarchischen Elementen⁶⁴². Dies gilt insbesondere, was die Ausgestaltung der von Aristoteles unterschiedenen institutionellen Aufgaben in der Polisverfassung angeht, nämlich der „richtenden“, der „beratenden“ und der „regierenden“ Funktion⁶⁴³. Als Kriterium für eine „gute Mischung“ gilt ihm, daß dieselbe Stadt sowohl als Demokratie wie auch als Oligarchie angesprochen werden kann⁶⁴⁴.

Dies erstreckt sich jedoch nicht nur auf die Verteilung politischer Teilhaberechte, sondern erfordert auch eine Sozialstruktur, die so wenig wie möglich vom Gegensatz zwischen Armen und Reichen oder aber von einem dieser „Teile“ bestimmt ist⁶⁴⁵, sondern durch die möglichst breite Verteilung eines „mittleren und ausreichenden Besitz(es)“⁶⁴⁶. Es gehört zu den konstitutiven Merkmalen der republikanischen Verfassung und zu den Voraussetzungen gelingender sittlicher Praxis in der polis, daß sich diese auf einen möglichst zahlreichen „wohlhabenden Mittelstand“⁶⁴⁷ stützt und die politische Subjektivität an die Verfügung über ausreichende Subsistenzmittel knüpft⁶⁴⁸.

Was die ermöglichende Zuordnung der erforderlichen ökonomischen Güter im Sinne eines hinreichenden Maßes an „materiellem Wohlstand“ zur konkreten Freiheit der Bürger angeht, so besteht diese aus aristotelischer Sicht jedoch nicht darin, daß sie als beliebig verfügbare Mittel zur persönlichen oder politischen Zielverfolgung eingesetzt

641 Vgl. dazu auch die Erläuterungen zum unterschiedlichen systematischen Stellenwert von „Positivität“, o., Teil 1, III 2.

642 Vgl. Pol. IV 8, 1293 b 33 ff.; 9, 1294 a 30 - 1294 b 41.

643 Vgl. Pol. IV 9, 1294 a 35 - 1294 b 41.

644 Vgl. Pol. IV 9, 1294 b 13 - 18.

645 Vgl. Pol. IV 11, 1296 a 1 - 18.

646 Pol. IV 11, 1295 b 39 f.

647 Zeller, a. a. O., II, 2, 703.

648 Vgl. Pol. IV 6, 1292 b 22 ff.; 11, 1295 b 1 - 40.

werden könnten. Das erforderliche Maß eines „mittleren und ausreichenden Besitzes“ bestimmt sich vielmehr wesentlich von seiner Zuordnung zu den Funktionen des oikos her, auf welche es auch in entscheidender Weise eingegrenzt ist. Nur ein dementsprechend maßvoller oder „mittlerer“ Besitzstand - keinesfalls jedoch übermäßiger Reichtum - bietet die günstigsten Voraussetzungen zur Freisetzung politischer Tugend⁶⁴⁹. Dies stellt kein ausschließlich quantitatives, sondern wesentlich ein teleologisches Kriterium dar. So ließe sich die „materielle Basis“ politischen Handelns durch die Überschreitung bzw. Vermehrung dieses Güterstands keineswegs einfachhin erweitern. Ein mittlerer „Besitz“ dient der konkreten Realisierung vernünftiger Praxis, indem einerseits fundamentale Lebensbedürfnisse gesichert werden, andererseits dadurch, daß menschliches Handeln ebenso gegenüber einer Vereinnahmung durch übermäßigen Leichtsinns und maßlose Besitzgier freigesetzt wird wie gegenüber der Inanspruchnahme durch bedrückenden materiellen Mangel und die dadurch überdies hervorgerufenen „knechtischen“ Abhängigkeiten und Feindseligkeiten⁶⁵⁰, wie etwa den Neid gegenüber den „Reichen“⁶⁵¹.

Aus der Sicht der gesamten praktizierten Poliswirklichkeit, wie sie sich immer schon in aktueller Weise bewährt haben muß, erweist sich, daß die - auch dem Besitzstand der Bürger nach - „wohlgemischte“ Verfassung am deutlichsten dem Erfordernis - konkreter - Gleichheit und Ebenbürtigkeit der Bürger gerecht wird⁶⁵². Sie verhindert, daß die polis in „zwei Parteien“⁶⁵³ zerfällt, eben jene der „Armen“ - als der großen Menge des Volkes - und jene der wenigen „Reichen“. Eine solche Entzweiung findet nicht nur in den Oligarchien statt, selbst die demokratische Einbindung noch breiterer Schichten der Bevölkerung vermag dieser Raum zu schaffen⁶⁵⁴. Bleibt doch die demokratische Gleichheit aus aristotelischer Sicht gleichsam formal, indem sie eben alle in undifferenzierter Weise berechtigt und damit die konkreten Voraussetzungen des - jedoch für den Verfassungsaufbau der polis entscheidenden - Gelingens sittlicher Praxis nicht miteinbezieht. Durch die in ihr aufgrund dieser Abstraktheit rechtlicher Gleichheit zum Tragen kommende Orientierung an der großen Mehrheit der Armen erscheint sie für Aristoteles ebenfalls geeignet, den feindseligen Gegensatz zwischen Armen und Reichen zu ver-

649 Vgl. Pol. IV 11, 1295 a 34 ff.

650 Vgl. Pol. IV 11, 1295 b 5 - 25.

651 Vgl. Pol. IV 11, 1295 b 29 ff.

652 Vgl. Pol. IV 11, 1295 b 25 - 27.

653 Pol. V 11, 1296 a 11; vgl. 1296 a 9 ff.

654 Dies gilt eben in dem Maß, als durch das Fehlen der gegenüber den Oligarchien in der Regel zahlreicher vorhandenen und institutionell eingebundenen „mesoi“ die Armen überwiegen. Vgl. hiezu Pol. IV 11, 1296 a 13 - 18.

schärfen, der auch der dauerhaften Erhaltung der Polisverfassung entgegensteht. In der von einer möglichst breiten Schicht „mittleren Wohlstands“ getragenen Politie ist indes die „freundschaftliche“ wechselseitige Anerkennung, auf welcher jede eigentlich „politische“ Herrschaft über Gleiche notwendig aufruht⁶⁵⁵, am besten gesichert.

Das „Mittlere“ bezeichnet so auch hinsichtlich des Vermögensstandes nicht bloß ein quantitatives Durchschnittsmaß - welches ebenso wiederum gegenüber einer beliebigen Vermehrbarkeit und Selbstzweckhaftigkeit des Besitzes offenstünde - sondern stellt vielmehr ein teleologisches Kriterium dar, welches auf einen Status ausgewogener Zielerreichung gerichtet ist. Ein „mittlerer“ Wohlstand zielt nicht zuletzt auf die teleologische Einbindung und Zuordnung ökonomischer Mittel in die Gewährleistung des guten Lebens und bleibt so entgegen - jeder Verselbständigung des Besitzes als „Reichtum“ - der eigentlich maßgeblichen sittlichen Praxis zu- und untergeordnet.

9. Zum Stellenwert der „Gleichheit“ in der polis

Die „mittlere“ Verfassung erweist sich aus aristotelischer Sicht also grundlegend durch die „Ebenbürtig(keit)“⁶⁵⁶ ihrer Bürger geprägt, nämlich aller jener, die konkret zur Entfaltung politischer Tugend gelangt oder doch dazu freigesetzt sind. Von dieser für jede „politische“ Herrschaft und damit für die freie Bürgergesellschaft der Stadt als solche begriffsnotwendigen politischen Berechtigung bzw. Regierungsbeteiligung aller⁶⁵⁷ tut sich freilich eine Diskrepanz auf zu dem für die republikanische Verfassung gleichfalls konstitutiven Erfordernis eines „ausreichenden“ Besitzes als Grundlage der Bürgerqualität. Dieses im Begriff der koinonia politike selbst zutagetretende Spannungsverhältnis wirft die Frage nach dem Stellenwert der Gleichheit für den auf praktische Vernünftigkeit gegründeten Aufbau der aristotelischen Polisgesellschaft auf, die jedoch immer schon auf spezifisch antike Bedingungen der - ausschließlich „teleologisch“ zu leistenden - Vermittlung von Kontingenz und Vernunft, Praxis und Politik verweist.

Zwar vermag die das Bürgersein erst ermöglichende Verfügung über hinreichende Subsistenzmittel zu einer maßgeblichen Einschränkung im Kreise der politisch Berechtigten zu führen - insofern würden freilich die konkreten sozialen Bedingungen bereits vom Begriff der republikanischen Verfassung abweichen, die eine entsprechend „ausgewogene“ Güterverteilung eben miteinschließt. Doch manifestiert sich im Erfordernis eines „ausreichenden“ Besitzes keine abstrakte Ausgrenzungsideologie hinsichtlich der

655 S. explizit Pol. IV 11, 1295 b 23 - 24.

656 Pol. IV 11, 1295 b 26.

657 Vgl. etwa Pol. III 13, 1283 b 40 ff.

Mittellosen, wie ebenso besonderer Reichtum für das Bürgerrecht in der geglückten polis ohne Bedeutung erscheint. Vor allem geht Aristoteles nicht von einer gleichsam ursprünglichen Ungleichheit der Menschen - insbesondere von Bürgern und Nicht-Bürgern - aus.

Als Grundlage der Gleichheit unter Bürgern kommt weiters keine bloß formal-willkürliche Zuerkennung des Bürgerstatus oder das Faktum der bloßen Abstammung in Betracht. Sodann knüpft die aristotelische Einschränkung rechtlicher Subjektivität, wie erwähnt, keineswegs vorgängig in unvermittelter Weise an partikuläre Eigenschaften oder bloß kontingente Differenzierungen an. Die in ihr wohl am deutlichsten zum Ausdruck kommende Abhebung antiker Sittlichkeit gegenüber neuzeitlichem Freiheitsethos wurzelt desweiteren nicht in einer etwaig geforderten „deduktiven“ Bindung an ein gleichsam „heteronomes“ Pflichtenmodell, welches sodann in einem von Grunde auf ungleich-hierarchischen Aufbau der Polisgesellschaft seinen Niederschlag fände. Das teleologisch-entelechiale Modell des Aristoteles schließt vielmehr gerade jedwede Grundlegung menschlichen und sittlichen Handelns aus, die außerhalb der tätigen Selbstentfaltung des Wesens des Menschen gelegen ist⁶⁵⁸.

Entscheidend für die auf der Grundlage einer „teleologisch“ und nicht transzendental formulierten Konzeption menschlicher Praxis in diesem Punkt wohl am deutlichsten zutagetretende fundamentale systematische Differenz zur neuzeitlichen Reklamierung von Freiheitsrechten ist nicht die vorgängige Finalisierung durch ein allzu materialkompakt aufgefaßtes Ordnungssystem. Vielmehr stellt die aus der Bindung an einen „mittleren“ Besitz resultierende Einschränkung politischer Subjektivität erneut eine Konsequenz des unter antiken Voraussetzungen gesteigerten konkreten „Vermittlungsanspruchs“ sittlicher Praxis in der polis dar. Dieser geht nicht zuletzt aus dem antiken Mangel geschichtlicher Perspektiven für hinkünftige Realisierungschancen menschlicher Freiheit hervor. Vernünftige Praxis bleibt bei Aristoteles in einem wesentlich geschichtslosen Horizont auf ein teleologisches Vermittlungsmodell verwiesen, welches sich nicht auf ein Unbedingtes hin überschreiten oder offenhalten läßt, ohne gerade das spezifische Wesen des Menschen der Uneigentlichkeit preiszugeben oder seiner Wirklichkeit zu berauben.

Die Anerkennung als Person ist daher aus aristotelischer Sicht auch nicht in unbedingter Weise mit dem Menschsein verknüpft, die damit *jedem* Menschen „von Geburt an“ zukommt und selbst durch die Erfahrung des konkreten Scheiterns der individuellen Freiheitsgeschichte nicht außer Kraft gesetzt werden könnte. Aus aristotelischer Sicht ist der Mensch vielmehr dergestalt sich selbst und seiner eigenen Praxis überantwortet, daß

658 S.o., Teil 1, II 5, 6.

erst die bereits gelungene oder konkret mögliche Telosverwirklichung, also die geglückte sittlich-politische Praxis des Bürgers, die Grundlage für sein Subjektsein schafft. Dies gilt grundsätzlich selbst dann, wenn bloß zufällige kontingente Hindernisse oder auch der tatsächliche Mangel an ökonomisch-materiellen Voraussetzungen der geglückten Wesensentfaltung entgegenstehen. Denn nur ein aktuell hervorgetretenes telos vermag als solches begriffen zu werden und ein Seiendes wirksam zu begründen. So kann auch erst die geglückte, durch praktische Vernünftigkeit geleitete Lebenspraxis des Menschen sein Menschsein im vollen Umfang konstituieren. Die im transzendentalen Freiheitsbegriff wurzelnde apriorische Gleichheit aller Menschen erfährt bei Aristoteles auf dieser Grundlage vergleichsweise eine Einschränkung auf alle jene, die aktuell zur Entfaltung ihres sittlichen Selbstseins gelangt sind oder dies der Erfahrung nach vermögen.

Dieses nicht auflösbare Erfordernis der bereits geglückten Vermittlung von vernünftiger Form und „materialer“ Möglichkeit kehrt entsprechend auch in der rechtlichen Verfassung der polis wieder. Auch die für die republikanische Regierungsform grundlegenden Anforderungen von „Freiheit“ und „Gleichheit“ kommen im Rahmen des Aufbaus der polis eben erst als immer schon verwirklichte oder konkret verwirklichte Prinzipien sittlicher Praxis in den Blick. Eine demzufolge am „mittleren Besitz“ orientierte Sozialstruktur, die auch mit einer entsprechend gleichmäßigen, aber doch stets auf die konkret Freien eingeschränkten Verteilung politischer Rechte verknüpft ist, bildet demnach ihrerseits eine unabdingbare Voraussetzung für die Aktualisierung politischer Praxis in der polis. Denn aus aristotelischer Sicht wäre die institutionelle Einräumung rechtlicher Entscheidungsbefugnisse ohne das tatsächliche Gelingen vernünftiger Praxis im Rahmen bewährter sittlicher Lebensformen⁶⁵⁹ der so Ermächtigten für den vernünftigen Aufbau der polis bedeutungslos. Es stellt eine weitere Konsequenz der gleichsam „entelechialen“ Grundlegung der aristotelischen Politik dar, daß sich die Anforderungen von Freiheit und Gleichheit - im Gegensatz zu jenen an den neuzeitlichen Staat - in der polis niemals adäquat allein auf der Ebene allgemeiner Berechtigungen oder etwa gleichmäßig verteilter sozialer Chancen einlösen lassen. Es fehlt folglich auch die für die neuzeitliche Legitimation von Staat und Recht charakteristische und aus neuzeitlicher Sicht freiheitssichernde unüberbrückbare Differenz zwischen institutionellen Gewährleistungen gleicher Freiheit einerseits und deren unbedingtem, letztlich kontingent nicht einholbaren oder aufhebbaren Anspruch andererseits. Muß das Recht also im Horizont neuzeitlicher Freiheitsforderungen stets in einer notwendigen „Formalität“ und Offenheit gegenüber der sittlichen Selbstbestimmung des Menschen verbleiben und deren unbedingtem Charakter in der Allgemeinheit gleicher Freiheitsrechte Rechnung tra-

659 Vgl. etwa Pol. IV 5, 1292 b 11 ff.

gen, so erwiese sich ein entsprechendes Gleichheitsgebot als Maßstab für antike Sittlichkeit dennoch als abstrakt⁶⁶⁰. Denn die Gleichheit wurzelt bei Aristoteles nicht in einer jedem Menschen a priori zukommenden Anerkennung als vernünftige Person, sondern in der bereits konkret geleisteten sittlichen Bewährung - die auch die wechselseitige kommunikative Verwiesenheit auf jene der anderen in der polis notwendig miteinschließt⁶⁶¹. Nicht schon die rechtlichen „Rahmenbedingungen“ allein entscheiden also über die konkrete Verfassung der polis. Vielmehr muß auf der Grundlage ökonomischer und rechtlicher Voraussetzungen auch der konkret praktizierte Lebensvollzug der Bürger regelmäßig zu seiner gelungenen Verwirklichung gelangt sein.

Die Kriterien für das konkrete Gelingen menschlicher Praxis lassen sich demnach weder aus einer dieser vorgelagerten sittlichen Pflichtenordnung gewinnen, noch etwa aus dem bloß „ökonomischen“ oder durch die Herkunft bestimmten Status ableiten. Sie gehen vielmehr aus einem menschliches Selbstsein durchgängig ermöglichenden „Horizont des Ethischen“ hervor, der immer schon durch die Erfahrung bereits konkret hervorgetretener kommunikativer sittlicher Praxis geprägt ist. Der kommunikativen Einbindung in die Ethosgemeinschaft der polis - unter wesenhaft gleichen Subjekten sittlicher Praxis - kommt dabei eine unabdingbare vermittelnde Funktion für das Subjektsein des Menschen zu. Die Eingliederung in die polis und die Eingebundenheit in tradierten Ethos eröffnen ein konkretes „sittliches Universum“ vor dem Hintergrund einer prinzipiell in sich geschlossenen, von aktuellen vernünftigen Formen strukturierten Wirklichkeit. Dieses übt eine unentbehrlich konsolidierende Funktion gegenüber dem sittlichen Streben des einzelnen aus. Es enthebt ihn ebenso der Aufgabe der radikalen „Letztbegründung“ seiner Ziele, wie es ihn auch niemals im selben Maße wie im Rahmen der Herausforderungen christlicher oder neuzeitlicher Moral der Verunsicherung und der Bedrohtheit seines sittlichen Selbstseinkönnens durch die Erfahrung bloßer Kontingenz aussetzt. Desweiteren stellt Aristoteles, wie bereits erörtert, nicht auf die außerordentliche Tugend einiger weniger ab, insbesondere nicht auf den etwa in platonischer Tradition in der „transzendentalen“ Idee des Guten fundierten „bios theoretikos“. Als für das Wesen des Menschen als Menschen konstitutiv gelten ihm vielmehr nur jene Ziele, die regelmäßig und von vielen in deren sittlich-politischer Praxis erreicht werden.

Die Anforderungen von Freiheit und Gleichheit der Bürger gehen daher den Institutionen der polis zwar nicht voraus, sie vermögen diese aber insofern zu fundieren, als sie insbesondere in der Verfassung „schlechthin“, der Politie, zu ihrer Verwirklichung kommen, die der gelungenen Gestalt der Bürgergemeinde entspricht. Die Gleichheit der

660 Vgl. dazu die Kritik an der Demokratie, s.o., Teil 1, III 7.

661 Vgl. o., Teil 1, II 7.

Bürger - freilich bezogen auf die konkrete Aktualität ihres *praktischen* Selbstvollzugs - bildet das entscheidende Kriterium einer eigentlich „politischen“ Gesellschaft, die sich von allen „Herrschaftsverhältnissen“, sei es auch solchen zum Nutzen der Beherrschten, abhebt⁶⁶². Denn nur unter Gleichen, was ihre grundlegende sittliche Reife anlangt, ist jene für das Selbstsein des Bürgers konstitutive und nicht hintergehbare wechselseitige kommunikative Vermitteltheit seines Wesens möglich. Die unabdingbare Verwiesenheit auf den praktizierten Ethos der anderen zur Aktualisierung des eigenen Wesens - die auch im notwendigen Bezug zu tradierten Sitten zum Ausdruck kommt - beinhaltet, wie bereits dargestellt⁶⁶³, keine bloß faktischen, „äußeren“ Verwirklichungsbedingungen, sondern einen grundlegend kommunikativen Rahmen, der auf der Anerkennung der anderen als gleichermaßen vernünftig aufruht.

Die für die Bürgergemeinde konstitutive Gleichheit ist daher wesentlich als eine *sittlich-praktische* anzusehen - die sich auf die bereits vorausgesetzte Ausbildung einer reifen sittlichen Haltung bezieht - und meint nicht vorrangig die gleichmäßige Verteilung ökonomischer Güter. Auch das bezüglich der republikanischen Verfassung geforderte zahlreiche Vorhandensein eines breiten wohlhabenden Mittelstands⁶⁶⁴ stellt als gleichsam „ökonomische“ Gleichheit eine wesentliche Funktion des praktischen Selbstseinkönnens der Bürger dar. Sie zielt auf eine möglichst breite und gleichmäßige Ausstattung mit „mittlerem“⁶⁶⁵ Besitz - d.h. also mit all jenen Gütern, die zur Gewährleistung des guten Lebens erforderlich sind. Sie fördert desweiteren - aus der Sicht konkreter Erfahrung - die wechselseitige Anerkennung der Bürger, da sie die Verfolgung partikulärer Interessen und egozentrische Antriebe, wie Neid und Besitzgier, die das Gelingen menschlicher Praxis zu verzerren vermögen, deutlicher als im Rahmen jeder anderen Besitzverteilung hintanhält. Dadurch wird in der Folge eine konfliktische Entzweiung der polis - in Arme und Reiche - vermieden.

Im massiven Gegensatz zu jeder freiheitlich-demokratischen Ordnung des neuzeitlichen Staates gründet sich die polis niemals auf in unbedingter Weise anzuerkennende Prinzipien von Freiheit und Gleichheit. Vielmehr können aus aristotelischer Sicht nur im Horizont der „koinonia politike“ sowohl die in sich selbst gegründete vernünftige Lebenspraxis der konkret Freien wie auch die eben auf *diese* verweisende Gleichheit der Bürger hervortreten. Beide Grundsätze lassen sich im Rahmen des entelechialen Konzepts des Aristoteles weder von ihrer geforderten Aktualisierung in der polis ablösen,

662 Vgl. Pol. IV 11, 1295 b 19 - 28.

663 S.o., Teil 1, II 1, 2.

664 Vgl. Pol. IV 11, 1295 b 25 - 1296 a 18.

665 Vgl. Pol. IV 11, 1295 b 1 ff.

noch liegen sie dieser in apriorischer Weise bereits voraus⁶⁶⁶. Im Rahmen des „Voraussetzungscharakters“ sittlich-politischer „Allgemeinheit“ in der geglückten Praxis der Bürger selbst hat die vernünftige Ordnung der polis gleichwohl keinen anderen Zweck als, so *Ritter*, die „Freiheit der Freien“⁶⁶⁷, d.h. das „Selbstseinkönnen derjenigen, die frei sind“.

Der polis als einer bürgerlichen Gesellschaft von konkret Freien und Gleichen entspricht auch die sogenannte „ausgleichende Gerechtigkeit“⁶⁶⁸. In der „Gemeinschaft des Austausches“, betont Aristoteles - zunächst vorrangig im Hinblick auf die Gerechtigkeit im Rahmen des durch die arbeitsteilige Güterproduktion hervorgerufenen Handels mit zum Leben notwendigen Gütern - werde durch „die proportionale Vergeltung ... der Zusammenhang des Staates gewahrt“⁶⁶⁹. Dieser bedarf es jedoch nicht nur, um den Austausch von Gütern der Daseinssicherung zu bewerkstelligen, sondern auch, um die der polis adäquate „Einheit“⁶⁷⁰ in der ihrem Wesen gemäßen „Vielheit“⁶⁷¹ von „der Art“⁶⁷² nach verschieden(en)⁶⁷³ Menschen zu gewährleisten. Diese die „Verschiedenheiten“ der Bürger voraussetzende und allererst nach dem Prinzip der „Wiedervergeltung“⁶⁷⁴

666 Vgl. *M. Riedel*, Herrschaft und Gesellschaft. Zum Legitimationsproblem des Politischen in der Philosophie, in: *ders.*, Metaphysik, 258. Dieser betont: „Was Bürger-Herrschaft ist und was sie von allen anderen Formen der Herrschaft trennt, läßt sich methodisch nur bestimmen, indem man von der Polis und von dem ausgeht, was sie ihrem Begriffe und 'Wesen' nach ist. ... Die aristotelische Antwort lautet: Die Polis ist *politike koinonia*, bürgerliche Gesellschaft als eine Vergemeinschaftung von Bürgern, die als *Freie* und *Gleiche* miteinander verbunden sind. ... Das heißt nicht, daß diese Institution auf Freiheit und Gleichheit als Prinzipien der politischen Philosophie beruht, wohl aber, daß jene Gesellschaft - im Unterschied zu allen anderen zu damaliger Zeit historisch bekannten Gesellschaften - den Menschen als einen Freien zum Prinzip und die Bürger als Gleiche zu Subjekten der Herrschaft hat.“

667 *Ritter*, Das bürgerliche Leben, 74. Dieser führt aus: „... diese Freiheit besteht im Selbstseinkönnen derjenigen, die frei sind. Dieses Selbstseinkönnen ist an die politische Gemeinschaft gebunden und bestimmt ihre Form, wird aber nicht durch sie in seinem Inhalt bestimmt, der das Sein des Selbst und nichts sonst ist.“

668 Vgl. Pol. II 2, 1261 a 30 ff; E.N. IV 8, 1132 b 30 ff; vgl. *Bien*, Grundlegung, 275 ff.

669 E.N. V 8, 1132 b 31 - 34.

670 Pol. II 2, 1261 a 30 - 31.

671 Pol. II 2, 1261 a 18.

672 Mit dem Ausdruck „Art“ wird in der deutschen (wie auch in der französischen) Übersetzung der Begriff „eidos“ wiedergegeben, der wohl nicht so sehr eine - aus aristotelischer Sicht problematische - Differenzierung im Wesensbegriff des Menschen anspricht, sondern eher einen Bezug zu den in platonischer Tradition eidosgeprägten „Künsten“ herstellt. Enthält doch die Erörterung der Verhältnisbestimmung von „oikos“ und „polis“, die auch in deren maßgeblich differenzierter „Einheit“ zum Vorschein kommt, in zentraler Weise eine Auseinandersetzung mit der „technokratischen“ Politikkonzeption Platons, welche das eidosgeleitete Modell der *techne* auch zur Gewährleistung politischer „Einheit“ heranzieht.

673 Pol. II 2, 1261 a 23 f.

674 E.N. V 8, 1132 b 32.

zusammenzuschließende Einheit⁶⁷⁵ unterscheidet die polis maßgeblich vom deutlich geschlosseneren Aufbau des Hauses. Denn, so Aristoteles, „aus ganz Gleichen entsteht kein Staat“⁶⁷⁶. Die solcherart vorausgesetzte „Verschiedenheit“ der Bürger meint freilich keine hierarchischen Unterschiede oder sonstigen Abstufungen im Bürgerstatus. Sie ist im Lichte der Einführung der „ausgleichenden Gerechtigkeit“ in E.N. V 8 wohl vorrangig auf die „ökonomische“ Sphäre der polis und auf den Austausch arbeitsteiliger „Künste“ zur Gewährleistung der für das „tägliche“ und „gute“ Leben erforderlichen Güter bezogen sowie auf dieser Grundlage im Namen der Gesellschaft freier Bürger⁶⁷⁷ gegen deren vorgängige Finalisierung und Mediatisierung im Aufbau des - eher von deduktiv-„distributiv“ gegliederter Gerechtigkeit geprägten - platonischen „Einheitsstaates“ und dessen mangelnde Unterscheidbarkeit vom Haus gewandt⁶⁷⁸.

Die vor allem am Modell vertraglichen Leistungsaustausches und vor dem Hintergrund entwickelter Künste in ihrer grundlegenden Struktur erläuterte „ausgleichende Gerechtigkeit“⁶⁷⁹ ist selbst im Bereich der Güterbereitstellung keineswegs selbstverständlich. Dies beweist insbesondere die diesbezüglich zuliefernde Versorgung der Wächter und der allein eigentlich politisch tätigen Philosophen einerseits durch den „Nährstand“ andererseits in der Konzeption Platons⁶⁸⁰. Das notwendig auf die Situation eines kooperativen Güteraustausches bezogene Prinzip der „ausgleichenden Gerechtigkeit“ setzt vielmehr die relativ selbständige Ausbildung der oikoi - im Gegensatz zur platonischen Auflösung und unmittelbaren Instrumentalisierung der ökonomischen Sphäre im Tugendstaat - voraus. Diese prägen ihrerseits nicht bloß die wirtschaftlichen Rahmenbedingungen der polis und stellen deren Ausdifferenzierung gegenüber der eigentlich politischen Sphäre der „bürgerlichen Gesellschaft“ sicher - wie ja auch die „häusliche“ Güterproduktion keinesfalls primär dem Wirtschaften am „Markt“ zugeordnet ist. Vielmehr halten die oikoi in ihrer grundlegenden Bezogenheit auf das „gute Leben“ in der Bürgergemeinde auch eine wesentliche Funktion der konkreten Struktur der *iustitia commutativa* bereit. Sie stellen auch für die Antike keine selbstverständliche Grundlage wirtschaftlichen Verkehrs dar, sondern spiegeln ihrerseits die „bürgerliche“

675 Vgl. Pol. II 2, 1261 a 30 ff.

676 Pol. II 2, 1261 a 24.

677 S. die unmittelbar daran anschließende Erörterung des „republikanischen Reihendienstes“ in Pol. II 2, 1261 a 37 ff. in der Anwendung dieses „reziproken“ Maßstabs auf die unmittelbar praktisch-bürgerliche Öffentlichkeit der polis.

678 Vgl. Pol. II 2, 1261 a 18 ff.

679 Vgl. hierzu *M. Salomon*, *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles nebst einem Anhang über den Begriff des Tauschgeschäftes*, Leiden 1937, 24 ff.

680 Vgl. - freilich primär bezüglich der Versorgung der „Wächter“ - *Platon*, *Politeia* III, 415 d ff.; vgl. *Bien*, *Grundlegung*, 282 ff.

Verfassung der polis wieder. Denn das der „ausgleichenden“ Gerechtigkeit zugrundeliegende Prinzip des Austausches, nämlich der „proportionalen“, d.h. am Tauschwert der erbrachten Leistung und nicht etwa an der Stellung der beteiligten Person orientierten, „Wiedervergeltung“, setzt auch die politische Freiheit und Gleichheit der Vertragspartner⁶⁸¹ voraus. Die Anwendung der dem Talionsprinzip entstammenden „Wiedervergeltung“ im Rahmen des Güterverkehrs - welcher aus aristotelischer Sicht freilich auf die unmittelbare Sicherung des guten Lebens eingeschränkt bleibt - enthält bereits deren maßgebliche systematische Wendung. Sie erfährt solcherart eine grundlegend „praktische“ - d.h. in die Entscheidung der Vertragsparteien gerückte und von deren kontrahierendem Verfügen getragene - Umdeutung⁶⁸² gegenüber ihren akzentuiert apersonalen, gleichsam mechanisch-mythischen Wurzeln im Talionsprinzip⁶⁸³. Der Anspruch der Proportionalität von Leistung und Gegenleistung unter Berücksichtigung eines gemeinsamen Maßes, des Geldes,⁶⁸⁴ setzt die Statusgleichheit der kontrahierenden Personen voraus⁶⁸⁵. Gegenstand der proportionalen Gerechtigkeit ist demnach stets der freiwillige Austausch von Gütern, deren Wert sich quantitativ nach einem allgemeinen Maß verrechnen läßt, und niemals etwa die Wiederherstellung einer gestörten personalen Ordnung, die unmittelbar in den Status der Beteiligten eingreift. Sie hält solcherart die Differenz zwischen dem rechtlichen Austausch quantitativ bemeßbarer und kommensurabler⁶⁸⁶ Güter einerseits und den auf „freundschaftlicher“ Anerkennung beruhenden Rechtsverhältnissen unter Personen andererseits offen⁶⁸⁷. Stellt die ausgleichende Gerechtigkeit im Rahmen des Güteraustausches „die Einheit“ unter „verschiedenen und ungleichen“⁶⁸⁸ sicher - was nämlich die unterschiedlichen Produkte arbeitsteiliger Künste und die zum Tausch anregenden komplementären Bedürfnisse angeht⁶⁸⁹ - so gründet

681 Vgl. E.N. V 10, 1134 a 24 - 30.

682 Vgl. E.N. V 8, 1232 b 31 - 1233 b 28.

683 Vgl. E.N. V 8, 1132 b 21 ff.

684 Vgl. E.N. V 8, 1133 a 19 - 1133 b 28.

685 Das Prinzip der „proportionalen Wiedervergeltung“ gilt nämlich nicht unter - ihrem Rang nach - Ungleichen. So führt Aristoteles in E.N. V 8, 1132 b 28 - 30 aus: „Doch der Widerspruch (zu einer allgemeinen Anwendung der „Wiedervergeltung“) ist vielfach. Wenn etwa ein Beamter jemanden geschlagen hat, so darf man nicht zurückschlagen; wenn man aber einen Beamten geschlagen hat, so soll man nicht bloß geschlagen, sondern auch noch bestraft werden.“

686 Zur auf den Tausch bezogenen „symmetria“ der Güter s. E.N. V 8, 1133 b 18 ff.

687 Vgl. etwa E.N. V 8, 1133 b 16 ff.

688 E.N. V 8, 1133 a 18.

689 Als Beispiel für die auch in Pol. II 2, 1261 a 22 ff. aufgegriffene „Gemeinschaft“ von „verschiedenen und ungleichen“ wird im selben Satz keine soziale Stufung, sondern deren Zusammensetzung aus „Arzt und Bauern“ und nicht etwa aus „zwei Ärzten“ angeführt. Die Differenz zwischen den Passagen Pol. II 2, 1261 a 22 - 30 und 1261 a 30 - 1261 b 6 bezeichnet keine Unterscheidung zwischen der politischen bzw. sozialen Zusammensetzung der polis aus „verschiedenen

sich „das politische Recht“⁶⁹⁰, d.h. das Rechtsverhältnis in der „politischen“ Gesellschaft der Bürger, auf deren grundlegend gleiche sittliche Subjektsqualität⁶⁹¹.

Die *iustitia commutativa* strukturiert freilich nicht nur wirtschaftliche Tauschverhältnisse, sie umfaßt auch als gleichsam „politischen Tausch“⁶⁹² die wechselseitige Anerkennung und Konstituierung der Bürger als politisch-praktische Subjekte, die die Institutionen der Willensbildung der polis unmittelbar bestimmt. Die entscheidende Differenz zur *iustitia distributiva* ist solcherart keine bloß strukturell-formale. Sie beinhaltet vielmehr auch in zentraler Weise die - freilich allerst durch die polis vermittelte - gleiche Subjektsqualität der Bürger, die auch die Voraussetzung für die im arbeitsteiligen Gütertausch zum Tragen kommende Verschiedenheit von Leistungen und Bedürfnissen bildet.

10. Zum Begriff der „Herrschaft“ in der polis

Ungeachtet der differenzierten wechselseitigen Bezogenheit von oikos und polis in der Ermöglichung bürgerlichen Selbstseins ist für Aristoteles keine dem staatlichen Herr-

und ungleichen“ (E.N. V 8, 1133 a 18) oder aber aus „Freien und Gleichberechtigten“ (Pol. II 2, 1261 a 32), sondern zwischen der - für die polis mitkonstitutiven - „ökonomischen“ Sphäre der Künste und des Warenaustauschs einerseits und jener der bürgerlichen „Öffentlichkeit“ der polis andererseits.

690 E.N. V 10, 1134 a 29.

691 E.N. V 10, 1134 a 25 - 30.

692 Dies meint nicht die unmittelbare Anwendbarkeit ökonomischer Kriterien auf Prinzipien politischer Gerechtigkeit, sondern bezeichnet die im Rahmen der aristotelischen Politikkonzeption dem wirtschaftlichen Tausch ähnelnde, nicht hintergehbare Situation ursprünglicher Wechselseitigkeit und einer vorauszusetzenden konkret gleichen Subjektsqualität, die etwa gerade nicht auf ein „staatsbegründendes“ Sozialkontraktmodell bzw. eine Perspektive fundamentaler Herrschaftslegitimation hin überschritten werden kann. Zu letzterem vgl. *M. Riedel*, Gesellschaftstheorie oder politische Philosophie? Zur Sprache der Aristotelischen Politik, in: *ders.*, *Metaphysik*, 53 ff. Zum Versuch der Aktualisierung eines politischen „Tauschmodells“ zur Lösung legitimatorischer Anforderungen der Moderne, insbes. zur Begründung von Menschenrechten auf der Grundlage eines gleichsam „transzendentalen Tausch(es)“, s. *O. Höffe*, *Gerechtigkeit als Tausch? Zum politischen Projekt der Moderne*, Baden-Baden 1991, 19 ff.; *O. Höffe*, *Transzendentaler Tausch - eine Legitimationsfigur für Menschenrechte?*, in: *S. Gosepath/G. Lohmann* (Hrsg.), *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt/Main 1998, 31 ff., insbes. 34 ff. Dabei erscheint es m.E. zweifelhaft, inwieweit sich ein solch politisches „Legitimationsmuster“ eines ursprünglichen Tausches von einem spezifisch antiken Horizont teleologischer Vernunftwirklichkeit und praktizierter Polisittlichkeit sowie insbesondere von den damit verbundenen geschichtlichen Anerkennungsbedingungen bürgerlicher Subjektivität ablösen läßt und nicht vielmehr vor allem geeignet erscheint, die unterschiedliche Aufgabenstellung aristotelischer Politik gegenüber dem maßgeblich souveränitätsorientierten und auf *unbedingte* Freiheit rekurrierenden „politischen Projekt der Moderne“ in markanter Weise zu illustrieren. Zur Kritik am Vorschlag *Höffes* vgl. auch *W. Kersting*, Herrschaftslegitimation, politische Gerechtigkeit und transzendentaler Tausch. Eine kritische Einführung in das politische Denken Otfried Höffes, in: *ders.* (Hrsg.), *Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie Otfried Höffes*, Frankfurt/Main 1997, 23 ff.

schaftsanspruch gleichsam vorausliegende, vorrangig vom wirtschaftenden Erwerb geprägte und nicht zuletzt durch die gleiche Stellung am „Markt“ gekennzeichnete gesellschaftliche Sphäre als ursprünglicher Ort von Freiheit und Gleichheit denkbar, wie sie etwa dem neuzeitlichen Begriff der „bürgerlichen Gesellschaft“ entspräche⁶⁹³. Die genannten Prinzipien vermögen vielmehr niemals außerhalb der republikanisch-bürgerlichen „Öffentlichkeit“ der polis selbst zur Verwirklichung zu gelangen oder diese zu transzendieren. Die „politische“ Gesellschaft der polis stellt wesentlich eine „Ethosgemeinschaft“ dar, die für die Qualität der Bürger, Subjekte sittlicher Praxis zu sein und deren *darauf* gegründete Gleichheit eine unabdingbare vermittelnde Funktion ausübt⁶⁹⁴.

Ebenso läßt sich aber auch die Ausübung politischer „Herrschaft“ niemals von der „koinonia politike“ der Bürger begrifflich ablösen. Zwar kann der einzelne sein sittliches Selbstsein nur im Rahmen der polis verwirklichen. Doch gilt diese unabdingbare Verwiesenheit keineswegs für jedweden politischen Herrschaftsverband, sondern nur für „die durch die Freiheit der Bürger konstituierte Polis“⁶⁹⁵, die „freie bürgerliche Gesellschaft“⁶⁹⁶, die solcherart in konkreter geschichtlicher Vermittlung „das Menschsein des Menschen zum Inhalt hat“⁶⁹⁷. Diese nicht hintergehbaren Anforderungen an eine im eigentlichen Sinn „politische Herrschaft“ gelten ungeachtet dessen, daß die aristotelische Reflexion stets hermeneutisch von immer schon konkret historisch vorfindlichen Verfassungsformen ihren Ausgang nimmt.

Diesem Gang der Untersuchung entspricht es aber auch, daß es aus aristotelischer Sicht keinen schlechthin anwendbaren, allgemein-„abstrakten“ und von der jeweils konkreten Verfassungsordnung abhebbaren Begriff „staatlicher“ Herrschaft gibt⁶⁹⁸. Die aristotelische Vermittlung von Herrschaft und Gesellschaft einschließlich der daran anknüpfenden politischen Tradition unterscheidet sich daher insbesondere in charakteristischer Weise von der Entwicklung zum neuzeitlichen Staat, wie sie nicht zuletzt durch die Monopolisierung von Macht und das Hervortreten grundlegender Friedensfunktionen gekennzeichnet ist⁶⁹⁹. Im Gegensatz zur aristotelischen Politikbegründung lassen sich im Horizont eines neuzeitlichen Staatsverständnisses diese Aspekte zumindest be-

693 Vgl. etwa Riedel, Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft, 251 ff.

694 Vgl. Bien, Grundlegung, 225 ff; 362 f.

695 Ritter, Das bürgerliche Leben, 75.

696 Ritter, Das bürgerliche Leben, 76.

697 Ritter, Das bürgerliche Leben, 75; vgl. Riedel, Herrschaft und Gesellschaft, 259 f.

698 Vgl. etwa Pol. I 1, 1252 a 7 - 16; Riedel, Herrschaft und Gesellschaft, 257 f.

699 Vgl. E.-W. Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: ders., Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt/Main 1976, 42 ff.

grifflich als abstrakte positive Machtstrukturen einerseits von ihrer Einbindung und Legitimation in einer konkreten Verfassung und der diesen gegenüber freigesetzten - modernen - „bürgerlichen Gesellschaft“⁷⁰⁰ andererseits abheben. Die Vermittlung von Vernunft und Herrschaft beruht demnach im Rahmen der neuzeitlichen Legitimation des Staates nicht auf der vorgängigen Konstituierung und Differenzierung des Herrschaftsbegriffs selbst. Sie bleibt vielmehr einem begrifflich unterscheidbaren Vermittlungsschritt überantwortet, der dessen Legitimation und Einschränkung im Zeichen unverfügbarer Rechte des Menschen schafft. Demgegenüber ist aus aristotelischer Sicht bereits jeder Begriff von „Herrschaft“ im Rahmen seiner teleologischen Fundierung durch ein je spezifisches *eidos*⁷⁰¹ mitkonstituiert und nach dessen Maßgabe differenziert⁷⁰². Erweist sich doch hierin auch für den Bereich gesellschaftlicher Praxis der durchgängig teleologisch-entelechiale Aufbau kontingenter Wirklichkeit bei Aristoteles, deren Aufzählung zu je pluraler „Selbständigkeit“ auch in der grundlegenden ontologischen Gliedertheit der politischen Formenwelt ihren Niederschlag findet. Folglich läßt sich auch auf die Vernünftigkeit von Herrschaft gar nicht anders reflektieren als immer schon im Horizont der notwendigen Eidosgeprägtheit einer *Mehrzahl* von *Herrschaftsbegriffen*. Dies bedeutet näherhin, daß jeweils unterschiedlichen „Gesellschaften“, also den von verschiedenen Formen „freundschaftlicher“ Anerkennung bestimmten Ausprägungen der „*koinonia*“, auch eine je spezifische Herrschaftskonzeption entspricht und damit jeweils untrennbar verknüpft ist. So lassen sich insbesondere Bürgerherrschaft, Königsherrschaft oder die häuslichen Gesellschaften eben nicht im Sinne der platonischen Unterscheidung bloß der „Zahl“ nach, sondern vielmehr wesentlich ihrem Begriffe selbst nach differenzieren⁷⁰³. Ja es besteht insbesondere keine begriffliche Gemeinsamkeit zwischen der „politischen“ Bürgerherrschaft einerseits und jener des Hausherrn, insbesondere der despotisch-werkzeuglichen „Herrenherrschaft“ über den Sklaven, andererseits. Das Herr-Knecht-Verhältnis als Herrschaftsmodell kann auch auf keiner Ebene einer etwaigen systematischen Vermittlung an die institutionelle Gewährleistung der „*koinonia politike*“ herangeführt werden. „Die bürgerliche Herrschaft“, so

700 Zum radikalen begrifflichen Wandel des aristotelischen Begriffs der „bürgerlichen Gesellschaft“ vgl. etwa *Riedel*, Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft, 247 ff. Dieser führt zum gewandelten Gehalt des „Ausdruck(s) ‘bürgerlich’“ als systematischer Konsequenz des neuzeitlichen Staatsverständnisses aus: „Er bezeichnet nur noch die ‘gesellschaftliche’ Stellung des privatisierten Bürgers im politisch absolut gewordenen Staate, der seinerseits erst damit der Gesellschaft einen eigenen Schwerpunkt verleiht und sie als ‘bürgerliche’ freigibt.“

701 Vgl. Pol. I 1, 1252 a 9 ff., insbes. 10.

702 Vgl. *Riedel*, Herrschaft und Gesellschaft, 257 ff.

703 Vgl. Pol. I 1, 1252 a 9 ff.

betont *Riedel*⁷⁰⁴, ist vielmehr „in allen Punkten das Gegenteil“ zu der auf Gewalt beruhenden und gesetzlich unbeschränkten Herrschaft des Oikodespoten über den Sklaven. Sie ist „Herrschaft über von Natur aus Freie, die durch Gesetz beschränkt ist, Herrschaft im Hinblick auf den gemeinsamen Nutzen der Herrschenden und Beherrschten und in jener Sphäre des guten, das heißt tugendhaften und glücklichen Lebens, die sich von der Herstellung des Lebensnotwendigen durch die ihr eigene ethische Normativität des ‘Guthandelns’ abhebt“⁷⁰⁵. Politische Herrschaft erfährt also ihre Legitimation nicht durch den vermittelnden und begrenzenden Bezug zu - schlechthin gültigen - Prinzipien⁷⁰⁶, wobei der Begriff der Herrschaft selbst von anderen Machtstrukturen höchstens graduell unterschieden würde. Vielmehr folgt ihre Vernünftigkeit aus dem konstitutiven Bezug zu einem spezifischen eidos, wodurch sie auch von jedem anderen Herrschaftsverhältnis bereits ihrer „Natur“ nach qualitativ abgehoben wird. Politische Herrschaft kann daher aus aristotelischer Sicht bereits ihrem Begriffe nach nicht nach Willkür ausgeübt oder zur Festigung einer beliebigen gesellschaftlichen Ordnung herangezogen werden. Freiheit und Gleichheit der Bürger gehören vielmehr bereits zu den konstitutiven - solcherart „teleologisch“ verankerten - Merkmalen der polis selbst als einer „Bürgerherrschaft“.

Diese spezifische Weise der Vermittlung von Vernunft und Herrschaft bereits in der begrifflichen Bestimmung der Polisgemeinschaft dient nicht vorrangig als Grundlage zu einer bloß „empirischen“ Bestandaufnahme positiver Verfassungen. Sie enthält vielmehr selbst in zentraler Weise ein ethisch-normatives Kriterium politischer Herrschaft. Dieses gewinnt seine Normativität freilich nicht auf der Basis freiheitlich-unbedingter Selbstbestimmung des Menschen bzw. der Achtung seiner unverfügbaren Rechte, sondern aus einem antiken Kosmos, der immer schon durch die durchgängige teleologische Verknüpfung von Vernunft und Wirklichkeit konstituiert ist. Dies bedeutet, daß auch die praktische Philosophie ihren Ausgang von einem Horizont alles Wirklichen nimmt, welcher grundlegend durch die konkrete Aktualisierung jeweils spezifischer vernünftiger Formen - d.h. für den Gang praktisch-politischer Reflexion durch die aktuellen Gestalten der erfahrungsgeprägten Bewährung ethisch-politischer Praxis des Menschen - strukturiert ist.

Demgemäß ist der solcherart erschlossene Verwirklichungsraum menschlichen Selbstseinkönnens ungeachtet der begrifflichen Verankerung der „Freiheit der Freien“ bereits in der Konzeption der polis selbst, der ja auch die mangelnde Ablösbarkeit des

704 *Riedel*, Herrschaft und Gesellschaft, 259.

705 *Ebda.*

706 Vgl. *Riedel*, Herrschaft und Gesellschaft, 258 f.

geglückten menschlichen Selbstvollzugs von der Bürgergemeinde entspricht, ursprünglichen planvollen rechtlich-politischen Gestaltungsmaßnahmen nicht zugänglich. Trotz dieser unabdingbaren Verknüpfung der rechtlichen Struktur der polis mit der Freiheit der Bürger gerät jene niemals als „Mittel“ in den Blick, etwa geeignete Entfaltungsbedingungen bürgerlichen Selbstvollzugs „herzustellen“ oder soziale Beziehungen gezielt zu regulieren. Aufgrund der vorgängigen und spezifischen „Eidosgeprägtheit“ der Polisherrschaft und ihrer rechtlichen Verfassung vermag das Recht keinerlei gleichsam „instrumentell“ abhebbaren Charakter gegenüber den unmittelbar seine vernünftige Zweckhaftigkeit stiftenden Voraussetzungen - etwa in der bewährten „mittleren“ Tüchtigkeit seiner Bürger auf der Grundlage ihres ausgewogenen Vermögensstandes - zu gewinnen. Es kann daher auch nicht zu einer allererst „distributiv“-gewährleistenden Einräumung grundlegender Rechtspositionen oder gar als flexibel verfügbares Gestaltungsmittel sozialer Bedingungen herangezogen werden. Dieses Defizit an „instrumentellem“ Charakter der Polisinstitutionen führt aber auch dazu, daß diese ebenso nicht in Betracht kommen, um etwa die Bürger zum „gutem Leben“ zu zwingen⁷⁰⁷. Die aristotelische „Naturgegebenheit“ von bürgerlicher Gesellschaft und des damit verbundenen spezifischen Herrschaftsverhältnisses beinhaltet zwar deren Nichthintergebarkeit für die Entfaltung der Persönlichkeit des Menschen. Sie stellt jedoch - gerade deswegen - keinerlei gleichsam „deduktiv“-gewährleistenden Zusammenhang zwischen der institutionellen Struktur der polis einerseits und der sittlichen Praxis der Bürger andererseits her. Ihre für das Selbstsein der Bürger unabdingbare vermittelnde Funktion stützt sich weniger auf formell-institutionelle Garantien, sondern findet sich in der von konsolidiertem, eingeübtem Ethos getragenen praktischen Sittlichkeit der Bürger selbst. Diese unauflösbare „Praxisunmittelbarkeit“ der Polisinstitutionen - und nicht etwa ein naturalistischer Ableitungszusammenhang oder auch die Entsprechung zu einem vorgängigen Ordokzept - bildet den wesentlichen Gehalt der „Naturwüchsigkeit“ politischer Herrschaftsverhältnisse bei Aristoteles. Desgleichen zielt die aristotelische „Naturtheorie der Polis“⁷⁰⁸ nicht auf die plane Festschreibung eines menschlichem Handeln gegenüberstehenden faktischen Herrschaftsgebildes. Das „Bestehen ... einer Herrschaftsgewalt kraft Naturgesetzes“⁷⁰⁹ bedeutet vielmehr gerade im Gegenteil, daß sich diese niemals von

707 Vgl. *Riedel*, Herrschaft und Gesellschaft, 260. Dieser betont: „Wenn die Legitimation einer allgemeinen, das heißt gesetzmäßigen Herrschaftsgewalt auf dem Zweck des guten, das heißt tugendhaften und glücklichen Lebens beruht, dann bedarf es für diejenigen, die mit diesem Zweck in Übereinstimmung leben - die Freien -, überhaupt keiner Anwendung von Gewalt; wenn umgekehrt diejenigen, die mit diesem Zweck nicht übereinstimmen - die Vielen -, zum Gut-Leben gezwungen werden, ist der Zwang zum Guten nicht mehr gesetzlich legitimierbar.“

708 *Riedel*, Herrschaft und Gesellschaft, 260.

709 Ebd.

der „koinonia politike“ und damit von der geglückten sittlich-kommunikativen Praxis der Bürger ablösen läßt. In der „Natürlichkeit“ politischer Herrschaft bei Aristoteles tut sich solcherart bereits in der Aufgaben- bzw. Fragestellung der Legitimation von Recht und Herrschaft eine massive Differenz zur Grundlegung des modernen Staates auf. Sie beinhaltet eine gleichsam mangelnde „Herleitbarkeit“ der Polisverfassung, sei es aus Prinzipien, die der bürgerlichen Praxis - etwa als unbedingt verpflichtende - vorausliegen, sei es auch, was deren grundlegende Verfügbarkeit durch politische Entscheidungen betrifft. Daraus folgt auch das - aus der Perspektive neuzeitlicher Fragestellungen gesehen - relativ geringe Augenmerk, das Aristoteles Fragen der Legitimation von Herrschaft sowie der daraus folgenden konkreten rechtmäßigen Ausgestaltung derselben widmet⁷¹⁰. So entbehrt es aus aristotelischer Perspektive der Eindringlichkeit eines neuzeitlichen Begründungsanspruches, wenn sich, so *Riedel*, „von den aristotelischen Prämissen her überhaupt nichts ausmachen“ läßt, „wie diese Herrschaft verfaßt oder rechtmäßig abgeleitet sein sollte“⁷¹¹. Aristotelische politische Philosophie vermag trotz bzw. wegen ihrer durchgängigen „Praxisvermitteltheit“ politischer Herrschaft diese gerade nicht etwa durch einen ursprünglichen gesellschaftsvertraglichen Entscheidungsakt aller konstituiert und legitimiert zu denken. Kann doch die politische Praxis des Menschen den Raum der polis, der sie ermöglicht - ebenso wie sie ihn, insofern sie gelungen-geglückte Wirklichkeit gewinnt, in entscheidender Weise ausmacht und strukturiert - nicht überschreiten. Es kann keinen der polis gegenüber ursprünglicheren Stand „der Natur“ bzw. einer vorpolitischen Gesellschaftlichkeit des Menschen geben, von dem aus die Legitimation der koinonia politike allererst zu gewinnen wäre⁷¹².

Dabei kann dieser durch die differenzlose „naturwüchsige“ Verbindung von Herrschaft und Bürgergesellschaft gekennzeichnete Stand politischer Reflexion in Gegenüberstellung zur neuzeitlichen Legitimation von Staat und Gesellschaft mit gleichem Recht durch das Bestehen „einer Herrschaftsgewalt kraft Naturgesetzes“⁷¹³ gekennzeichnet, als auch - da „seiner Natur nach“ eben zwischen Freien und Gleichen beste-

710 Vgl. *Riedel*, Herrschaft und Gesellschaft, 259 ff.

711 *Riedel*, Herrschaft und Gesellschaft, 260.

712 Vgl. *Riedel*, Herrschaft und Gesellschaft, 261. Dieser betont, daß der „Vertrags- oder Vereinbarungsbegriff“ bei Aristoteles niemals zur Legitimation von Gesellschaft oder Herrschaftsgewalt, sondern stets nur im Hinblick auf die Gesetze herangezogen werde. Auch im Hinblick auf den Stellenwert der „Gesetzgebung“ kommt dem Erklärungswert des Modells „vertraglicher“ Vereinbarung m.E. freilich nur insofern Plausibilität zu, als sie als kommunikative - und insofern auf Konsens und wechselseitige Akzeptanz verwiesene - traditionsbewährte Einübung verstanden wird, nicht jedoch als Produkt eines zwecksetzenden - sei es auch demokratisch bzw. „vertraglich“ legitimierten - politischen Willens. Zum ethosförmigen Stellenwert der „nomoi“ vgl. *Ritter*, „Politik“ und „Ethik“, 110 ff. (insbes. 113 ff.).

713 *Riedel*, Herrschaft und Gesellschaft, 260.

hend - als „herrschaftsfrei“⁷¹⁴ begriffen werden. Fehlt es doch jedenfalls - und dies im Rahmen jeder der von Aristoteles vorgestellten Verfassungsstrukturen der polis - an der Ausbildung einer formellen „souverän“-hoheitlichen Staatsgewalt, die durch das Hervortreten eines staatlichen Machtmonopols gekennzeichnet wäre, demgegenüber sich auch freiheitlich-demokratische Prinzipien allererst zu vermitteln hätten. Die „Naturgegebenheit“ von Recht und Herrschaft bei Aristoteles unterscheidet sich davon in zentraler Weise durch eine „Ethosunmittelbarkeit“ der Polisinstitutionen. Der Stellenwert des Rechts ist gegenüber dem Ethos der Gesellschaft nicht ausdifferenzierbar. Es fehlt darin an einem ausgeprägten institutionellen „Gefälle“ zwischen der Praxis menschlichen Selbstvollzugs einerseits, die als politische Praxis der Bürger notwendig in der koinonia politike zu sich kommt, und der rechtlichen Struktur der polis andererseits. Ebenso wie die Polisgesellschaft unabdingbare Voraussetzung für die Teloserreicherung des Menschen als Menschen ist, baut sie sich selbst unmittelbar aus der vernünftigen Praxis der Bürger auf. Ein eingeübter, kommunikativ zur Geltung kommender Ethos - im Gesamthorizont einer durchgängig durch teleologische Formen strukturierten Vernunftwirklichkeit - übt dabei freilich eine unabdingbare tragende Funktion aus. Dabei ist unter „Ethos“, wie bereits erörtert, nicht ein tradiertes Normenbestand zu verstehen, sondern ursprünglich stets ein - wenngleich auf Einübung beruhendes - *gerichtetes praktisches Streben*⁷¹⁵. Dieses stellt aus aristotelischer Sicht aufgrund der darin gewonnenen „Aktualität“ menschlichen Selbstvollzugs ja gleichzeitig auch die spezifische Gestalt freiheitlich-sittlicher Praxis des Menschen dar.

In der aristotelischen Bürgergesellschaft läßt sich die Politik im Gegensatz zur Moderne niemals im Zeichen einer unaufhebbaren systematischen Differenz von Freiheit und Institution als ein Ort formalisierter, auf verfahrensmäßiger Vermittlung beruhender Entscheidungen von der unmittelbaren Lebenspraxis der Bürger abheben. Daraus folgt auch, daß für die politische Willensbildung *unter Freien und Gleichen* keinerlei Konzepte politischer „Repräsentation“ in Betracht kommen. Vor allem könnte zur Legitimation der Regierung „einzelner“ kein Modell einer - allererst herrschaftsbegründenden - „gesellschaftsvertraglichen“ Übertragung ursprünglicher Rechte herangezogen werden. Jene müßte vielmehr stets auch die Geltendmachung eines gleichsam „natürlichen“ Verhältnisses von Über- und Unterordnung miteinschließen⁷¹⁶, wie sie aus aristoteli-

714 *Bien*, Grundlegung, 335.

715 Vgl. o., Teil I, III 2.

716 Vgl. hiezu in Analogie zu besonderen Fähigkeiten in den Künsten, jedoch im Gesamtkontext des Abschnitts äußerst einschränkend Pol. II 2, 1261 a 34 - 39; insbes. 37 - 39; s. auch die von Aristoteles - erneut in Gegenüberstellung zur Eignung des tugendhaften Bürgers, zu „regieren“ und „regiert zu werden“ - als naturgemäß aufgefaßte Unterordnung der Frau unter das „aristokratisch“

scher Sicht zwar das Haus maßgeblich prägt, in der Bürgergemeinde jedoch keinen Platz hat. Ein bloß vertragstheoretisch vermitteltes Verständnis hoheitlicher Gewalt dagegen setzte die Möglichkeit voraus, die eigene konkrete Praxis insofern zu überschreiten, als diese auch selbst die rechtlich-politischen Bedingungen ihres Zu-sich-selbst-Kommens konstituieren müßte. Nur wenn die Freiheit „sich selbst setzend“ - und nicht eingeschränkt auf die Aktualisierung vernünftiger Formen - über sich zu verfügen vermag, kann sie wohl auch auf dem Wege politischer Repräsentation übertragen werden. Sie hält sodann in einem derartigen auf politischer Stellvertretung beruhenden Konzept ihrer institutionellen Vermittlung auch die Differenz zwischen „politischer“, d.h. institutionell garantierter, Freiheit und der Uneinholbarkeit moralischer Selbstbestimmung offen. Ein solches Verhältnis einer differenzierten und dialektischen Vermittlung von Freiheit und Politik überschreitet jedoch den begründenden Horizont aristotelischer Po-lissittlichkeit.

Vor dem Hintergrund dieser mangelnden Differenzierbarkeit von „Politik“ und „Praxis“ und den daraus resultierenden Grenzen rechtlicher Vermittlungsfunktionen stünde aus aristotelischer Sicht die dauerhafte Zuweisung von Regierungsämtern an einzelne Bürger im fundamentalen Widerspruch zu ihrer Gleichheit. Denn unter Freien und Gleichen, deren Subjektsqualität sich auf das Kriterium des Gelingens sittlicher Praxis, auf das „gute Leben“ als das spezifische Werk des Menschen als Menschen, stützt, kann es keine wesensmäßige Eignung einzelner geben, die zu einer dauernden, gleichsam berufsmäßigen Ausübung von Regierungsfunktionen befähigt. Selbst wenn es in der Politik ansonsten - ähnlich wie in den Künsten - zweckmäßiger sein mag, immer dieselben die für sie aufgrund spezifischer Fähigkeiten geeigneten Tätigkeiten wahrnehmen zu lassen⁷¹⁷, so ist dies doch, was die Regierungsämter *unter Gleichen* angeht, nicht möglich⁷¹⁸. Wo „alle von Natur gleich sind“, so Aristoteles, „da müssen alle an der Regierung teilhaben, mag dies nun zweckmäßig oder unzweckmäßig sein“⁷¹⁹.

Die institutionelle Lösung bietet der republikanische „Reihendienst“⁷²⁰, in dem die Bürger regelmäßig in den Regierungsämtern aufeinander folgen und so abwechselungsweise am Regieren und am Regiertwerden teilhaben⁷²¹. Dieser verbindet das Element

geprägte „häusliche“ Regiment des Mannes in Pol. III 4, 1277 b 17 - 26 sowie insbes. Pol. I 12, 1259 b 1 ff.

717 Vgl. Pol. II 2, 1261 a 34 - 39.

718 Vgl. Pol. II 2, 1261 a 37 - 1261 b 4.

719 Pol. II 2, 1261 a 39 - 1261 b 2.

720 Vgl. *Bien*, Grundlegung, 335 ff.

721 Vgl. Pol. II 2, 1261 a 32 - 37; 1261 b 2 - 6. Aristoteles führt aus: „Denn es können nicht alle gleichzeitig regieren, sondern jahrweise oder nach irgendeiner Ordnung oder Zeit. Auf diese Wei-

der für die polis charakteristischen und solcherart die „verschiedenen“⁷²² zur „Einheit“ zusammenschließenden Tauschsituation im Rahmen arbeitsteiliger Künste und des Erwerbs daseinssichernder Güter einerseits, die Aristoteles solcherart auch der Verteilung von Regierungsfunktionen gegenüberstellt⁷²³, mit der grundlegenden Gleichheit der Bürger in ihrer politischen Praxis andererseits. Diese unterscheidet sich dadurch in charakteristischer Weise von den in den Künsten zum Tragen kommenden spezifischen Fähigkeiten. Dies wird dadurch institutionell „dargestellt“, „daß abwechslungsweise die Gleichberechtigten einander Platz machen und außerhalb des Amtes einander ebenbürtig sind. Da regieren sie denn abwechslungsweise und werden regiert, als wären sie andere geworden.“⁷²⁴ Allein das „gute Leben“, das die Grundlage der koinonia politike bildet und durch das die polis mit dem Begriff des Menschen selbst grundlegend verknüpft ist, befähigt ja - und dies in gleicher Weise - zu beidem, sowohl zum vernünftigen Regieren wie auch zu einem der Entfaltung des Menschseins angemessenen „Regiertwerden“⁷²⁵. Ja das „gute Leben“ vermag nur dann die vernünftige Gestalt der polis zu begründen, wie auch in ihr zur Entfaltung zu gelangen, wenn beide Seiten zu dieser Haltung praktischer Vernünftigkeit durchdringen. Die Voraussetzung sittlicher Reife sowohl bei den „Regierenden“ als auch bei den „Regierten“ weist massiv auf den Unterschied zwischen der kommunikativen Struktur der vernünftigen Gemeinschaft von Gleichen und Freien und allen Herrschaftsverhältnissen despotisch-instrumenteller Prägung hin⁷²⁶. Im Gegensatz zur Unterworfenheit unter andere Herrschaftsformen steht allein in einer solcherart „politischen“ Herrschaft das „Regiertwerden“ daher nicht in Spannung zur vollen Subjektsqualität der Bürger. Doch verlangt die demgemäß für die koinonia politike konstitutive Gleichheit der Bürger, die aus der Orientierung ihres rechtlichen Status an

se werden doch alle regieren, wie wenn etwa Schuster und Schreiner in der Arbeit abwechselten und nicht immer dieselben Schuster und Schreiner wären.“

722 E.N. V 8, 1133 a 18.

723 Aristoteles greift die - vorrangig der ökonomischen Sphäre zugehörige - „iustitia commutativa“, die bereits in E.N. V ausführlich erörtert wurde, explizit im engen Zusammenhang mit der Einführung des „republikanischen Reihendienstes“ und im Zeichen einer differenzierenden Konfrontation mit diesem auf, in der wohl auch die allgemeine, politikbegründende und Gleichheit erzeugende Bedeutung des gegenüber den spezifischen „Werken“ verschiedener Künste abgehobenen „Werkes“ des Menschen „als Menschen“ aufscheint.

724 Pol. II 2, 1261 b 3-5.

725 Vgl. Pol. III 4, 1277 a 25 - 29; 1277 b 7 - 16; in Abgrenzung gegenüber der „despotischen“ Herrschaft über den Sklaven bzw. zur Stellung Unfreier und „ökonomisch“ Abhängiger s. Pol. III 4, 1277 a 33 - 1277 b 7; zum dadurch geprägten Begriff des Bürgers vgl. Pol. III 13, 1283 b 42 - 1284 a 3.

726 Vgl. die Kritik des Aristoteles, Pol. IV 11, 1295 b 19 - 25, an einem durch „Feindschaft“ statt durch „Freundschaft“ unter Ebenbürtigen geprägten Staat von „Herren und Knechten“, in dem die einen nur zur Regierung und die anderen nur zum Regiertwerden befähigt sind.

der sittlichen Tugend hervorgeht, eben auch, alle konkret an den Funktionen politischer Willensbildung teilhaben zu lassen⁷²⁷. Dies beinhaltet die Teilnahme aller an der beratenden und richtenden Gewalt sowie insbesondere die gleichmäßige abwechslungsweise Aufeinanderfolge der Bürger im Amt des Regierens. Denn da auch unter von Natur aus Gleichen „nicht alle gleichzeitig regieren“⁷²⁸ können, „sondern jahrweise oder nach irgendeiner anderen Ordnung oder Zeit“⁷²⁹, sollen „abwechslungsweise die Gleichberechtigten einander Platz machen und außerhalb des Amtes einander ebenbürtig“⁷³⁰ sein. Solcherart gewährleistet die Politie - unter der Voraussetzung der mangelnden Vertretbarkeit im praktisch-politischen Handeln - die gleiche Beteiligung politischer Subjekte am Regieren und Regiertwerden. Sie sichert dadurch weiters - damit untrennbar verknüpft - die für das Gelingen politisch-vernünftigen Handelns notwendige Stabilität und Dauerhaftigkeit der Ordnung der polis. Die für die „wohlgemischte“ Verfassung charakteristische ausgewogene soziale Struktur, die insbesondere von einem breiten Mittelstand geprägt ist, bildet die Voraussetzung für eine derartige Verteilung der Regierungsfunktionen.

Die Ausübung der Regierung sowie die politische Tätigkeit überhaupt heben sich damit bei Aristoteles in charakteristischer Weise von der arbeitsteiligen „Sphäre der Warenproduktion“⁷³¹ und den durch spezifische Fertigkeiten und Fachkenntnisse geprägten Künsten ab. Diese entscheidende systematische Differenz wird nicht zuletzt in seiner Polemik gegen den „arbeitsteilig“-ständisch strukturierten Aufbau des platonischen Einheitsstaates deutlich. So greift Aristoteles in seiner Absage an jegliche nach partikulären Wesenszwecken differenzierte oder auch berufsspezifische und besondere erlernbare Kenntnisse beanspruchende Zuordnung politischer Tätigkeit gerade ein dem handwerklichen Bereich entstammendes Beispiel Platons auf⁷³². Platon erläutert die Unvernünftigkeit des Tausches berufsspezifischer Rollen, nämlich jener des Schusters und des Zimmermanns, um anhand dieses Paradigmas die verderblichen Folgen einer allgemeinen Ausübung politischer Tätigkeiten zu illustrieren. Dabei würde aus platonischer Sicht gerade die Übertragung eines solchen „Tausches“ spezifischer Aufgaben auf die Inanspruchnahme von Regierungsfunktionen eine radikale, die polis bedrohende Steigerung seiner Unvernünftigkeit herbeiführen⁷³³. Aristoteles wendet indes - gerade in der

727 Vgl. Pol. II 2, 1261 a 39 - 1261 b 2.

728 Pol. II 2, 1261 a 33.

729 Pol. II 2, 1261 a 33 - 34.

730 Pol. II 2, 1261 b 3 f.

731 Vgl. *Bien*, Grundlegung, 338.

732 Vgl. *Platon*, *Politeia* II, 374 b ff.; III, 397 e (ff.); IV, 434 a ff.

733 Vgl. *Platon*, *Politeia* IV, 434 a ff.; insbes. 434 b - c.

Betonung seines dem platonisch-„technokratischen“ Legitimationsmodell entgegengesetzten Konzepts politischer Vernunft und bürgerlicher Subjektivität - sogar das dem handwerklichen Bereich entnommene und von daher besondere Evidenz beanspruchende Beispiel Platons in sein paradox anmutendes Gegenteil. So stützt Platon seine Argumentation, die die Notwendigkeit spezifischer „technischer“ Fähigkeiten in gleicher Weise für handwerkliche wie für politische Tätigkeiten einfordert, auf die eindringliche Aporie eines gleichsam willkürlichen Aufgabenwechsels zwischen zwei Vertretern verschiedener „Künste“, deren jeweils unterschiedliche eidosgeprägte Kenntnisse und Fertigkeiten sie nur zur Herstellung eines spezifischen „Werks“ befähigten. Gerade diesem überzeugend wirkenden Paradigma ständisch-„technischer“ Fundierung menschlicher Vernunfttätigkeiten stellt Aristoteles die Forderung entgegen, alle „am Regieren“ teilhaben zu lassen - gleich wie, wenn in der Tat „Schuster und Schreiner in der Arbeit abwechselten und nicht immer dieselben Schuster und Schreiner wären“⁷³⁴. Dieses Modell politischer Willensbildung stellt sich maßgeblich als die Konsequenz der von Aristoteles geleisteten Ausdifferenzierung praktischer Vernunft gegenüber dem universalen Theoriezusammenhang Platons dar. Sie entspricht deren Abhebung von den arbeitsteiligen „technai“ und der dadurch gewonnenen Reflexion auf ein spezifisches „Werk“ des Menschen „als Menschen“, welches solcherart die Fundierung der Politik in einem allgemeinen Begriff des Menschen ermöglicht.

Es zeigt sich also, daß sich in dem für den Aufbau der aristotelischen Philosophie umfassend bestimmenden „entelechialen“ Konzept kontingenter Wirklichkeit Teleologie und Subjektivität keinesfalls konkurrierend gegenüberstehen. Insbesondere wird das wesensgemäße „Selbstseinkönnen“ des Menschen nicht von einem seine - ihm als tätiger Lebensvollzug überantwortete - „Praxis“ überschreitenden teleologischen „ordo“-Konzept abgeleitet bzw. auf dieses hin finalisiert gedacht. Die aristotelische Teleologie stellt vielmehr eine Funktion des Unternehmens dar, Kontingenz - insbesondere das gerichtete Streben naturhafter Seiender sowie vernunftgeleiteten menschlichen Handelns - im Rahmen eines nicht eigentlich geschichtlich offenen Horizonts ihres Verwirklichungsraums dennoch konkret zu sich selbst zu vermitteln und nicht durch die Verankerung in uneinholbar-transzendenten Prinzipien - etwa der gleichsam „unbedingten“ Idee des „Guten“ - der Uneigentlichkeit preiszugeben. Mit diesem umfassenden Konzept der nicht hintergehbaren Verknüpfung von Kontingenz und Wesenhaftigkeit aller Seienden verbindet sich der Anspruch, der gesamten kontingenten Wirklichkeit eine analoge und

734 Pol. II 2, 1261 a 35 - 37.

dennoch jedes einzelne Seiende nicht transzendierende - und damit der Uneigentlichkeit aussetzende - Begründungsstruktur zu erschließen.

Im Bereich politischer Vernunft muß selbst der durch die Heranziehung „außerordentlicher“ Tugendhaftigkeit für die Funktion des Regierens gekennzeichnete Idealstaat platonischer Prägung hinter der Verankerung der polis im Begriff des „Menschen als Menschen“ zurücktreten. Dessen Aktualität bildet die geglückte „bürgerliche Gesellschaft“, die auf der „Freiheit der (konkret) Freien“ beruhende koinonia politike gleicher Bürger.

Der Preis gerade dieser radikalen Reflexion auf die Bedingungen *wirklicher Freiheit* in einem spezifisch antiken Verständnishorizont umfaßt freilich den Ausschluß aller jener, die nicht zur aktuellen Entfaltung ihres sittlichen Personseins gelangt sind bzw. gelangen können. Diese hat trotz ihrer mittelbar aus dem Aktualitätsgebot resultierenden untrennbaren Verwobenheiten mit zufällig-partikularen Bedingungen der Freiheitsbewahrung nicht vorrangig isolierbar dinglich-materielle, sondern wesentlich sittlich-kommunikative Voraussetzungen und gilt aus antiker Sicht als grundlegend in die Verfügung des Menschen selbst gerückt. Es gibt deshalb keine im eigentlichen Sinn vorgängig naturhafte Einschränkung politischer Subjektivität. Doch bleibt der Vollzug antiker Sittlichkeit stets auf einen sie allererst zu sich selbst vermittelnden und in sich geschlossenen Horizont bezogen, in dem Vernünftigkeit immer schon aktuell und konsolidiert hervorgetreten sein muß, um als solche begriffen und wirksam werden zu können. Dieser schließt auch ein menschliches Selbstsein allererst ermöglichenden kommunikativen Raum bewährter und erfahrungsgebundener Formen sittlicher Praxis mit ein.

Teil 2: Thomas von Aquin. Teleologie und Geschichtlichkeit

I. Teleologie unter dem Anspruch universaler Letztbegründung

1. Einleitung: Auf dem Wege zur Ablösung des „telos“ des Menschen von der polis

Die sich aus der Geschichtslosigkeit antiker Vernunftstrukturen der Wirklichkeit ergebenden „Aporien“ politischer Freiheit bei Aristoteles⁷³⁵ - insbesondere deren gleichsam differenzlose Einbindung in die Polisinstitutionen sowie der Ausschluß aller „ökonomisch“ Unselbständigen - markieren die Aufgabenstellung für die daran anknüpfende politische Reflexion. Im Rahmen antiker praktischer Diskussion sucht vor allem die Stoa zu einer allgemeinen und gleichen Personsqualität aller Menschen durchzudringen. So verfolgt bereits die stoische Ethik das Anliegen einer die Grenzen der „bürgerlichen Gesellschaft“ der polis überschreitenden universellen Ausweitung menschlicher Subjektivität - unter Ablösung von ihren spezifischen „materiellen“ Voraussetzungen und dem Aktualitätserfordernis aristotelischer „entelecheia“⁷³⁶.

Wie läßt sich freilich im Horizont überlieferter Vernunftwirklichkeit von den von Aristoteles in für die Antike exemplarischer Weise reflektierten „politischen“ Voraussetzungen des konkreten Gelingens sittlicher Praxis abgehen, die ja doch den Kreis - auch potentiell - vernünftiger Subjekte maßgeblich einschränken? Steht doch auch der stoischen Ethik noch nicht der Raum der Geschichte als Ort einer spannungsreichen Vermittlung von Freiheit und Kontingenz in der beständig neu eingeforderten Selbstüberschreitung je kontingenter Verwirklichungsformen menschlicher Freiheit zur Verfügung.

Unaufgebar ist daher auch für die Stoa jenes für die gesamte griechische antike Tradition charakteristische jeweils in sich differenzlose Modell der Verhältnisbestimmung von Kontingenz und Freiheit. Dieses bietet ja ebenso allen Ausprägungsformen einer prinzipiell unvermittelbaren Entgegensetzung zueinander wie der schlechthinnigen Affirmation von - sei es auch „spezifisch“ differenzierten - endlichen Voraussetzungen Raum. Da die stoische Ethik sich von den den Kreis sittlicher Subjekte einschränkenden Bedingungen aristotelischer Polissittlichkeit zu befreien sucht, muß sie folglich im selben Maße auch den von Aristoteles gewonnenen Reflexionsstand konkret „politische

735 Zur Kritik an den Grenzen sittlicher Subjektivität einerseits sowie der mangelnden „normative(n) Rechtfertigung einer politischen Zwangsgewalt“ andererseits vgl. insbes. Riedel, Über einige Aporien, 96 ff.

736 Zu deren Voraussetzungen im Bereich der Ethik vgl. *Forschner*, Ethik, 63 ff., 142 ff., 171 ff. S. dazu auch ausführlicher die Kap. III 9, 12 b.

Freiheit“ verbürgender Institutionen der polis hinter sich lassen⁷³⁷. In diesem Zusammenhang wird auch dessen grundlegende Ausdifferenzierung praktischer Vernunft, eben als der spezifischen Vernünftigkeit menschlicher „Praxis“, preisgegeben⁷³⁸, die nur jenen Bereich von „Seienden“ als für den Selbstvollzug des Menschen zugänglich erkennt, welche „in der Gewalt des Menschen“ sind. Die Ablösung menschlicher Wesensverwirklichung von ihren spezifischen, ökonomischen wie naturalen, Voraussetzungen bei Aristoteles kann daher nur in die prinzipiell unbedingte Affirmation jeglicher kontingenten Determinanten einmünden. Im Zeichen eines universellen Finalzusammenhangs weitet sich daher der Vermittlungsraum des göttlichen „logos“ zur „Vielfalt“ aller „Dinge und Ereignisse“, die „aus einem einzigen schöpferischen Prinzip entspring(en)“⁷³⁹. Unter Eliminierung des Begriffs des „Zufalls“ - und wohl auch im Zeichen einer durch seine Ausweitung einsetzenden Entleerung und Auflösung des Teleologieverständnisses selbst⁷⁴⁰ - geraten sowohl die Zwecke der Natur wie auch das gesamte geschichtliche Weltgeschehen zur planen „Bühne“ göttlichen Wirkens. Beide werden solcherart auch zu einem - zwar nicht auf Geschichte hin, sondern im Zeichen der „Notwendigkeit“ aller Dinge und Geschehnisse - geweiteten Ort und zur unmittelbaren Funktion menschlicher Sittlichkeit. Im kosmologischen Systemdenken der Stoa manifestiert sich der universelle Anspruch des göttlichen logos - und damit zeigen sich letztlich auch die Grenzen seines „Unbedingtheitscharakters“ - darin, daß er den Begriff bloßer Kontingenz nicht - in Differenz zu sich selbst - freisetzt, sondern unmittelbar aufhebt. Gerade die Beseitigung des „Zufalls“ als Konsequenz der Einführung einer gleichsam universell planenden Vernunft⁷⁴¹ erweist diese als weiterhin in den geschlossenen Horizont antiker Wirklichkeitsstrukturen eingepaßt, der ja auch den Raum menschlicher Praxis begrenzt. Dieses „differenzlose“ Verhältnis von „Allvernunft“ und Kontingenz markiert nicht zuletzt entscheidende systematische Unterschiede zum jüdisch-christlichen Offenbarungsglauben und des dadurch erschlossenen Weltverständnisses. In markanter Weise steigert sich dagegen in der Stoa der Anspruch universeller teleologischer Vernünftigkeit in Verbindung mit der Vermittlung dieses umfassenden logos nach Maßgabe jedes einzelnen - nicht bloß des jeweils spezifisch, also artmäßig, bestimmten

737 Zur dennoch differenzierten stoischen Sicht des spezifisch sittlich „Guten“ in der Abgrenzung gegenüber kontingenten „vormoralischen“ Handlungszielen vgl. jedoch *Forschner*, Ethik, 171 ff.

738 Zum politisch neutralisierenden Impuls insbesondere der späten Stoa s.u., Teil 2, III 9, 12 b.

739 *Forschner*, Ethik, 107 f.

740 Vgl. *Forschner*, Ethik, 98 ff., 104 ff.

741 Zum teleologisch-theologischen Ursprung des stoischen Systemdenkens vgl. *Forschner*, Ethik, 106 f.

- Seienden⁷⁴². Im Begriff der „heimarmene“ ist der Ausschluß jeglicher bloßen Kontingenz auch für den Bereich menschlicher Praxis enthalten. Die daraus resultierende geforderte Fügsamkeit⁷⁴³ gegenüber dem „fatum“ führt zwar zu einer massiven „Verinnerlichung“ des Freiheitsbegriffs⁷⁴⁴. Sie bedeutet jedoch keine auf verantwortliche Stellungnahme verzichtende Schicksalsergebenheit, sondern gestaltet das bloße „Widerfahrnis“ um zur Leistung sittlicher Vernunft. Freiheit äußert sich in der Lösung und Distanznahme gegenüber triebhafter „Verstrickung“⁷⁴⁵ und der freien Bejahung dessen, was nicht in der Macht des Menschen liegt. Sie kommt zu sich selbst, indem sie sich - mangels der Chancen, die vorfindliche Wirklichkeit überschreitend aufzubrechen - in ein affirmatives Verhältnis zu den Bedingungen des eigenen Daseinsvollzugs setzt - und diese *solcherart* in eine Leistung der eigenen sittlichen Freiheit transformiert⁷⁴⁶.

Doch verfügt wohl erst die christliche Tradition - aus der Reflexion jüdischer Erfahrung von Geschichtlichkeit schöpfend⁷⁴⁷ - das erforderliche systematische Potential, um den in sich geschlossenen Vermittlungsraum bürgerlichen Ethos und der sich ausschließlich darin reflektierenden praktischen Vernünftigkeit endgültig aufzubrechen und zu überwinden. Es hält in seinem durch den Bezug zur „absoluten“ Subjektivität eines geschichtlichen Gottes erschlossenen Verständnis der „Transzendenz“ der menschlichen Person einen humanitären Anspruch bereit, welcher geeignet ist, die Verwirklichung menschlichen Selbstseins endgültig von ihrer Bindung an die Lebensform der polis abzulösen und dagegen der Unbedingtheit menschlicher Freiheit gegenüber jedweder kontingenten Lebenssituation Geltung zu verschaffen⁷⁴⁸. Damit verbindet sich frei-

742 Vgl. *Forschner*, Ethik, 105 ff. Dieser erläutert das stoische Identitätsmodell von Vernunft und Wirklichkeit folgendermaßen: „Die stoische ‘Seinsfrömmigkeit’ ist nicht mehr geneigt zu akzeptieren, was Platons Kosmologie im Timaios in Rechnung stellte: Die Begrenzung der göttlichen Gestaltungs- und Ordnungsfunktion durch ein zweites Prinzip, das dem vernünftigen Prinzip nur partiell und keineswegs immer gehorcht, und das nicht erlaubt, von allen Dingen und Ereignissen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu sagen, sie seien einfach ‘notwendig’, das heißt vernünftigerweise, nach einsichtiger Gesetzlichkeit und unausweichlich so, wie sie sind.“

743 Vgl. *Forschner*, Ethik, 110 ff.

744 Vgl. *Forschner*, Ethik, 110 f. Dieser erläutert: „Mit der Stoa setzt offensichtlich die Privilegierung eines Freiheitsbegriffs ein, der primär in Termini der Innerlichkeit formuliert ist und das autarke Bewußtsein der Freiheit zum Inhalt hat: Freiheit ist ein Zustand des Gemüts und nicht primär ein objektiver Rechtszustand oder eine Qualität des Handelns in der Welt. Dieses mag nach Zwangsgesetzen verlaufen, Freiheit als Qualität der inneren Haltung, die das Handeln begleitet und in jedem Fall eine Identität von Wille und Handlung möglich macht, bleibt bestehen.“

745 S. *Spaemann/Löw*, a. a. O., 82.

746 Vgl. *Forschner*, Ethik, 111.

747 Vgl. dazu *W. Kamlah*, Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins „Bürgerschaft Gottes“, Stuttgart - Köln, 1951², 33 ff.

748 Vgl. dazu - in wengleich verkürzender Perspektive antiker „Kosmozentrik“ - insbesondere *J. B. Metz*, Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin, München 1962, 97 ff.

lich zunächst die Tendenz, mit dem Verlassen der Institutionen der Polisittlichkeit hinter den insbesondere von Aristoteles erreichten - wenngleich auf den Raum der polis eingeschränkten - entwickelten Reflexionsstand einer wesentlich auf „praktische“ Vernünftigkeit gestützten und im Begriff des Menschen selbst verankerten politischen Rationalität zurückzufallen⁷⁴⁹.

Gleichwohl prägt die dem teleologischen Modell der Wirklichkeit in der Antike entstammende Begrifflichkeit in entscheidender Weise die Anfänge philosophischer und theologischer Reflexion des Mittelalters mit. Die systematische Vermittlung von christlichem Offenbarungsglauben und antiker philosophischer Reflexion erreicht ihren Höhepunkt in der Scholastik durch die Rezeption und Transformation der „entelechialen“ Teleologie des Aristoteles, insbesondere durch Thomas von Aquin.

So erweist sich das Weiterwirken aristotelischer Metaphysik bzw. Physik bei Thomas von Aquin etwa darin, daß er maßgeblich an der „wesenhaften“ Gegründetheit aller Seienden festhält, die ihm nicht zuletzt das geeignete philosophische Instrumentarium zur Vermittlung seines schöpfungstheologischen Anliegens zur Verfügung stellt. Die Grundstruktur kontingenter Vernunftwirklichkeit, die aus der Vermittlung von je spezifischer „Form“ und „Materie“ hervorgeht, bleibt so in ihrem systematischen Stellenwert für die relativ „selbständige“ substantielle Fundierung geschaffener Seiender weitgehend gewahrt. Freilich wird die aristotelische „Ursachenlehre“ nunmehr stets auch in Differenz zum absoluten wie gleichwohl sich in geschichtlicher Vermittlung an seine Kreatur mitteilenden „schöpferischen“ Grund aller Wirklichkeit gerückt. Sie wird dadurch, etwa in der systematischen Wendung einzelner Prinzipien, auch in charakteristischer Weise aufgebrochen und umgeformt. So erfährt etwa die Konstanz der Arten bzw. der „Formen“ - die bei Aristoteles ja keineswegs als Produkt planender göttlicher Vernunft begriffen wird, sondern im Gegenteil in den Dienst der in sich selbst begründeten Wesenhaftigkeit je spezifischer Seiender gestellt ist - nunmehr zumindest ansatzweise eine Öffnung und Dynamisierung. Diese vermittelt sich bei Thomas freilich zunächst nicht überwiegend in der Überschreitung je geschichtlicher Verwirklichungsformen⁷⁵⁰, sondern kommt in der Gestalt einer „ordoförmigen“ Hierarchisierung aller Seienden zum Vorschein. Die damit erzielte Seinsstufung verdankt sich - neben ihren neuplatonischen Wurzeln - dem Anliegen einer nach einer „absoluten“, schlechthinnigen Begründung ausholenden Überschreitung der immanenten Vernunftstruktur endlicher Wirklichkeit, insoferne diese nun nicht mehr die gleichsam voraussetzungslose und endgültige Weise ihres zu-sich-selbst-Kommens bildet.

749 Vgl. dazu ausführlicher u., Kap. III.

750 Vgl. dazu *A. D. Sertillanges*, *Der heilige Thomas von Aquin*, Köln u. Olten 1928, 348 ff.

2. Tendenzen der Transformation und Auflösung der aristotelischen Prinzipienlehre: Zur Dynamisierung von „Form“ und „Materie“

In seinem solcherart auf Transzendenz verweisenden Stellenwert erweist sich der Begriff des scholastischen „ordo“ als nicht allein aristotelischer Herkunft, sondern vorrangig als Ausdruck der durch das Christentum demgegenüber aufgebrochenen ontologischen Differenz im Begriff der Wirklichkeit selbst. Zwar bleibt insbesondere die wechselseitige Verwiesenheit von „Form“ und „Materie“ in der Begründungsstruktur wesenhafter Seiender aufrecht und wird nicht unmittelbar im Hinblick auf einen wie auch immer konzipierten, gleichsam anthropomorph-willkürlichen Setzungs- oder Erkenntnisakt göttlicher Subjektivität hin funktionalisiert. Gerade in der relativen „Autonomie“ der Schöpfung, was nämlich die plurale und in sich „selbständige“ Fundierung ihrer je artspezifischen Vernünftigkeit durch Form und Materie angeht, weiß sich Thomas in zentraler Weise dem teleologischen Konzept des Aristoteles verpflichtet.

Dennoch bahnt sich darin auch ein deutlicheres Spannungsverhältnis eben zwischen diesen beiden Konstitutionsprinzipien aller kontingenten Seienden den Weg. So tritt etwa im Begriff der „Materie“ ein zunehmender Bedeutungswandel zutage, der sein Schwergewicht vom Charakter der konkreten positiven „Möglichkeit“ eines je spezifischen Seienden zu dem eines gleichermaßen überschießend teleologisch finalisierten wie unspezifischen Verständnisses von „Entbehrung“ bzw. des Mangels jeglicher Form verlagert. Ja die „Materie“ zeigt solcherart wohl auch Ansätze einer Loslösung aus der begrifflich-hermeneutisch nicht hintergehbaren und immer schon zutagegetretenen wechselseitigen Verschränktheit mit ihrer je spezifischen Form.

Demgegenüber stellte das Prinzip der „hyle“ bei Aristoteles als „hypokeimenon“ (subjektum), d.h. als allen Seienden je „Zugrundeliegendes“, nicht zuletzt Ausdruck und Grundlage der unbefragten Kontinuität und „Ewigkeit“ je vernünftig geformter Wirklichkeit dar und verschaffte damit auch der Perspektive des nicht hintergehbaren darin Innestehens reflektierender Vernunft Geltung. Aristoteles erweist sich solcherart dem eleatischen Anliegen der schlechthinnigen „Anfangslosigkeit“ alles Seienden verpflichtet, welche insbesondere die Entstehung von „Seienden“ aus dem „Nichtseienden“ zurückweist. Im Begriff der „Materie“ integriert er die Kontinuität des „Seienden“ in seine Lehre von der „Bewegung“, die jener gegenüber dennoch der - von der platonisch-„eidetischen“ Tradition inspirierten - Frage nach dem „Werden“ spezifischer aktueller Formen Geltung verschafft⁷⁵¹.

Erst aus der Sicht positiver Offenbarungsreligionen, die als solche auf einen „geschichtlichen“ Horizont verwiesen sind, folgt demgegenüber die Herausforderung zur

751 Zur aristotelischen Lehre von der Bewegung (samt Quellennachweisen) s.o., Teil I, I 3.

Reflexion auf eine der spezifischen Prinzipienstruktur vorgelagerte Materie „schlecht-hin“, die sogenannte „*materia communis*“, wie etwa durch Avicenna, bzw. die ungeformte „*prima materia*“⁷⁵² seitens Averroes', in deren Rahmen erste Ansätze einer „Vergegenständlichung“ des Prinzips der Materie als solcher zum Vorschein kommen. Diese arabischen Vertreter früher mittelalterlicher Aristotelesrezeption, Avicenna und Averroes, stellen sich der skizzierten Aufgabe gleichwohl im Bemühen, das aristotelische Anliegen der Begründung kontingenter substantieller Seiender sowie ihrer Entstehung durch die Prinzipien von je spezifischer Form und Materie zu bewahren. So unterscheidet etwa Avicenna gegenüber den traditionellen spezifischen Formen auch eine unspezifische „*forma corporalis communis*“ oder „*forma corporeitatis*“⁷⁵³, die allererst die „Körperlichkeit“ der Materie als solche verleiht und ihr auf diesem Wege auch eine gewisse Verselbständigung gewährt. Freilich bildete aus dieser Sicht gerade die Konstituierung einer allgemeinen „Körperlichkeit“ der Materie die Voraussetzung für ihre individualisierende Funktion, dafür, daß sie in der Lage sei - wechselnde - Formen aufzunehmen und so zu konkreten substantiellen Individuen aktuiert zu werden⁷⁵⁴.

Averroes mahnt gegenüber diesem Konzept der „*materia communis*“ zwar das für die aristotelische Lehre von Form und Materie leitende Anliegen der selbständigen Konstitution „bewegter“ Seiender ein und weist damit eine den spezifischen Formen vorgelagerte „körperliche Geformtheit“ an sich zur gleichsam „körperlichen Substanz“⁷⁵⁵ zurück. Doch ordnet er nunmehr - wohl in deutlicher Gegenposition zu Avicenna - der Materie den Stellenwert purer und abstrakter Potentialität einer „*materia prima*“ zu, die, da an ihr die Formen einander „abwechseln“, gleichfalls den aristotelischen Charakter der strikten je spezifischen Zuordnung zu entsprechenden Formen verliert. Er setzt damit an die Stelle einer ursprünglichen allgemeinen Geformtheit der Materie komplementär die den spezifischen Formen vorgelagerte, folglich ebenso unspezifische Potentialität.

Zwar hält Thomas von Aquin an der aristotelischen Tradition der Zurückweisung einer gleichsam als „Seiendes“ und damit ansatzweise „gegenständlich“ oder sonst in sich selbst konstituierten „*prima materia*“ fest⁷⁵⁶. Doch zeigen sich auch bei ihm Ansät-

752 Einen Überblick über diese Begriffsentwicklung vermittelt *Bormann* u. a., *Form und Materie*, 977 ff.

753 Vgl. *Avicenna*, *Sufficientia* I, 2; *Opera*, fol. 14 r.

754 Vgl. *M.-D. Roland-Gosselin*, *Le „De ente et essentia“ de S. Thomas d'Aquin. Textes et études historiques*, Paris 1948², 59 ff.

755 Vgl. *Averroes*, *Opera* 8, fol. 374 r; s. *Bormann* u. a., *Form und Materie*, 993.

756 Vgl. I 44, 2; zur gemeinsamen Zurückweisung einer substanzlosen „*prima materia*“ als auch der aus antiker Sicht die Kontinuität des Seienden gewährenden „Ewigkeit“ dieses Prinzips, welche beide dem Anspruch der „*creatio ex nihilo*“ widersprechen, vgl. *Seg* II 16. Zur „*materia prima*“ in

ze einer abstrahierenden Ausdifferenzierung des materiellen Prinzips sowie einer deutlicheren Dialektik von Form und Materie. Insbesondere wird die „Materie“ dadurch auch pointierter in ihrer „Widerständigkeit“ gegenüber jedweder vernünftigen Aktualisierung reflektiert, gewinnt so aber als vorrangige Quelle bloßer Zufälligkeit und purer Kontingenz auch eine zunehmende Eigenständigkeit.

Die angesprochenen Tendenzen zur gleichsam begrifflichen Verselbständigung⁷⁵⁷ und einsetzenden „Verdinglichung“ der Materie bahnen sich freilich ihren Weg nicht durch die zunehmende Arrogierung ihres positiven Seinscharakters⁷⁵⁸. Deutlicher als bei Aristoteles, der insofern platonkritisch stets auch die Einbeziehung der konkreten materiellen Vermittlungschancen miteinmahnt⁷⁵⁹, wird bei Thomas der Vorrang der Form in der Begründung des „Seins“ eines Seienden hervorgehoben⁷⁶⁰. So sei Aristoteles nach Münkler in der Frage nach der Gewichtung von morphe bzw. hyle „doppeldeutig geblieben“⁷⁶¹. Thomas habe indes gerade die bei Aristoteles vorhandenen Ansätze eines „verborgenen Idealismus“⁷⁶² verstärkt und dadurch die „Höherbewertung der Form“⁷⁶³ entscheidend vorangetrieben. Dies zeigt sich etwa auch darin, daß sich vorrangig die Form - und nicht auch die Materie - ihrerseits in einem weiteren partizipatorischen Verhältnis der Potentialität zum „Sein“ schlechthin befindet⁷⁶⁴. So heißt es bei Thomas: „Forma

der vorthomasischen mittelalterlichen Literatur vgl. G. M. Manser, Das Wesen des Thomismus, Freiburg (Schweiz) 1932, 64 ff.; zur Behandlung dieser schöpfungstheologisch brisanten ontologischen Thematik bei Thomas s. 116 f, 436 ff.

757 Vgl. H. Münkler, Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz, Frankfurt/Main 1984, 79. Dieser unterstreicht das charakterisierte Auseinandertreten der aristotelischen Prinzipien bei Thomas folgendermaßen: „Haben die Formen, die als reine Formen letztlich aus dem Denken Gottes erwachsen, erst einmal das Übergewicht erhalten, so kann Thomas anschließend der materiellen Welt, die nicht bestünde ohne die ihr von Gott aufgeprägte Form, eine gewisse Eigenständigkeit zugestehen.“

758 Vgl. I 7, 1. Thomas betont: „Infolgedessen ist die dem Stoff zugeschriebene Unendlichkeit eigentlich eine Unvollkommenheit, gleichsam eine (unendliche) formfreie Masse.“

759 Vgl. Phys. I 9, 192 a 13 - 34.

760 Vgl. In Met. V 2, n. 775: „Forma quidem materiae in quantum dat ei esse actu; materia vero formae in quantum sustentat ipsam.“ Comp. theol., c. 74: „Et quia esse sequitur formam rei ...“; vgl. L. J. Elders, Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive, 1. Teil: Das ens commune, Salzburg - München 1985, 236; H. Meyer, Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung, Paderborn 1961², 78 ff.; Sertillanges, Thomas, 343 ff.

761 Münkler, a. a. O., 78. Dieser verweist zur prinzipiellen Offenheit der Frage nach der Beziehung von Form und Materie auf Met. VIII.

762 Münkler, a. a. O., 79.

763 Ebda.; vgl. etwa I 3, 2.

764 S. dazu Ver. 21, 5; I 3, 4; I 4, 1 ad 3; Scg II 43; vgl. L. Oeing-Hanhoff, Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin, Münster 1953, 29. S. jedoch Scg II 16. Ungeachtet dieser partizipatorischen Gliederung bzw. Hierarchisierung innerhalb der Vermittlungsstruktur eines Seienden hält Thomas - im Zeichen der „materiellen“ Voraussetzungslosigkeit der „creatio ex nihilo“ - gleichwohl als dem göttlichen Schöpfungswir-

quidem materiae in quantum dat ei esse actu⁷⁶⁵. Die Verankerung der Seienden im Sein über ihre spezifische Begründungsstruktur hinaus verleiht dem - allein oder doch in erster Linie - daran teilhabenden Prinzip - also der Form - einen ausgeprägteren ontologischen Vorrang⁷⁶⁶. Demgegenüber tritt im Prinzip der Materie in einer gleichfalls wohl systematisch akzentuierteren Bedeutung als bei Aristoteles der darin enthaltene „Seinsmangel“, also der Charakter der „privatio“, hervor, welcher deren Stellenwert eines positiv das spezifische Sein eines Seienden mitverursachenden Prinzips⁷⁶⁷ im selben Maße zurückdrängt⁷⁶⁸.

ken eigentümlich fest, „daß er das existierende Ding als ganzes und nicht nur etwas Innewohnendes, nämlich die Form in der Materie, hervorbringt“. Zur vorrangigen Bezogenheit des „Erschaffenwerden(s)“ auf selbständige Substanzen, also im Bereich „zusammengesetzter“, d.h. kontingenter, Seiender auf die - einzelnen - „für sich bestehenden Wesen“, die nicht nur den „Eigenschaften“, sondern auch den „Formen“ den Stellenwert des „(M)iterschaffen(seins)“ zuweist, vgl. I 45, 4. Zur „Erschaffung des Zusammengesetzten“ nicht „aus schon vorherbestehenden Seinsgründen“, sondern als „zugleich mit allen seinen Gründen ins Dasein hervorgebracht“, s. I 45, 4 ad 2. Solcherart wird freilich nicht der tendenzielle ontologische Vorrang der Form relativiert, sondern deren Verwiesenheit auf ihre jeweilige Materie einschließlich deren letztbegründender Gleichursprünglichkeit in der göttlichen Schöpfung herausgestellt. Zum Ausschluß der Materie vom Stellenwert des „non-ens“ s. etwa De pot. 7, 2 ad 9.

765 In Met. V 2, n. 775.

766 Vgl. Meyer, Thomas, 79.

767 S. dazu Phys. I 9, 192 a 13 - 14. Darin betont Aristoteles: „Denn das beharrende Moment ist Mitursache des Werdenden zusammen mit der Gestaltung, so wie eine Mutter.“ Vgl. auch Met. VIII 1, 1042 a 25 ff.

768 Was den in der Thomasliteratur vielfach betonten seinsmäßigen Vorrang der Form auch bei Aristoteles betrifft, so wird insbes. auf Met. VII 3 verwiesen. Aristoteles setzt sich in diesem Kapitel in diskursiver Weise mit dem Begriff des „Wesens“ auseinander. Danach stehen dafür in der antiken Diskussion entweder die Universalien des „Allgemeinen“ und der „Gattung“, weiters das konkrete „Sosein“ (to ti einai) oder das „Substrat“ (hypokeimenon) zur Wahl. Aristoteles eröffnet die Erörterung mit der Fragestellung, ob einem der beiden Prinzipien (Form und Materie) oder aber dem „aus beiden (Zusammengesetzten)“ vorrangig die Dignität zukomme, als „Zugrundeliegendes“, d.h. als „Subjekt“, angesprochen zu werden, nämlich als „dasjenige, von dem das übrige ausgesagt wird, das selbst aber nicht wieder von einem anderen ausgesagt wird“. (1028 b 36 f.) Zwar bietet sich zunächst die Sicht der Materie „in gewisser Weise“ als hypokeimenon an. Doch sind mit der Frage nach dem „ersten Subjekt“ aber auch erneut die systematischen Anforderungen an den in Diskussion stehenden Wesensbegriff, insbesondere im Lichte von Categ. 5, erreicht. Vgl. auch 1029 a 7 - 9. Da es gerade der Materie trotz ihrer mangelnden Präzifizierbarkeit (Categ. 5) an der begrifflich unabdingbaren „selbständige(n) Abtrennbarkeit und Bestimmtheit“ (1029 a 27 - 28) fehlt, räumt Aristoteles in 1029 a 29 f. ein, daß „die Form und das aus beiden (Zusammengesetzte) mehr Wesen (sei) als die Materie“. Doch handelt es sich hierbei weit weniger als bei dem formelhaft wiedergegebenen thomasischen Grundsatz: „Forma dat esse“ um das Ergebnis einer gleichsam deduktiven Ableitung von prinzipienhaftem Gewicht. Die zitierte Wendung steht vielmehr in einem Diskussionszusammenhang, in dem Aristoteles zunächst den allein wesenskonstitutiven Charakter der „Materie“ zurückweist. Desweiteren erweisen sich die Überlegungen bereits eingangs deutlich sowohl in der Tradition wie auch in der Auseinandersetzung mit dem platonischen Anspruch stehend, daß allein die Idee, also die eidetische Form, das Sein eines Seienden zu begründen vermag. M.E. greift Aristoteles vor allem die platonische Position auf, wenn er - von dieser ausgehend - folgert: „Wenn nun die Form früher und mehr seiend ist als die Materie, so muß sie auch aus demselben Grunde früher sein als das aus beiden (Zusammen-

Das Verständnis der Materie als „privatio“, verbunden mit ihrer fortschreitenden Abstraktion, wird weiters dadurch vorangetrieben, daß sich bei Thomas darin Tendenzen zur Ausbildung eines unspezifischen begrifflichen Gehalts vorfinden⁷⁶⁹. Denn im Gegensatz zur aristotelischen Bewegungslehre ist die Materie nicht bloß auf den Mangel einer je wesenhaften Form bezogen, mit deren aktueller Verwirklichung sich auch der Charakter der „steresis“ jeweils erschöpft.⁷⁷⁰ So bringt der aristotelische Begriff der „steresis“ deutlich, so *Wieland*, „die Assymetrie“⁷⁷¹ in seiner Prinzipienlehre des Werdens zum Ausdruck, welche eben, wie bereits erörtert⁷⁷², keine „konstruktiv vorgehende Theorie“ darstellt, sondern den Formmangel stets erst - in der für Aristoteles charakteristischen zirkulär-reflexiven Perspektive⁷⁷³ - in der Differenz gegenüber dem positiven „Resultat des Werdens“⁷⁷⁴ begreift. Dieser aristotelischen Reflexion vom - spezifischen - Ergebnis her steht es auch entgegen, der Materie, so *Wieland*, eine diesem Prinzip „einwohnende wie immer auch beschaffene ‘Tendenz’ zur Form hin zuzusprechen.“⁷⁷⁵ Indes gehen bei Thomas die Tendenzen zu einer abstrakteren „Verselbständigung“ der Materie Hand in Hand mit dem gerade aufgrund ihres Defizienzcharakters von sich aus auf je seinsmäßig höher qualifizierte Bestimmungen hinausweisenden Stellenwerts der

gesetzte.“ (1029 a 5 - 7) Freilich bekräftigt er das platonische Argument nicht, ohne abschließend - und damit gleichsam als Ertrag der vorangegangenen Diskussion - den Blick wiederum dem „mehr Erkennbaren“ (1029 b 5) zuzuwenden. Dieses - wenngleich es „später und sinnenfällig ist“ (1029 a 31 - 32) - soll jedenfalls als Ausgangspunkt der Reflexion dienen und nicht die schlechthinige Form. Denn, so Aristoteles abschließend: „... und wie es beim Handeln darauf ankommt, von dem für den Einzelnen Guten ausgehend zu bewirken, daß das schlechthin Gute dem Einzelnen gut sei, so ist es auch Aufgabe beim Lernen, von dem für den Einzelnen Erkennbaren ausgehend zu bewirken, daß das der Natur nach Erkennbare für den Einzelnen erkennbar werde. Freilich ist das, was für den Einzelnen erkennbar und erstes ist, oft an sich sehr wenig erkennbar und enthält wenig oder nichts vom Seienden. Aber dennoch muß man versuchen, von dem an sich zwar wenig Erkennbaren, für den Einzelnen aber Erkennbaren das allgemein Erkennbare zu erkennen, indem man ... durch jenes selbst zu diesem übergeht.“ (1029 b 5 - 12) Zu dieser Erörterung im Kontext der Bestimmung des aristotelischen Substanzbegriffs, der eindeutig dem konkreten, auch materiell vermittelten Seienden, dem „tode ti“, den Vorzug gibt, vgl. *Moreau*, Sein, 222 ff. (insbes. 227 ff.). Insofern das „synolon“ (aus Form und Materie) jedoch der Form seine - für den Wesensbegriff konstitutive - Bestimmtheit (vgl. *Met.* VII 3, 1029 a 27 - 30) verdankt, gewinnt es vorrangig durch diese auch seinen Stellenwert als Substanz. Daher wird die Form in der aristotelischen Metaphysik auch als „erste ousia“ gekennzeichnet. *S. Met.* VII 7, 1032 b 1 f.

769 S. jedoch zur Begrenztheit des „Stoff(s)“ durch die Wesensform „ad determinatam speciem“ I 44, 2; zur Kritik an der Annahme einer der Schöpfung vorausliegenden, solcherart ungeformten und diese bedingenden, Materialursache vgl. *Scg* II 16.

770 Vgl. *Wieland*, Physik, 127 - 135.

771 *Wieland*, Physik, 131.

772 Vgl. o., Teil 1, I 3.

773 Vgl. *Wieland*, Physik, 132.

774 *Wieland*, Physik, 131.

775 *Wieland*, Physik, 131.

„privatio“. So findet sich im Gegensatz zur nachdrücklich je spezifischen Konzeption des aristotelischen Prinzips⁷⁷⁶ die „materia prima“⁷⁷⁷ bzw. „potentia pura“⁷⁷⁸ - freilich niemals tatsächlich isoliert vergegenständlicht, sondern stets gleichfalls als Reflexionsprinzip⁷⁷⁹ - bei Thomas gegenüber wechselnden Formen offen⁷⁸⁰. Sie weist stets auch eine im Verhältnis zur aktuellen Verwirklichung eines spezifischen telos überschießende Potentialität auf, die nicht nur zur Partizipation an akzidentiellen Bestimmungen, sondern auch zur Aufnahme jeweils „höherer“ substantieller Formen in der Ordnung des Seins drängt⁷⁸¹. Die für Thomas charakteristische ordoförmige Hierarchisierung aller spezifischen Seienden⁷⁸² zeigt sich demnach bereits als Ausdruck einer entscheidenden Dynamisierung der aristotelischen Formenlehre⁷⁸³, die maßgeblich zur Entzweiung aristotelischer Vernunftstrukturen der Wirklichkeit beiträgt.

In besonderer Weise aber eignet der spezifischen Wesensform des Menschen, seiner „Seele“⁷⁸⁴, ein sogar über die kontingente Vermittlung durch ihre materielle Möglich-

776 Vgl. dazu *Wieland*, Physik, 132. Dieser betont: „Man wird die Prinzipienbegriffe des Werdens nur dann richtig verstehen, wenn man sich an jeder Stelle der Untersuchung wieder klarmacht, daß sie sich an den Aussageformen, in denen wir vom Werden sprechen, orientiert und nicht an dem abstrakten Schema des beharrenden Substrates, an dem verschiedene spezifische, aber jeweils positive Bestimmtheiten einander ablösen. ... Im Gegensatzpaar hypokeimenon - eidos (oder morphe) gibt es auch hinsichtlich der Veränderung und des Werdens immer nur *ein* eidos, nämlich das des gewordenen Resultates.“

777 Scg I 17. Diesem Sprachgebrauch liegt freilich vorrangig die Kontrastierung mit dem „actus purus“ Gottes zugrunde und nicht die systematische Anknüpfung an die vorthomasische Lehre von der „prima materia“. Kritisch dazu auch in I 44, 2.

778 Scg I 17.

779 Zur „prima materia“ als „reine(m) Grenzbegriff“, welcher eben freilich aus dem Erfordernis „eines allgemeinen Substrats für den *substantiellen Wandel* - den *Formwechsel* -“ hervorgehe, vgl. *W. Kluxen*, Thomas von Aquin: Das Seiende und seine Prinzipien, in: *J. Speck* (Hrsg.), Grundprobleme der großen Philosophen, Philosophie des Alterums und des Mittelalters, Göttingen 1983³, 195.

780 Vgl. I 7, 1; In Met. VII 15, n. 1618. Während die Funktion der „Individuation“ eines Seienden ausschließlich bei der - freilich immer auch spezifisch begrenzenden (vgl. I 44, 2) - Materie verortet wird, hält Thomas fest: „... quia omnes formae, sive accidentales, sive substantiales, ... sunt, quantum est de se, *communes multis*.“

781 Vgl. In Met. VII 15, n. 1618.

782 S. dazu ausführlicher u., Teil 2, I 5 ff.

783 Vgl. I 47, 3, wonach sich das „vollkommener(e)“ Geschöpf zum „unvollkommenere(n)“ verhalte wie „Wirklichkeit zu Anlage“ („sicut actus ad potentiam“).

784 Zur Übernahme des - alle Lebewesen umfassenden - aristotelischen Seelenbegriffs als der spezifisch bestimmenden Form eines immer auch „materiell“ fundierten konkret-substantiellen lebendigen Seienden vgl. I 75, 1. Thomas erklärt: „Anima igitur, quae est *primum principium vitae*, non est corpus, sed *corporis actus*.“ Folglich sei die „Seele“ auch nicht mit dem „Menschen“ gleichzusetzen, dieser sei vielmehr aus Seele und Körper, gleich dem Verhältnis von Form und Materie, „zusammengesetzt“. Vgl. I 75, 4; 5. Zum „unkörperlichen“ und „subsistierenden“ Charakter des menschlichen Verstandes („intellectus“) im Gegensatz zur „Seele“ der Tiere (I 75, 3) s. jedoch I 75, 2. Zur thomasischen Adaption der aristotelischen Seelenlehre vgl. auch *W. Metz*, Die Archi-

keit hinausgehender Anspruch der Aktualisierung⁷⁸⁵, dies obwohl ja gerade bei Thomas allererst die Materie die Individuation der bloß artmäßig bestimmten „Geistseele“ des Menschen als seiner Form gewährleistet⁷⁸⁶. Zwar erweist sich die von Aristoteles übernommene Begrifflichkeit von Form und Materie für Thomas so auch als das geeignete Modell einer „unmittelbar(en)“⁷⁸⁷, gleichsam „ungetrennten“⁷⁸⁸ wie „unvermischt(en)“⁷⁸⁹, Vermittlung von kontingentem „Leib“ und „unzerstörbar(er)“ „Seele“⁷⁹⁰, welches eine abstrahierende Isolation beider ebenso verhindert wie eine spiritualistische oder materialistische Funktionalisierung der Wesensbestimmung des Menschen⁷⁹¹. Obwohl die genannten aristotelischen Prinzipien gerade an diesem systematischen Ort deutlich ihre besondere Eignung und Bedeutsamkeit zur Rezeption durch die thomasi-sche Theologie erweisen, werden sie an dieser Stelle auch schon in entscheidender Weise aufgebrochen und überholt. So stellt sich insbesondere die menschliche „Seele“ als jene Form dar, die aufgrund ihres aus dem Horizont biblischer Heils- und Offenbarungsgeschichte hervorgehenden „transzendenten“ Charakters geeignet ist, die je wesenhaft gegliederte und solcherart auch geschlossen in sich verharrende aristotelische Wirklichkeitskonstitution aufzusprengen.

Komplementär zu dieser Entwicklung der „Formenwelt“ befördern die genannten Ansätze zur Auflösung des je spezifischen Begründungszusammenhangs von Form und Materie nicht zuletzt - in Entsprechung zum nunmehr eingeforderten unbedingten Grund allen Seins - auch die zunehmende Gewichtung von Herausforderungen „bloßer“ Kontingenz. Den begrifflichen Zugang dazu verschafft sich Thomas nicht zuletzt auf dem Wege systematischer Wendungen und Umdeutungen im Stellenwert des Prinzips der „Materie“. Dabei wird diesem keineswegs ein Mehr an Seinsdignität zugeordnet, noch

teknik der Summa theologiae des Thomas von Aquin. Zur Gesamtsicht des thomasischen Gedankens, Hamburg 1998, 78 ff.

- 785 Vgl. I 75, 2; 6; I 76, 1; Scg II 68. So hält Thomas in I 76, 1 ausdrücklich fest: „Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde intantum sua virtute *excedit materiam corporalem*, quod habet aliquam operationem et virtutem *in qua nullo modo communicat materia corporalis*, et haec virtus dicitur *intellectus*.“ Vgl. Kluxen, Das Seiende, 196; v. Bormann u. a., Form und Materie, 1005 f.
- 786 Vgl. I 7, 1; In Met. VII 15, n. 1618; Spir. creat. 1, 8; De ente et essentia 2. Vgl. hierzu Roland-Gosselin, a. a. O., 192 ff.
- 787 Scg II 71; vgl. Spir. creat. 1, 3.
- 788 Vgl. Scg II 68.
- 789 Vgl. Scg II 69; vgl. auch Scg II 72; Spir. creat. 1, 4.
- 790 Scg II 79; vgl. I 75, 5.
- 791 Vgl. I 75, 4; 5; vgl. Kluxen, Das Seiende, 196. Zur aristotelisch beeinflussten Einheit der Seele in ihren intellektuellen, sensitiven und vegetativen Funktionen als der einen substantiellen „Form“ des Menschen vgl. I 76, 3; Scg II 58. Vgl. auch v. Bormann u. a., Form und Materie, 1005.

wird es aber andererseits gar einem „empirisch“-faktischen Wirklichkeitsverständnis angenähert.

3. *Entwicklungslinien fortschreitender Differenzierung und begrifflicher Abstraktion in der Aneignung aristotelischer Prinzipien: Zur kategorialen und transzendenten Auffächerung von „Akt“ und „Potenz“, „Form“ und „Materie“*

Solcherart zeigen sich Tendenzen zur Entflechtung und Überschreitung der wesenhaft gebundenen aristotelischen Vernunftwirklichkeit, die im Begriff der selbständigen Substanz ihren auch ontologisch nicht weiter rückführbaren Kern findet. Diese kommen weiters über die skizzierten Ansätze einer Entkoppelung der aristotelischen Vermittlungsweise von „Form“ und „Materie“ hinaus auch in einer dieser gegenüber fortschreitenden kategorialen Aufgliederung und Differenzierung der genannten Prinzipien zum Vorschein, ja desweiteren in deren abstrahierender Anwendung auf die gegenüber der aristotelischen Geltendmachung substantieller Vernünftigkeit völlig neu eingeführte Frageperspektive bzw. Anforderung universalteleologisch-ontologischer Letztbegründung.

So erörtert Aristoteles im Rahmen seiner Prinzipien von Form und Materie - in der Weiterführung und Abwandlung der platonischen Ideenlehre - insbesondere die Konstitution „selbständiger“, d.h. wesenhaft in sich selbst gegründeter, „substantieller“ Seiender⁷⁹². Dies gewinnt seine Plausibilität nicht zuletzt dadurch, daß in der aristotelischen

792 Zur aristotelischen Erörterung des Wesensbegriffs (der *ousia*) vgl. im Rahmen der „Kategorientafel“ der *Metaphysik* *Met.* V 8, 1017 b 10 - 16. Die maßgebliche Charakteristik findet sich in Übernahme der in *Categ.* 5, 2 a, 11 ff. eingeführten Unterscheidung nach der Weise der Prädikation in *Met.* V 8, 1017 b 23 - 26, läßt jedoch bereits zwei begriffliche Deutungsmöglichkeiten offen. Aristoteles erläutert seine Bestimmung des „Wesens“ folgendermaßen: „Es ergibt sich also, daß man das Wesen in zwei Bedeutungen gebraucht: einmal als das letzte Subjekt, das nicht weiter von einem anderen ausgesagt wird, sowie als dasjenige, welches ein *bestimmtes Seiendes* und *abtrennbar* ist; solcherart aber ist eines jeden Dinges Gestalt und Form.“ Zur Verhältnisbestimmung zwischen „erster Substanz“, nämlich ausschließlich eidetisch bestimmter, wesenhafter „Form“, und „zweiter Substanz“, welche sich auf das „getrennt“ einzelne, somit auch materiell vermittelte, wesenhafte Seiende bezieht, vgl. auch *Met.* VII 3, 1028 b 33 - 1029 b 12. Insofern in dieser Abhandlung jedoch die Merkmale der „Bestimmtheit“ wie der „selbständigen Abtrennbarkeit“ in die begriffliche Klärung mitaufgenommen werden, scheidet nicht nur die Materie, sondern auch die - obzwar vorrangig bestimmend wirksame - reine Form aus und überläßt den Stellenwert einer Substanz dem konkret einzelnen „*tode ti*“. Abweichend von dieser Gegenüberstellung - und mit unterschiedlicher Zielrichtung der Abgrenzung kennzeichnet Aristoteles in der „prädikatenlogisch“ gewichteten Kategorienschrift das einzelne - formbestimmte - Seiende als „erste“ Substanz, in Abhebung gegenüber den „Universalien“ Gattung und Art als „zweiter *ousia*“, die zwar in grundlegend anderer Weise von einem Subjekt ausgesagt werden als akzidentielle Bestimmungen, die sich jedoch ebenso gleich diesen in ihrem bloß relationalen Sein von der zugrundeliegenden Substanz unterscheiden. Vgl. dazu *Categ.* 5, 2 a 11 ff. Zur Unterscheidung Wesen - Akzidenz vgl. *Met.* IV 4, 1007 a 21 - 1007 b 18. Zum Wesensbegriff vgl. S. Mansion, *Die erste Theorie der Substanz: die Substanz nach Aristoteles* (1964), in: Hager, *Metaphysik*, 114 ff.; Moreau, *Sein*, 222 ff.

Konzeption von Form und Materie maßgeblich eine kritische Stellungnahme zur platonischen Ideenlehre, in deren Umformung aber auch Rezeption, enthalten ist. Zwar weist auch Aristoteles den die kontingente Wirklichkeit „überholenden“ und der Uneigentlichkeit preisgebenden Charakter der Ideen in ihrer ausschließlich „intelligiblen Relationalität“ wie insbesondere den damit verbundenen universellen Anspruch der Idee des Guten zurück. Doch bleibt sein Konzept gleichfalls vorrangig demselben Anliegen gewidmet, nämlich dem Anspruch einer jeweils spezifischen, wesenhaften Fundierung aller Seienden. Insofern heben sich beide, aristotelische Ursachenlehre wie platonische Ideenmetaphysik, gleichermaßen in der Reflexion auf den „Begriff“ eines Seienden von der eleatischen Tradition beharrender Immanenz des „einen“ umfassenden Seienden ab. Diese hält bekanntlich nachdrücklich an der Unmöglichkeit des „Werdens“ von Seiendem fest, da kein Seiendes aus dem Nichtseienden, daher auch aus keinem Seienden von anderer Natur - und damit im Hinblick auf das eigene Sein aus der „Nicht-Wesenhaftigkeit“ - entstehen könne⁷⁹³. Im Rahmen der „universellen Substantialität“ des „einen“ anfangslosen „Seienden“ ist folglich auch die Differenzierung ihrem wesensmäßigen Sein nach unterschiedener, eben spezifischer, Seiender ausgeschlossen. Die Konzeption von „Form“ und „Materie“ steht solcherart bei Aristoteles im Horizont eines spezifisch antiken Diskussionszusammenhangs und hat - dies zunächst im Kontext seiner Theorie der „Bewegung“⁷⁹⁴ - mit der platonischen Ideenlehre das Ziel einer Vermittlung von kontingenter „Bewegung“ mit dem - je spezifischen - „Begriff“ eines Seienden gemeinsam. Da also das durch die speziell antike Herausforderung der „Anfangslosigkeit“ aller Wirklichkeit gekennzeichnete Problem der Begründung eines Seienden gemäß seinem je eigenen Vernunftprinzip - eben nach Maßgabe seines spezifischen telos - im Zentrum der aristotelischen und platonischen Konzeptionen steht, findet sich das Vermittlungsmodell von Form und Materie bei Aristoteles auch auf die Konstituierung selbständiger Wesen, substantieller Seiender, beschränkt⁷⁹⁵, die „das letzte Subjekt“ darstellen, „das nicht weiter von einem anderen ausgesagt wird“⁷⁹⁶. Es gilt weiters näherhin nur für jene unter den Seienden, die ihr „Sein“ in sich selbst haben⁷⁹⁷, die „sich bewegen oder be-

793 Vgl. *Parmenides*, Vom Wesen des Seienden, Die Fragmente, griechisch und deutsch, hrsg., übersetzt u. erläutert v. U. Hölscher, Frankfurt/Main 1986, Fragment 6 (S. 17 f.), insbes. Fragment 8. Vgl. die Stellungnahme des Aristoteles in *Phys.* I 8, 191 a 23 - I 9, 192 a 12. S. dazu bereits o., Teil 1, I 3.

794 Vgl. insbes. *Phys.* I 7, 189 b 30 - I 9, 192 a 34; s.o., Teil 1, I 3.

795 Zum Prinzipiencharakter von Form und Materie für „bewegt(e) Substanzen“ vgl. v. Bormann u. a., *Form und Materie*, 980 ff.

796 *Met.* V 8, 1017 b 24 - 25.

797 Zur Anforderung der „selbständige(n) Abtrennbarkeit“ vgl. *Met.* VII 3, 1029 a 28.

wegt werden“⁷⁹⁸ können und überdies aufgrund ihres Charakters des „syntheton“ veränderlich sind“⁷⁹⁹.

Der systematische Ort, an dem die genannten Prinzipien von Aristoteles in die Diskussion eingeführt werden, macht im besonderen deren gegenüber ihrer scholastischen Heranziehung konkreteren und in ihrem Anwendungsbereich auf „selbständige“ Wesen beschränkten Stellenwert deutlich. Die „archai“, „hypokeymenon“, „steresis“ und „morphe“ gelten zunächst der systematischen Lösung des Problems der „Bewegung“, welches gerade die Reflexion auf die Begründung selbständiger Seiender unter dem Gesichtspunkt ihres kontingenten „Werdens“ zum Gegenstand hat⁸⁰⁰. So bezeichnet auch der Begriff der „morphe“ im eigentlichen Sinn nur die substantielle Form und deckt sich weitgehend mit dem der „ousia“.

Im Gegensatz zu der bei Aristoteles im wesentlichen auf ihren zentralen systematischen Stellenwert eingeschränkten Lehre von Form und Materie unterliegen die genannten Prinzipien bei Thomas als solche einer weiteren Aufgliederung und Differenzierung, die sie in den Aufbau eines vergleichsweise abstrakteren Ordnungszusammenhangs allen Seins einbinden. So erfährt die von Aristoteles übernommene Begründungsstruktur aller „zusammengesetzten“, d.h. aller veränderlichen, eben auch durch die „Materie“ bestimmten, Seienden⁸⁰¹ eine weitere Auffächerung gemäß der kategorialen Gliederung der Wirklichkeit. Sie bezieht sich daher bei Thomas nicht nur auf den Aufbau eines „substantiellen“, sondern auch auf den eines „akzidentiellen“ Seienden⁸⁰². Form und Materie müssen daher - mit Berufung auf die aristotelische Kategorientafel - näherhin in Form „forma“ bzw. „materia substantialis“ und „forma“ sowie „materia accidentalis“ unterschieden werden⁸⁰³. Zwar weist Thomas, nicht zuletzt in seiner Kritik an Avicenna und damit Averroes folgend, die Möglichkeit mehrerer - substantieller - Formen im Aufbau eines Seienden zurück⁸⁰⁴. Doch ist etwa mit der Aktualisierung eines substantiellen Wesens als solchen noch nicht dessen gesamte Potentialität, nämlich hin-

798 Hinsichtlich der natürlichen Seienden vgl. etwa Met. VI 1, 1025 b 27.

799 Vgl. Phys. I 7, 190 b 10 ff.; vgl. v. Bormann u. a., Form und Materie, 980.

800 Vgl. Phys. I 7, 191 a 8 - 14; vgl. auch insbes. Phys. I 9; vgl. v. Bormann u. a., Form und Materie, 979 f.

801 Vgl. Kluxen, Das Seiende, 195 ff.

802 Zum thomasischen Verständnis der Akzidentien vgl. etwa In Met. XII 1, n. 2419; zu ihrer Bezogenheit auf die Substanzen s. In Met. VII 1, n. 1258; vgl. dazu Elders, Metaphysik, 205 ff.; Oeing-Hanhoff, Ens et unum, 91 ff.

803 Vgl. De ente et essentia 6; De princ. nat. 3ff.; I 77, 6; Scg II 56.

804 Vgl. De ente et essentia 2; Scg IV 81; In Met. I 12, n. 188; Kluxen, Das Seiende, 196; Manser, a. a. O., 116 ff.; vgl. auch v. Bormann u. a., Form und Materie, 1000.

sichtlich seiner akzidentiellen Bestimmungen, erschöpft⁸⁰⁵. Dies gilt auch, was dessen „notwendige“ bzw. „wesenseigene Akzidentien“ („*accidentia propria*“) betrifft⁸⁰⁶. Der „*prima materia*“⁸⁰⁷ als dem potentiellen Prinzip im wesensgemäßen Aufbau des Seienden als solchen entspricht die „*forma substantialis*“⁸⁰⁸ als „*actus primus*“⁸⁰⁹. Von dieser Entfaltung der je spezifischen substantiellen Form, welche für jedes Wesen in je artgemäßer Weise eine einzige darstellt und mit welcher die Konstitution eines Seienden als solchen erreicht ist, sind verschiedene akzidentielle Formen⁸¹⁰ zu unterscheiden. Diese setzen jeweils als „*actus secundus*“⁸¹¹ die - durch den *actus primus* bereits abgeschlossene - Formation eines per se seienden „Subjekts“ als „akzidentielle Potenz“ („*potentia ad esse accidentale*“) voraus⁸¹².

Auf dem Wege dieser Differenzierung zwischen der jeweils für die Aktualisierung eines spezifischen Seienden einzig maßgeblichen substantiellen Form einerseits und weiteren akzidentiellen Bestimmungen andererseits wird weiters nicht zuletzt die Entfaltung eines Wesens - als die Aktuierung seiner „passiven Potenz“ - auch deutlicher als bei Aristoteles von dessen tätigem Selbstvollzug abgehoben⁸¹³. Demgegenüber stellte bei Aristoteles der Begriff der „*energeia*“, etwa die spezifische „Praxis“ jedes Lebewesens⁸¹⁴, und in besonderer Weise die durch praktische Vernunft geleitete „politische“ Praxis des Bürgers, immer auch die eigentliche Weise der Vermittlung seiner Vernunftgestalt dar⁸¹⁵. Deutlich unterschieden davon begreift Thomas die Existenz und Teilhabe

805 Vgl. *De ente et essentia* 6; *De anim.* 1, 12 ad 16; *De princ. nat.* 2; *Scg* II 56. Zur erforderlichen Perfektionierung eines Seienden durch seine Akzidentien über seine bloße Substanz hinaus vgl. *Scg* III 74; vgl. Kluxen, *Das Seiende*, 196; *Oeing-Hanhoff*, *Ens et unum*, 106.

806 Vgl. etwa *De princ. nat.* 6; *I* 77, 6; *Sent.* I, 26; vgl. *Oeing-Hanhoff*, *Ens et unum*, 93.

807 Vgl. *De princ. nat.* 2.

808 *De princ. nat.* 3.

809 *I* 105, 5.

810 Vgl. *De princ. nat.* 3.

811 *I* 105, 5; vgl. Kluxen, *Das Seiende*, 196.

812 Vgl. *De princ. nat.* 2. Thomas führt aus: „... quod autem est in potentia ad esse accidentale, dicitur subjectum.“ Vgl. *De pot.* 7, 4.

813 Vgl. - in Bezug auf die „Engel“, aber mit Relevanz für alle „Geschöpfe“ - *I* 54, 1; *Elders*, *Metaphysik*, 208 ff.; Kluxen, *Das Seiende*, 194 ff.

814 Zum aristotelischen Praxisbegriff „als Lebendigkeit“ „zwischen Tätigkeit und Befindlichkeit“ vgl. *Gadamer*, *Hermeneutik*, 327.

815 Zur Deutung der „*energeia*“ als „wirkliche Tätigkeit“, unter der man „versteh(e) .., daß die Sache existiere, nicht in dem Sinne, wie man sagt, sie sei der Möglichkeit nach“, vgl. *Met.* IX 6, 1048 a 30 - 32. S. weiters *Met.* IX 8, 1050 b 1 f., wonach „das Wesen und die Form wirklich Tätigkeit ist.“ Zum - differenzierten - Verständnis dieses „tätigen“ substantiellen Seins, der „Wirklichkeit“ also, als „Bewegung“ vgl. *Met.* XI 9, 1065 b 14 - 1066 a 34. Zur näheren Unterscheidung zwischen „*energeia*“ („wirklicher Tätigkeit“) und „*kinesis*“ („Bewegung“) s. jedoch *Met.* IX 6, 1048 a 25 - 1048 b 35. Zur bei Aristoteles offenbleibenden Doppeldeutigkeit der „*energeia*“ bzw.

eines endlichen Seienden am Sein der - sekundären - Aktuierung damit verbundener „Vermögen“ vorgelagert⁸¹⁶. Darin kommen freilich auch Aspekte einer geschichtlichen Einbindung und Auflösung des aristotelischen Wesensbegriffs zum Vorschein, indem, so *Oeing-Hanhoff*, in der „Darstellung der Selbstentfaltung des realen Wesens zur manifold qualitativ bestimmten Substanz“⁸¹⁷ diese nicht als „ein einmaliger Vorgang, sondern (als) ein beständiger Selbstvollzug des realen Wesens“ begriffen wird. Insbesondere eignet dem Menschen in seiner „natura rationalis“⁸¹⁸ als einem endlichen „Geistwesen“ eine über die Erreichung seiner spezifischen Existenz hinausweisende „aktive“ Potentialität in „Verstand“ und „Wille“, die freilich als Potenzen akzidentiel-ler Natur begriffen werden⁸¹⁹. „Sein“ und „Tun“ treten solcherart als „actus primus“ und „actus secundus“⁸²⁰ auseinander⁸²¹ und sind nur in Gott als „actus purus“ reiner Wirklichkeit ununterscheidbar verbunden⁸²². Dieser, „welche(r) reine Wirklichkeit ist, kann nicht Träger irgendwelcher Eigenschaft sein“⁸²³, da in ihm keine Form denkbar ist, die nicht von seinem Sein umfaßt ist⁸²⁴. In markantem Gegensatz zu Aristoteles kann

„entelechia“ als „prozeßhaftes“ Geschehen, also als „Bewegung“, oder aber als deren „vollendetes“ Ergebnis, die sich m.E. nicht in eine Richtung auflösen läßt, sondern in einer für Aristoteles charakteristischen Zirkularität zwischen spezifischer „vollendeter“ Vernunftgestalt und wesenseigener Tätigkeit verbleibt, vgl. *Met.* XI 9, 1065 b 34 - 1066 a 34. S. dazu auch *A. Graeser*, *Die Philosophie der Antike 2. Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles, W. Rödel* (Hrsg.), *Geschichte der Philosophie*, Bd. II, München 1993², 232 ff. (insbes. 234 f.), der der Deutung der „energeia“ als „perfekte Zuständigkeit“ als „Resultat eines Prozesses“ den Vorzug gibt, demgegenüber die Bewegung als „Mittel zum Zweck“ zurücktritt. Zur - aus dessen modifizierter Perspektive freilich erwartungsgemäßen Kritik des Thomas am unmittelbaren „Bewegungs“-Sinn der Aktualisierung, indem der „motus“ selbst als „exitus de potentia in actum“ verstanden werde, vgl. *In Phys.* III 2, n. 284 ff.; s. weiters die diesbezügliche Auseinandersetzung des Thomas in I 54, 1; 2.

816 Zur Unterscheidung intelligibler und praktischer Vermögen gegenüber dem Wesen eines Geschöpfes - erläutert im Ausgang vom „Erkenntnisvermögen“ der Engel - vgl. I 54, 1 - 3; 55, 1. Vgl. *D. Schlüter*, Artikel „Akt/Potenz“ in: *Ritter/Gründer*, *Historisches Wörterbuch*, Bd. 1, Darmstadt 1971, 140 f.

817 *Oeing-Hanhoff*, *Ens et unum*, 106.

818 Vgl. etwa I 58, 3.

819 Vgl. *De anim.* 1, 12 ad 16; I 54, 3 ad 2; *De pot.* 7, 4; s. auch I 77, 2 - 8; vgl. *Schlüter*, *Akt/Potenz*, 141.

820 I 105, 5.

821 Vgl. I 54, 1; 2.

822 Vgl. I 3, 4; I 54, 1.

823 I 54, 3 ad 2.

824 Vgl. *De pot.* 7, 4. Thomas betont: „In Deo autem nulla est differentia habentis et habitus, vel participantis et participati; immo ipse est et sua natura et suum esse; et ideo nihil alienum vel accidentale potest ei inesse.“ Vgl. auch *Scg* I, 23: „Ergo nihil habet quod non sit de sua substantia.“ Vgl. auch *De anim.* 1, 12 ad 16.

das Wesen jeder endlichen Kreatur niemals als eine „Tätigkeit“ begriffen werden⁸²⁵. Diese wird vielmehr als Aktuierung akzidentieller Potenzen von der wesensgemäßen Teilhabe eines Seienden am Sein systematisch getrennt.

An diese also auch für das Verständnis menschlicher Praxis folgenreiche weitere Differenzierung der durch die Prinzipien von Form und Materie gewonnenen Vermittlungsstruktur kontingenter Wirklichkeit in der Unterscheidung von substantiellem und akzidentiellem „Akt“ - die in der Folge wohl auch für die ethische und politische Begriffsbildung besondere Bedeutsamkeit besitzt - schließt eine weitere systematische Aufgliederung aristotelischer Begrifflichkeit an und führt noch deutlich darüber hinaus. Denn es tut sich noch eine andere, über das Begründungsvermögen von Form und Materie hinausweisende Differenz in der Frage nach der ontologischen Fundierung endlicher Wirklichkeit auf, die die diesbezügliche aristotelische Aufgabenstellung überschreitet und von ihrem Horizont her aufsprengt. Das Auftreten einer gegenüber der antiken Reflexion gänzlich neuen Fragestellung erzeugt freilich eine Spannung dazu, daß sich Thomas zu ihrer Lösung weiterhin der Hilfe zuhandener aristotelischer Begrifflichkeit - freilich in teilweise transformierter Form - bedient. So wird etwa das Verhältnis von „Akt“ und „Potenz“ auch von seiner bei Aristoteles durchgehaltenen inhaltlichen Bindung an die Konstituierung eines substantiellen Seienden durch *Form* und *Materie* gelöst. Denn die in der - nunmehr bereits kategorial differenzierten - Verwiesenheit von jeweiliger Möglichkeit und Wirklichkeit gewonnene Vernunftstruktur endlicher Seiender soll in der Scholastik auch als Lösungsmodell für die neu aufgebrochene Frage nach den metaphysisch „letzten“ Gründen des - aus dem „Nichts“ ins „Sein“ getretenen - Seins eines Seienden überhaupt herangezogen werden⁸²⁶.

825 Vgl. insbes. I 54, 1: „Sed contra, plus differt actio rei a substantia ejus, quam ipsum esse ejus. Sed nullius creati esse est ejus substantia. Hoc enim solius Dei proprium est, ut ex superioribus patet. Ergo neque angeli, neque alterius creaturae actio est ejus substantia. (Andererseits unterscheidet sich die Tätigkeit eines Dinges mehr von seinem Wesen als dessen Sein selbst. Aber keines geschaffenen Dinges Sein ist sein Wesen, denn das ist bloß Gott eigen. Also ist weder des Engels noch sonst eines anderen Geschöpfes Tätigkeit sein Wesen.)

Respondeo dicendum quod impossibile est quod actio angeli vel cuiuscumque alterius creaturae sit ejus substantia. Actio enim est proprie actualitas virtutis; sicut esse est actualitas substantiae, vel essentiae. Impossibile est autem quod aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas; quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse et suum agere. (Antwort: Es ist unmöglich, daß die Tätigkeit des Engels oder irgendeines anderen Geschöpfes sein Wesen sei. Denn die Tätigkeit ist im eigentlichen Sinne die Vollzugswirklichkeit der Kraft, wie das Sein die Vollzugswirklichkeit des Wesens oder der Wesenheit ist. Es ist aber unmöglich, daß etwas, das nicht reine Wirklichkeit ist, sondern etwas von Anlage beigemischt hat, seine eigene Vollzugswirklichkeit sei, denn die Vollzugswirklichkeit widerstreitet der Angelegenheit. Gott allein aber ist reine Wirklichkeit. Also ist in Gott allein Sein Wesen Sein eigenes Sein und Wirken.“

826 Zu deren weiterer - freilich mit der Aufgliederung der Prinzipienstruktur am einzelnen Seienden korrelierten - Einlösung in der hierarchischen Stufung und relationalen Bezogenheit verschiedener Wesen untereinander im Zeichen des „ordo universi“ vgl. u., Teil 2, I 6 - 9, insbes. 7.

Dabei wird die aristotelische Ursachenlehre von Form und Materie jedoch ihres Charakters einer gerade nicht transzendierbaren gewissermaßen „substanzimmanenten“⁸²⁷ Begründungsstruktur des einzelnen wesenhaften Seienden weitgehend entledigt. Waren die Begriffe von Akt und Potenz den genannten Prinzipien unmittelbar zugeordnet und erläuterten gleichsam deren fundierende „Wirkungsweise“⁸²⁸ als Konstituenten eines jeder Substanz immanenten, in sich gegründeten Vermittlungsprozesses der „Bewegung“ eines Seienden zu sich selbst als seinem „telos“, so werden sie nunmehr gleichfalls von ihrem ursprünglichen „Tätigkeitssinn“⁸²⁹ abgelöst. Demnach sollte diese teleologische Konzeption des Aristoteles ausschließlich und gezielt die spezifische, keinesfalls überschreitbare Fundierung jedes einzelnen Seienden sicherstellen, um so, bezogen auf die antike Diskussion, insbesondere der Mediatisierung bzw. Funktionalisierung kontingenter Vernunftwirklichkeit gegenüber einem die spezifische Wesenhaftigkeit einebnenden gleichsam „universellen“ Prinzip entgegenzuwirken. Im Gegensatz dazu wird nunmehr die Begrifflichkeit von Akt und Potenz ihres ursprünglichen Charakters tätiger Bewegung entleert und in ein deutlicher „ontologisch“ und abstrakter konzipiertes System umfassender Teilhabebeziehungen integriert. Ja im Rahmen dieses Modells wird desweiteren selbst die auf den engeren Anwendungsbereich der kategorialen Bestimmung - sei es substantieller, sei es akzidentieller - Seiender eingeschränkte wechselseitige Bezogenheit der Ursächlichkeit von Form und Materie im Zeichen der Partizipation der Materie an der Form gedeutet⁸³⁰.

Diese weiterführende thomatische Auswertung der genannten Prinzipien - die freilich auch eine inhaltliche Verdünnung aristotelischer Begrifflichkeit mit sich führt und im selben Maße im Modell der „Partizipation“ neuplatonische Anleihen⁸³¹ vergegenwärtigt - stellt eine Reaktion auf die in der christlichen Lehre von Schöpfung und Eschaton im Ansatz aufgebrochene Dimension der Geschichtlichkeit und die dadurch

827 Vgl. zur eingeschränkten ontologischen Transzendierbarkeit der einzelnen Substanz - etwa bloß im Rahmen der biologischen Fortzeugung der Art - *Moreau*, *Sein*, 229 f.

828 Vgl. *É. Gilson*, *L'être et l'essence*, Paris 1962², 52. Dieser erläutert den „Tätigkeitscharakter“ des aristotelischen Substanzbegriffs folgendermaßen: „Le signe le plus frappant et le plus immédiat de la présence d'une substance est celle des opérations qu'elle accomplit et des changements dont elle est cause. On nomme précisément «nature» toute substance considérée comme principe d'un changement de type quelconque.“ Vgl. auch *Gräser*, a. a. O., 232 ff., der eine Einschränkung des aristotelischen Begriffs der „Substantialität“ auf eine bloße „Orientierungshilfe bei der Parzellierung dessen, was ist“ (235), distanziert.

829 Vgl. *Schlüter*, *Akt/Potenz*, 134.

830 Vgl. etwa I 3, 2; In *De causis* 4; vgl. dazu auch v. *Bormann* u. a., *Form und Materie*, 1001.

831 Zu neuplatonischen Einflüssen bzw. Vorbildern hinsichtlich der Partizipationslehre des Thomas sowie zu den in seiner Rezeption stattfindenden Transformationen s. ausführlicher *R. A. te Velde*, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden - New York - Köln 1995, 8 ff., 257 ff.

allererst herausgeforderte radikalisierte ontologische Begründungsperspektive dar. Bilden doch das „Sein“ des Seienden, welches niemals seinen Ursprung im „Nichts“ nehmen kann⁸³², und die nicht hintergehbare Anfangslosigkeit antiker Vernunftstrukturen der Wirklichkeit, wie sie insbesondere in der eleatischen Philosophie in exemplarischer - wenngleich abstrakter - Weise zum Ausdruck kommen, eine unbefragte Voraussetzung selbst noch der aristotelischen Wesenslehre. Nunmehr jedoch beansprucht die Begründung des einzelnen Seienden - über seine spezifisch gefaßten Prinzipien, insbesondere auch über den Anspruch seiner wesensgemäßen eidetischen Form hinaus - auch die Verankerung in der Fülle des „Seins“, welches alle artmäßig bestimmten „Naturen“ ungeschieden umfaßt⁸³³. Das Verhältnis von Akt und Potenz erweist hierin - in deutlicher Unterscheidung zur entelechialen Teleologie des Aristoteles - seinen Charakter eines Verhältnisses der Teilhabe⁸³⁴. So konstituiere das Sein als „Akt“ das jeweilige Seiende, indem dessen spezifische Form als Potenz am Sein partizipiert⁸³⁵.

In der darin zum Ausdruck kommenden fortschreitenden Abstraktion der begründenden Vernunftprinzipien kontingenter Wirklichkeit - nicht zuletzt auf dem Wege ihrer kategorialen wie „transzendentalen“ Differenzierung und Stufung - zeigt sich ein markanter Ansatz, den antik-aristotelischen Vermittlungszusammenhang von Vernunft und Wirklichkeit, von spezifischem „Sein“ und spezifischer „energeia“ aufzulösen. Aus diesem zentralen Anliegen entelechialer Teleologie geht freilich nicht zuletzt auch das aristotelische Verständnis von „Praxis“ bzw. „vernünftigem Streben“ hervor. Dieses ermöglicht es ja, einerseits das dem Menschen eigentümliche Wesen „als Mensch“ - gegenüber allen ausschließlich „von Natur aus Seienden“ - abzuheben und als Grundlage für die Ausgrenzung einer in sich begründeten praktischen Philosophie heranzuziehen, wie ebenso andererseits eine für alle Lebewesen geltende analoge, „praktische“ Vermittlungsstruktur als Betätigung und aktive Entfaltung ihrer natürlichen Anlagen zur Verfügung zu stellen⁸³⁶. Es erweist sich daher auch für die „praktische“ und „politische“ Philosophie der Scholastik als bedeutsam, daß gewissermaßen im Gegenzug zum aufgebrochenen Anspruch der „Transzendenz“ der menschlichen Person als Funktion der Überschreitung des aristotelischen Wesensbegriffs einerseits und auf dem Wege

832 Dieser Voraussetzung trägt auch der Prinzipiencharakter der aristotelischen „hyle“ Rechnung. Vgl. insbes. Phys. I 9, 192 a 13 ff.

833 Vgl. Scg I 28; zur „erste(n) wahre(n) Ursache der Unterschiedenheit der Dinge“ in der das „Gutsein“ spezifischer Wesensformen überschreitenden Vollkommenheit Gottes vgl. Scg II 45.

834 Vgl. *Oeing-Hanhoff*, *Ens et unum*, 24 ff. Zum Spannungsverhältnis zwischen - neuplatonisch inspirierter - Partizipationslehre und aristotelischer Substantialität s. *te Velde*, a. a. O., 15 ff.

835 Vgl. etwa I 3, 4; I 4, 2 ad 3; De pot 7, 4 ad 9; vgl. *Oeing-Hanhoff*, *Ens et unum*, 29; 36 ff; vgl. auch *Elders*, *Metaphysik*, 133 ff; *Gilson*, *L'être*, 52 ff; 74 ff; *Meyer*, *Thomas*, 102 ff.

836 Vgl. o., Teil 1, II 2, 3.

der Differenzierung eines ordoförmigen Seinszusammenhangs andererseits in der aristotelischen Ethik hervorgetretene Strukturelemente menschlicher Praxis und Aspekte freiheitlicher „Selbstbestimmung“ verstellt werden. Dies zeichnet sich bereits in der Preisgabe der aristotelischen Ineinsetzung von menschlicher „Natur“ und ihr wesensgemäßer Vernunfttätigkeit ab, welche der immanenten Substantialität jedes Wesens und der durch die Aktualität seiner spezifischen Form unüberbietbaren Konstituierung eines Seienden verpflichtet war. Denn gerade in der Freisetzung des Anspruchs auf unbedingte Anerkennung der menschlichen Person ist auch die Tendenz zur Ablösung des dem Menschen als Geschöpf Gottes zukommenden „Seins“ und „Wesens“ von jener aus aristotelischer Sicht unabdingbaren Verschränktheit praktisch-politischer Reflexion mit der sittlichen Praxis der Menschen selbst und insbesondere von der Verwiesenheit auf deren konkretes Gelingen mitumfaßt. Diese Tendenz zum Abrücken vom Modell eines für das Selbstsein des Menschen allererst konstitutiven praktischen Selbstvollzugs mag dazu angetan sein, in der Folge auch eine institutionell nivellierende Wirkung auf den Stand politischer Reflexion auszuüben. Dies kündigt sich ungeachtet dessen an, daß auch mit dem der Betätigung bloß akzidentieller Vermögen vorgeordneten „actus primus“ bzw. der Entfaltung des „esse primum“ niemals die bloße „faktische“ Existenz angesprochen ist, sondern weiterhin stets die wesensgemäße Vernunftgestalt eines Seienden⁸³⁷. Ebenso muß auch der systematische Zusammenhang betont werden, der zwischen dem nunmehr als „transzendent“ begriffenen Charakter der menschlichen Person und dem durch die „absolute“ Subjektivität Gottes erschlossenen, wesentlich „kommunikativ“ strukturierten Raum einer fortschreitenden (Heils)geschichte besteht. Dabei muß wohl auch die anthropologische Relevanz von - sich über die Entfaltung des Gottesbegriffs in exemplarischer Weise den Durchbruch verschaffenden - Aspekten freiheitlicher „Personalität“ mitbedacht werden⁸³⁸, die trotz der darin eingeforderten Perspektive der Überbietung und Überschreitung kreatürlicher Vernunft mindestens in der hermeneutischen *und theologischen* Bindung an einen menschlich-geschichtlichen Verstehenshorizont festgehalten werden. Diese systematischen Zugänge zur schöpferischen Macht und „Weisheit“ Gottes vergegenwärtigen wohl noch in ihrem Transzendenzcharakter begriffliche Analogien zum menschlichen Freiheitsverständnis und erweisen sich damit als geeignet, den jeweils aktuellen Reflexionsstand metaphysischer und praktischer Überlegungen zum Vorschein zu bringen.

837 Vgl. *Oeing-Hanhoff*, *Ens et unum*, 29 ff; *Gilson*, *L'être*, 92 ff. Dieser hebt den weithin aristotelisch geprägten Charakter der thomasischen Wesenslehre hervor und weist vor allem entschieden jedes Auseinanderfallen von „*existentia*“ und „*essentia*“ zurück.

838 S. dazu auch u., Teil 2, I 10.

Desweiteren sucht die thomatische Konzeption ihrerseits durch den Rekurs auf einen „actus primus“ einem gewissermaßen von Aristoteles offengelassenen Rückgang auf begründende „(Vernunft-)Tätigkeit“ bzw. aktualisierende „energeia“ gerecht zu werden. Denn die genannte thomatische Differenzierung vermag ihrerseits das Ungenügen des aristotelischen Begründungsmodells aufzudecken, welches das „Sein“ des Seienden als Ausgangsbasis seiner begrifflichen Fundierung immer schon voraussetzen müsse und - darin gleichsam innestehend - sich auf die Reflexion seiner sein Wesen allererst freilegenden charakteristischen Betätigungen und Wirkungsweisen beschränke. Die aristotelische Reflexion auf die spezifische Aktualität eines Wesens setzt gewissermaßen erst einen systematischen Schritt später als jene des Thomas ein⁸³⁹. Es entspräche daher der genuin aristotelischen Diskussionsweise, so *Gilson*, die Frage nach dem konstitutiven Grund eines Wesens in die Frage umzuformulieren, an welchen Merkmalen man die Anwesenheit einer Substanz erkenne⁸⁴⁰. An das aristotelische Modell schöpferischen Hervorbringens anknüpfend, stellt Thomas nunmehr die Frage - die den Rahmen aristotelischer Reflexion auf das spezifische telos eines Seienden aufsprengt - nach jener „energeia“, die das Sein des wesenhaften Seienden als solches begründet und damit aller Betätigung spezifischer Vermögen vorausgeht⁸⁴¹.

4. Zur Rückführung von Teleologie auf Subjektivität

Mit diesem systematischen Rückgang in der Frage nach dem aktuellen Selbstsein eines substantiellen Seienden verbindet sich wohl auch ein gewandelter Stellenwert des aristotelischen „Prinzips“ seines wesenhaften Ziels. In deutlicher Wendung aristotelischer Zweckursächlichkeit kann nunmehr alle vernünftige Teleologie folgerichtig nur mehr im systematischen Kontext erkennender und bewußt stellungnehmender, ja Na-

839 Vgl. dazu insbes. auch die Ausführungen des Aristoteles zur Unvergänglichkeit der „Begriffe“, die „ohne Entstehen und Vergehen“ seien, wie insbes. zum theoretisch nicht ableitbaren Charakter des einzelnen substantiell Seienden in *Met.* VII 15, 1039 b 20 - 1040 a 7. Aristoteles hebt den kontingenten und gleichsam „ereignishaften“ Charakter der „Einzeldinge“ prägnant hervor: „Darum gibt es auch von den einzelnen sinnlichen Wesen keine Wesensdefinition und keinen Beweis, weil sie Stoff enthalten, dessen Wesen darin besteht, daß er sein oder auch nicht sein kann. ... Wenn nun der Beweis auf das Notwendige geht, und die Wesensdefinition der Wissenschaft angehört, ... so kann es offenbar von dem Sinnlichen keine Wesensdefinition und keinen Beweis geben.“ (1039 b 27 - 1040 a 2)

840 Vgl. *Gilson*, *L'êre*, 52.

841 Vgl. dazu insbes. *Gilson*, *L'êre*, 53. Dieser erläutert: „Mais le pouvoir d'agir et d'opérer qui précède leur présence n'est encore que l'indice extérieur de leur nature. Les substances ne déploient ainsi leurs énergies, que parce que chacune est elle-même une énergie; elles n'exercent ces diverses activités que parce que chacune d'elles est d'abord un acte. Tel est donc le fond de la réalité proprement dite: l'être est l'acte même en vertu duquel chaque substance est ce qu'elle est, et subsiste à part comme une réalité qui se suffit.“

turteleologie immer schon überschreitender „Subjektivität“ zur Geltung gebracht werden⁸⁴². Demnach setzt die *selbsttätige* Entfaltung des eigenen telos nunmehr das Vermögen seiner vernünftigen und dem Vollzug des handelnden Strebens gleichsam vorgelagerten Erkenntnis⁸⁴³ voraus und bleibt folglich im Gegensatz zur aristotelischen „Naturbewegung“ den „geistig begabten Geschöpfen“, also unter den endlichen Kreaturen allein dem Menschen, vorbehalten⁸⁴⁴. Die damit einerseits gewonnene Perspektive der Bezogenheit der teleologischen Ausrichtung menschlichen Handelns auf die Fähigkeit zur bewußten Stellungnahme bzw. zur reflektierenden Erkenntnis bezüglich vernünftiger Zwecke enthält andererseits jedoch auch die Tendenz, diese aus ihrer unmittelbar aristotelisch-“entelechialen“ Praxisvermitteltheit zu lösen. Praktische Zielorientierung wird solcherart nicht mehr im aktualisierenden Vollzug menschlichen Strebens selbst gefunden bzw. setzt nicht erst die entwickelte Vernunftgestalt des menschlichen Wesens voraus. Demgemäß zeichnet sich auch bereits der Ansatz einer Entzweiung im ursprünglichen Verständnis teleologisch gerichteten, vernünftigen Strebens ab, indem das begründende telos des Menschen sein Handeln künftig immer auch transzendiert und diesem in begrifflich differenzierterer Weise vorausliegt⁸⁴⁵.

Da aber von nun ab jedes telos im selben Maße auf ein erkennendes Bewußtsein verwiesen wird, welches dieses „antizipiert“⁸⁴⁶, wird dadurch vor allem das Verständnis in sich gründender, „reine(r) ... Naturteleologie“⁸⁴⁷ aufgebrochen. Die Teleologie der übrigen natürlichen Seienden kann nun - mangels eines ihnen zugehörigen vernünftigen Bewußtseins - nicht mehr als unmittelbar in der „Praxis“ der Lebewesen selbst begründet begriffen werden⁸⁴⁸. Im markanten Gegensatz zur Konzeption des Aristoteles, dessen Naturteleologie gerade die selbständige Fundierung sämtlicher natürlichen Seienden in analoger Weise zu gewährleisten trachtete, verweist alle Finalität in der Natur nunmehr auf die zwecksetzende „gubernatio“⁸⁴⁹ Gottes. Sie hat darin ihren notwendigen Ur-

842 Zur solcherart stattfindenden „Intellektualisierung der teleologischen Weltansicht“ vgl. *Spaemann/Löw*, a. a. O., 84 f. Vgl. etwa I 103, 1; ad 1 - ad 3; vgl. auch I 19, 4; Scg III 5/6; 112; 113.

843 Vgl. etwa I 16, 4.

844 Vgl. I 103, 1 ad 1; 5 ad 3; Scg III 112, 113.

845 Zur Einlösung dieser Differenzierung in der praktischen Philosophie im Zeichen der Ausbildung formalisierender, aber auch „objektivierender“ Tendenzen in der teleologischen Orientierung menschlichen Strebens vgl. u., Teil 2, II 5 f.

846 Vgl. *Spaemann/Löw*, a. a. O., 85; s. I 103, 1 ad 1.

847 *Spaemann/Löw*, a. a. O., 85.

848 Vgl. *Spaemann/Löw*, a. a. O., 85, wonach nunmehr „reine, nicht in eine Handlungsteleologie eingebettete Naturteleologie für unmöglich erklärt“ wird.

849 Zur schöpfungstheologischen Differenzierung zwischen „creatio“ und „gubernatio“ s. ausführlicher u., Teil 2, III 10, im Kontext der Erörterung der „lex aeterna“. Im Rahmen des prinzipiellen systematischen Zusammenhangs dieser - keineswegs „ontisch“ aufgliederbaren - Aspekte schöp-

sprung, gleich wie „der Pfeil“ sein Ziel nicht sich selbst, sondern dem „Schützen“ verdankt⁸⁵⁰.

Aber nicht nur die vernünftigen Zweckstrukturen der Wirklichkeit, auch das den Zielen kontingenter Wirklichkeit immer schon zugrundeliegende Substrat der „prima materia“ verlangt ab nun nach einer Fundierung in einer die je konkrete kontingente Wirklichkeit transzendierenden Subjektivität⁸⁵¹. Bei Aristoteles bildete die Materie dagegen gemeinsam mit den Formen die Konstituenten eines in seiner Vernünftigkeit die Wirklichkeit tragenden, gleichsam „ewigen“ und für jegliche Praxis nicht transzendierbaren Bezugshorizonts, welcher den Raum des Zu-sich-selbst-Kommens aller kontingenten Seienden immer schon vorgängig strukturiert und rahmengebend umgreift⁸⁵². Der nunmehr gerade für die hinreichende Begründung geschaffener Seiender eingeforderte und diese immer auch überschreitende Anspruch zwecksetzender Personalität bleibt bei Thomas freilich zunächst auf die sich selbst mitteilende⁸⁵³ schöpferische „Vernunft“⁸⁵⁴ Gottes beschränkt⁸⁵⁵. Doch ist bereits in der Annahme eines schöpferischen Ursprungs natürlicher Teleologie auch der in seiner Vernünftigkeit geschlossene und in seiner kontingenten Vermittlung geschichtslose Horizont antiker Formenwelt prinzipiell aufgebrochen⁸⁵⁶. Mit dem Verständnis der „creatio ex nihilo“⁸⁵⁷, welche die spezifischen „Formen“ aus ihrer Ursprünglichkeit für die Fundierung aller Wirklichkeit entläßt⁸⁵⁸, ist keineswegs bloß die gleichsam chronologische „Anfänglichkeit“ aller Seienden angesprochen. Vielmehr kommt darin vor allem deren notwendige ontologische Letztbegründung in der sie stets auch transzendierenden „Subjektivität“ Gottes zur Sprache⁸⁵⁹, die damit erst grundlegend den Raum der „Geschichte“ eröffnet⁸⁶⁰.

ferischer Aktivität Gottes erweist sich deren Aspekt der „gubernatio“ vorzüglich der spezifisch zweckhaften „Tätigkeit“ kreatürlicher Wesen, also insbesondere auch der vernünftigen Praxis des Menschen, zugewandt.

850 Vgl. I, 103, 1 ad 1.

851 Vgl. I 44, 2; I 103, 1 ad 2.

852 Vgl. die kritische Auseinandersetzung des Thomas damit in I 44, 1 - 4.

853 Vgl. I 105, 2 ad 2.

854 Zur „Ursache der Dinge“ im göttlichen „Verstand“ und „Willen“ vgl. I 45, 6.

855 Vgl. I 45, 5.

856 Vgl. I 44, 1; ad 1 - ad 3; 3; 4.

857 Vgl. I 45, 1.

858 Vgl. I 44, 3.

859 Zur „creatio“, qui „non est mutatio nisi secundum modum intelligendi tantum“, vgl. I 45, 2 ad 2; vgl. weiters I 45, 3, wonach die „Erschaffung“ „etwas im Erschaffenen nur der Beziehung nach (setzt)“.

860 Zum Zusammenhang zwischen dem Auftreten radikaler „Subjektivität“ und der zumindest ansatzhaften Einführung eines Begriffs von Geschichtlichkeit vgl. Metz, Anthropozentrik, 68 ff.; 111

Doch widerspricht es dem solcherart „schlechthinnigen“ und „transzendentalen“⁸⁶¹, nämlich den bloß „spezifischen“ Charakter aristotelischer Prinzipien überwindenden, Stellenwert der „prima causa“, etwa einen linear-unmittelbaren, „kategorialen“ Zusammenhang zum göttlichen Schöpfungshandeln anzunehmen⁸⁶² oder auch nur die Formen auf einen abstrakten, gleichsam voluntaristisch verkürzten Setzungsakt Gottes zurückzuführen. Der eingeforderte Kontingenz überbietende Begründungszusammenhang findet nicht nach dem Modell kurzschlüssiger göttlicher „Intervention“ oder gar der unmittelbaren Divinisierung von Segmenten kontingenter Wirklichkeit statt⁸⁶³, welche tendenziell in Konkurrenz zur natürlichen Formenwelt träte⁸⁶⁴, sondern erschließt eine

ff.; 118 ff. Darin erweise sich die Ablöse der - freilich etwas pauschal als „statisch-räumlich“ gekennzeichneten - „kosmozentrischen“ (111) Denkform der Antike durch ein „anthropozentrische(s) Verständnis der Weltwirklichkeit“ bei Thomas, wodurch „der Aufbau eines primär geschichtlichen (d.h. von der menschlichen Selbstverwirklichung her bestimmten) Vorstellungsschema(s) bezüglich des Weltseins wenigstens keimhaft angelegt ist“ (70).

- 861 Vgl. I 44, 1; 4 ad 4; I 45, 5; I 103, 3; 5; 7; 8; I 104. Zur gleichsam „transzendentalen“ Finalisierung von kreatürlich-menschlichem „Verstand“ und „Wille“ durch Gott, worin ein Verhältnis von „Erst“- und „Zweitursächlichkeit“ zum Ausdruck kommt (vgl. I 105, 3 ad 1) s. I 105, 3; 4. Gegenüber Gott als dem alleinigen „bonum universale“, welches den kreatürlichen Willen dessen Natur nach bewege, bilde „jedes geschaffene Gut“ nur ein überholbares, gleichwohl jenes vermittelndes „particulare bonum“ (I 105, 4).
- 862 Zur vermittelnden „Zweitursächlichkeit“ geschöpflicher Wirklichkeit, insofern sie „an der Tätigkeit der höheren Ursache nur teil(nimmt)“, vgl. I 45, 5; zur verschiedenen Lenkung der „Dinge“ je nach ihrer *spezifischen* „Seinsvollkommenheit“ im Rahmen der „einen Kunst des lenkenden Gottes“ s. I 103, 5 ad 2; zur „Selbstlenkung“ des vernunftbegabten Geschöpfes „durch Verstand und Willen“, welche von der „gubernati(o)“ Gottes getragen und vollendet werden, vgl. I 103, 5 ad 3; zur Steigerung der jeweils wesenseigenen geschöpflichen „Guteit“ bzw. „Vollkommenheit“ nach Maßgabe der Teilhabe an der Lenkung anderer Seiender vgl. I 103, 6. Den kontingenten Zweitursachen wird nicht nur der Charakter seinsverstellender „privatio“ der vollendeten göttlichen Güte, sondern auch eine positiv vermittelnde Funktion zugewiesen. Denn, so Thomas, es sei „eine größere Vollkommenheit, wenn etwas in sich gut und zugleich für anderes Ursache der Guteit“ sei, „als wenn es nur für sich allein gut wäre. Und darum lenkt Gott die Dinge so, daß er gewisse Ursachen für die Lenkung anderer Ursachen einsetzt, wie wenn ein Lehrer seine Schüler nicht bloß zu Wissenden macht, sondern auch zu Lehrern anderer.“ Er fügt pointiert in I 103, 6 ad 2 hinzu: „Würde Gott allein lenken, so würde den Dingen die Vollkommenheit des Ursacheseins entzogen werden.“ Vgl. hiezu auch die Differenzierung in den „Wirkungen“ der „gubernatio“ hinsichtlich der darin stattfindenden „Verähnlichung“ des Geschöpfes mit Gott, nämlich nicht nur im Hinblick auf seine eigene „Guteit“, sondern auch, insofern „ein Geschöpf das andere zur Guteit (führt)“, in I 103, 4; vgl. auch I 104, 2.
- 863 Vgl. dazu die differenzierte Behandlung „unmittelbaren“ göttlichen Einwirkens in I 105, wonach Gott zwar grundsätzlich „alle bestimmten Wirkungen hervorbringen“ könne, „die durch irgendeine geschaffene Ursache geschehen“ (I 105, 2), andererseits jedoch das Modell einer gleichsam gegenständlichen „Berührung“ - und damit jedweder unvermittelten Identifizierung mit kontingenten Ursachen - gerade im Namen der göttlichen Macht und Weltüberlegenheit zurückgewiesen werden muß. Vgl. zu letzterem I 105, 2 ad 1; ad 3.
- 864 Vgl. etwa I 44, 3; insbes. 3 ad 1; 4 ad 4. Zur wechselseitigen systematischen Bedingtheit von christlich-thomasischer „Transzendenz“ Gottes einerseits wie dem dadurch freigesetzten „Selbstsein“ aller Seienden andererseits, „radikale(r) Gottverfügtheit“ wie „totale(r) Selbstverfügung“ (des Menschen) vgl. Metz, Anthropozentrik, 73 ff.; zur relativen „Selbständigkeit“ der Formen

„transzendente“ Ebene der Begründung⁸⁶⁵. Insofern darf auch das Bild vom den Pfeil lenkenden Schützen nicht „voluntaristisch“ verkürzt interpretiert werden, ja nicht in jedem Aspekt seiner Bildhaftigkeit unmittelbare Evidenz zur Klärung des geschöpflichen Charakters naturhaften Wirkens beanspruchen. Denn wie auch der Schütze auf den Pfeil nicht fortdauernd willkürlich einwirkt, sondern diesen zu einem gleichmäßigen gerichteten Flug entläßt, konkurriert das thomatische Begründungsanliegen der „Lenkung“ Gottes nicht unmittelbar mit der relativen „Selbständigkeit“ vernünftiger Formen und ihrer tätigen Entfaltung. Ihr Ursprung in Gott hat vielmehr den Charakter einer „impresio“⁸⁶⁶. Dieser Begriff distanziert nicht zuletzt die Annahme einer anthropomorphen Setzung und beläßt die Zwecke der Natur zumindest im Zeichen der Entfaltung ihrer natürlichen wesenhaften „Anlagen“⁸⁶⁷ „in“ den Dingen selbst. Die Vorstellung einer zweckhaften „eingeschaffenen Ordnung“⁸⁶⁸ und Disposition jedes Lebewesens stellt wohl einen vermittelnden Standpunkt zwischen dem christlichen Schöpfungsanspruch und den systematischen Intentionen aristotelischer Teleologie dar, die auf die je eigenständige spezifische Fundierung kontingenter Seiender abzielt⁸⁶⁹. Insofern erweist sich Thomas deutlich dem aristotelischen Erbe einer relativ „autonomen“ und pluralen Vernünftigkeit der Welt verpflichtet⁸⁷⁰, welche seinem schöpfungstheologischen Konzept einer „transzendentalen“ Verhältnisbestimmung von Gott und Welt entgegenkommt.

vgl. auch *Sertillanges*, Thomas, 332. Dieser warnt: „... wenn man nicht zu den selbständigen Ideen Platos zurückkehren will, so muß man mit Aristoteles die Ideen in die Dinge selbst hineinverlegen. Eine dritte Möglichkeit wäre die Verlegung der Ideen in Gott hinein. Aber hüten wir uns vor dem Anthropomorphismus! Gott ist kein Weltbildner, der die Materie nach einem bestimmten Plan knetet. In Gott gibt es in Wirklichkeit keine unterschiedene Idee.“

865 Vgl. etwa I 44, 1; 3; ad 1; 4 ad 4; I 103, 2; 5; vgl. auch die diesbezügliche „politische“ Metaphorik in I 103, 6 ad 3. Zur „transzendentalen Methode“ als Ausdruck eines „anthropozentrische(n) Seinsverständnis(ses)“ vgl. *Metz*, *Anthropozentrik*, 52 ff.

866 I 103, 1 ad 3.

867 Vgl. auch I 44, 2 ad 3. Demnach lasse selbst der schöpfungstheologisch motivierte Rückgang von den kontingenten Substanzen auf die kreatürliche Verankerung der sie ermöglichenden Materie als „prima materia“ diese niemals als Stoff ohne jegliche Form begreifen. Wenngleich hierin der Begriff geschöpflicher Wirklichkeit eine differenzierte Ausdehnung über die entwickelte Vernunftgestalt eines Seienden hinaus erfährt, insbesondere abgehoben gegenüber der nur Gott zugehörigen „reinen Wirklichkeit“ - aber auch durch den Kontrast zu dieser freigesetzt -, so muß doch gleichwohl jeder Stoff gerade im Zeichen seines geschöpflichen Charakters immer schon als „Wesensanlage“ begriffen werden.

868 I 105, 6.

869 Vgl. I 103, 5 ad 2.

870 Zu den „unzählbar(en)“ Wirkungen der gubernatio „im besonderen“ („in particulari“) vgl. I 103, 4, 3. Abs.; zur Korrelation zwischen der *einen* Primärkausalität Gottes und der „darin“ auszumachenden „Vielheit“ ihrer kontingenten Vermittlungsweisen vgl. I 44, 4 ad 4.

Nachdrücklich hält er etwa - im Gegensatz zu Augustinus⁸⁷¹ - an der aristotelischen Zurückweisung einer abstrakten, als gleichwohl seiend begriffenen, „prima materia“ als Funktion seiner schöpfungstheologischen Reflexion fest⁸⁷². Desweiteren erwägt er nur mit äußerster Zurückhaltung die Möglichkeit einer Entstehung „neuer“ Formen als Ausdruck des göttlichen Schöpfungswillens⁸⁷³.

Doch vermag auch die so charakterisierte und keineswegs im Sinne einer voluntaristischen Engführung des Schöpfungsgedankens umzudeutende Rückführung von natürlicher Teleologie auf die „Güte“⁸⁷⁴ und „Weisheit“⁸⁷⁵ Gottes sowie die engere Verknüpfung von Teleologie und Subjektivität insgesamt eine ambivalente Wirkung für den begründenden Stellenwert menschlicher Praxis zu entfalten, nicht zuletzt was das Fortwirken des von Aristoteles erreichten eigenständigen Anspruchs „praktischer Vernunft“ betrifft. Zwar wird in der thomasischen Konzeption das menschliche Handeln, da es sich allein selbst auf vernünftige Ziele auszurichten vermag, deutlicher aus der Analogie zu allen Zwecken der Natur herausgehoben⁸⁷⁶. Doch werden auf dem Weg dieser - die erkennende Subjektivität zunächst betonenden - Einschränkung des begründenden Anspruchs von Naturteleologie auch die für die aristotelische Philosophie von den „bewegten“ Seienden Modellcharakter besitzenden, wesentlich in sich selbst gegründeten „praktischen“ Strukturen von „Natur“ und Sittlichkeit gleichermaßen im Ansatz aufgelöst. Deutlicher als die entsprechende thomasische Umformung betont Aristoteles den für die ursprüngliche Konstituierung der spezifischen Vernunftgestalt eines Seienden unabdingbar vermittelnden Stellenwert der entelechialen „Bewegung“ bzw. menschlichen „Praxis“. In dieser muß das jeweils spezifische telos allererst aktuell - und damit auch im konkret einzelnen Seienden - hervorgebracht werden, um überhaupt begriffen zu werden. Diese Verwiesenheit auf „gelingende“ Praxis findet ihre Grundlage und ihren Ausdruck auch im aristotelischen Grundsatz des Vorrangs der „Verwirklichung“ vor

871 Zum ursprünglicheren, wenngleich nicht zeitlich vorgelagerten, Charakter einer „materia informis“ als Funktion einer - neuplatonisch beeinflussten - schöpfungstheologischen Überschreitung antiker Vernunftwirklichkeit vgl. *Augustinus*, De Gen. ad litt. I, 15, 29; De Gen. ad litt. lib. imperf. IV, 14; V, 5, 13.

872 Vgl. I 44, 2.

873 Vgl. Ver. 3, 8 ad 4; vgl. *Sertillanges*, Thomas, 348 ff. Danach sei freilich alles, was den heiligen Thomas (vom „Formwandel“) trennt, ... eine Auffassung der allgemeinen Ordnung, die dem, was ist, zu viel gibt und nicht daran denkt, was in der Vergangenheit sein konnte oder in der Zukunft einmal sein kann.“ Zur weitgehend transzendental und nicht unter Umgehung geschöpflicher Zweitursächlichkeit begriffenen „unmittelbar“ formgebenden gubernatio Gottes vgl. I 105, 1.

874 I 105, 2 ad 2.

875 I 45, 6 ad 3.

876 Vgl. I 103, 1 ad 1; 5 ad 3.

der „Möglichkeit“⁸⁷⁷. Dieser begründet weniger die Priorität der „idealen“ Form vor der „Materie“, sondern verweist vielmehr auf die nicht hintergebar „aktuell“ vermittelte und in ihrer Vernünftigkeit gleichsam hermeneutisch-zirkulär zur Geltung kommende Grundlegung endlicher Seiender. Dies gilt nicht zuletzt in besonderem Maße für die praktische Vernunft und deren notwendige reflexive Verwiesenheit auf die gelebte Sitte - der anderen Bürger - in der Bürgergemeinde der polis.

In der Folge stellt sich weiters selbst die für die scholastische Einbeziehung antiker Metaphysik charakteristische und den Eindruck teleologischer Geschlossenheit erzeugende Ausbildung einer differenzierten Hierarchisierung und ordoförmigen Relationalität⁸⁷⁸ aller Seienden geradezu als das Ergebnis des Aufbrechens einer Perspektive dialektischer Überschreitung im Begriff der Wirklichkeit selbst dar. Sie markiert damit die Ablöse der antiken, vergleichsweise ungebrocheneren Vermittlung von Vernunft und Wirklichkeit, in deren Horizont ja sowohl das aristotelische Verständnis von Naturteleologie wie auch jenes praktischer Vernunft seinen Ursprung und systematischen Rahmen fanden. Ausdruck und Charakteristika dieser wachsenden dem Seienden in seinem Sein stets immanenten spannungsvollen Differenz finden sich einerseits, wie erwähnt, im zunehmenden Heraustreten von Aspekten „bloßer“ Kontingenz aus der bei Aristoteles nicht hintergehbaren Verknüpfung und wechselseitigen Verwiesenheit von je spezifischen Prinzipien des Seienden, insbesondere im Zeichen des zu zunehmender Abstraktheit und Vergegenständlichung tendierenden Begriffs der „Materie“. Desweiteren und in Entsprechung dazu tut sich in der Konstitution aller kontingenten Seienden nunmehr eine für diese auch in ihrem spezifischen wesenhaften Sein unabdingbare, dieses allererst ermöglichende Dimension der Transzendierung bzw. Überbietung des je konkret „Gewordenen“, auch aller aktuell entfalteten Wesensformen, auf. Diese eröffnet nicht zuletzt dem „transzendenten“ Wesen der menschlichen Person allererst den Raum seines zu-sich-selbst-Kommens. Sie ermöglicht die Freisetzung seines „spezifischen“ telos, nicht nur, wie aus aristotelischer Sicht, gegenüber den vernünftigen Zwecken der Natur, sondern auch in gesteigerte Ungebundenheit gegenüber dem, zum Gelingen praktischer Reflexion bei Aristoteles vorausgesetzten, relativ konstanten Rahmen konkret eingeübter und bewährter - und damit allererst sittlich-politische Anerkennung schaffender - Lebens- und Praxisformen.

877 Vgl. Met IX 8, 1049 b 4 - 9, 1051 a 33.

878 Zum konstitutiven Stellenwert einer „relationalen“ Bestimmung von Seienden für den Ordobegriff, die später ausführlicher dargestellt werden soll, vgl. H. Krings, *Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee*, Hamburg 1982², 71 ff.

5. Zum Begriff des „ordo“

Neben den genannten Ansätzen zur Ablösung des „Begriffs des Menschen“ von seiner Verquickung in antike Vermittlungs- bzw. Kosmosstrukturen - sei es auch aus den konkreten sittlichen Institutionen der Bürgergesellschaft der polis - äußert sich die Differenzierung und Umbildung aristotelischer Teleologie in der Scholastik jedoch auch in der Hierarchisierung aller spezifischen Seienden, in der sich diese zu einer gestuften, teleologischen „Ordnung“ allen Seins formieren. Im massiven Gegensatz zum gleichsam je „selbstzweckhaften“ Charakter aristotelischer Teleologie⁸⁷⁹ tut sich darin ein universal-teleologischer Zusammenhang auf⁸⁸⁰, welcher seinerseits geeignet erscheint, die neugewonnene „Transzendenz“ menschlicher Subjektivität nach ihrer Freisetzung aus der polis wiederum in die engen Grenzen einer auch menschliches Handeln vorgängig verpflichtenden „natürlichen“ Schöpfungsordnung zu verweisen.

Was die Tradition des mittelalterlichen Ordodenkens angeht, lassen sich daran zwar einerseits in übergreifender Perspektive gemeinsame Strukturelemente und Begründungsintentionen ausmachen⁸⁸¹, wie sie wohl die Grunddynamik mittelalterlicher Herausforderungen durch die spannungsvolle Verwiesenheit von Transzendenz und geschöpflicher Welthaftigkeit insgesamt veranschaulichen. Andererseits aber tut sich in der Entwicklung dieses Begriffs umfassender ontologischer Integration auch ein in sich differenzierter Diskussionszusammenhang und eine Bandbreite vielgestaltiger, geschichtlich weitgefächerter und ihren begrifflichen Voraussetzungen nach durchaus kontroversieller Zugänge auf.

So sind etwa die systematischen Ursprünge spätantiken-mittelalterlichen Ordodenkens insgesamt durch universal- bzw. ateleologische Tendenzen gekennzeichnet, wie sie

879 Vgl. *Spaemann/Löw*, a. a. O., 79 f.

880 Vgl. *Spaemann/Löw*, a. a. O., 83 ff.

881 Als exemplarisch für diese auf die Gewinnung eines zentralen abendländischen „Leitgedankens einer Epoche“ ausgerichtete Perspektive ist wohl die Darstellung *Krings* heranzuziehen. S. dazu *ders.*, *Ordo*; zur ausdrücklichen Distanznahme gegenüber der Erläuterung geschichtlicher Differenzierungen innerhalb dieser Tradition vgl. XII f. In diesem Grundanliegen zwar auch maßgeblich von zeitgenössischen Tendenzen einer restaurativen Nutzbarmachung scholastischer Ordnungsprinzipien unterstützt, vermeidet die *Kring'sche* Darlegung einer Gesamtkonzeption gleichwohl eine etwaige ungeschichtliche Verzeichnung ihrer Stellung im Horizont mittelalterlicher metaphysischer und schöpfungstheologischer Herausforderungen und leistet einen wertvollen Beitrag zum systematischen Verständnis konstitutiv aufeinander bezogener, jedoch im Stil mittelalterlicher Summen bzw. Disputationes oft nur bruchstückhaft und mit der Lösung von Einzelfragen verwoben auffindbarer Grundelemente bzw. Begründungsanliegen. Zur Übersicht über die weitere, teilweise aktualisierend orientierte Literatur - zu Thomas sowie zur ordo-Thematik insgesamt - des ausgehenden 19. bis hin zur Mitte des 20. Jahrhunderts, insbes. ab den 20er-Jahren, vgl. *U. Dierse/W. Hübener/H. Meinhardt/Red.*, Artikel „Ordnung“ 1 - III, in: *Ritter/Gründer*, Historisches Wörterbuch, Bd. 6, Darmstadt 1984, 1254 ff.

zunächst vom affirmativ wirkenden stoisch-neuplatonischen Motiv umfassender und differenzloser Vernunftwirklichkeit, wie etwa jenem der stoischen „heimarmene“, ihren Ausgang nehmen. Sie finden ihre institutionelle Entsprechung vorerst im politischen Ordnungs- und Ständedenken des römischen Rechts⁸⁸² und werden ab Tertullian und insbesondere Augustinus zur Verhältnisbestimmung göttlicher Transzendenz und kreatürlich-welthafter Wirklichkeit, zunächst nur im Hinblick auf die Ausbildung einer konkreten Kirchenverfassung⁸⁸³, schließlich jedoch ab Augustinus im Zeichen einer einheitlichen theologischen Interpretation des Welt- bzw. Gesellschaftsganzen herangezogen⁸⁸⁴.

Diese Entwicklungslinien einer ontologisch ordnenden Integration aller kontingenten Seienden markieren solcherart bereits einen Bruch mit dem (platonisch-)aristotelischen Verständnis zweckhafter „taxis“. Denn dieses beinhaltet keine universalteleologische Finalisierung, sondern zielt auf die „Ordnung“ der „Teile“ zur Formierung der spezifischen eidetisch-teleologischen Vernunftgestalt eines Seienden ab⁸⁸⁵. Es kommt bei Aristoteles nicht zuletzt in seinem teleologischen Kriterium des „mittleren Maßes“ zum Ausdruck und findet seinen Rückhalt vor allem in der praktisch-politischen Philosophie durch die Einbeziehung unterschiedlicher politischer Formprinzipien und die stabilitätsfördernde Auffächerung einer im Vergleich zur Homogenität des platonischen Tugendstaates relativen Vielfalt praktischer Sinnstiftungen und Zielverwirklichungen⁸⁸⁶. Es dient damit sowohl zur Etablierung der exemplarischen „wohlgemischten“ Verfassung wie auch zur Bestimmung des für vernünftiges menschliches Handeln leitenden teleologisch ausgewogenen „mittleren“ Maßes. Der „substanzimmanenten“ Ausrichtung und Gewichtung aristotelischer Teleologie gemäß wird darin jedoch die Perspektive der ver-

882 Vgl. Cicero, Pro Sex. Roscio Amerino XLVIII, 138; ders., De legibus II, 48; zur umfassenderen, auch sittlich relevanten, Rezeption des griechischen Verständnisses der „eutaxia“ und ihrer Interpretation als „collocatio“ in der römischen Stoa vgl. Cicero, De officiis I, 40, 142 ff. Diese schlägt sich in seiner Definition des ordo als „compositi(o) rerum aptis et accommodatis locis“ nieder. (I, 40, 142)

883 Vgl. Tertullian, De exhortatione castitatis VII, 3 (CCSL 2, 1024); ders., De monogamia XII (CCSL 2, 1247 f.).

884 Vgl. Augustinus, De ord. I, 1 ff.

885 Zur Bezogenheit des platonischen Ordnungsbegriffs und damit auch der Tätigkeit des Demiurgen auf die Ideen vgl. Platon, Timaios 27 d 5 ff.; vgl. weiters etwa ders., Nomoi 966 e 3; 746 d 8; 755 c 4; 878 d 2; ders., Timaios 71 a 1 f.; 88 e 2; vgl. Phys. II 1, 193 a 28 ff.; VIII 1, 252 a 11 f.; De caelo II 14, 296 a 33 f.; III 2, 301 a 4 ff.; Hist. anim. I 6, 491 a 17; I 17, 496 b 19; E.N. V 3, 1129 b 20; Pol. IV 13, 1297 b 21; Met. XII 10, 1075 a 22 f. Gemäß der Herkunft des Begriffs der „taxis“ aus militärischem Sprachgebrauch kommt er bei Aristoteles in paradigmatischer und für die daran anknüpfende Tradition mittelalterlichen Ordodenkens prägender Weise im Bild des geordneten Heeres zur Sprache. Vgl. dazu Met. XII 10, 1075 a 10 - 15.

886 Vgl. Pol. IV 8, 1294 a 15 ff.

nünftigen, formgemäßen „Ordnung“ und zweckhaften Integration eines einzelnen „selbständigen“ Seienden, eben nach Maßgabe seiner spezifischen wesenhaften „physis“, grundsätzlich nicht überschritten⁸⁸⁷. Ja gerade die eingeschränkte Transzendenz des spezifischen teleologischen Maßstabes⁸⁸⁸ wendet die Finalisierung eines Wesens der diesem begrifflich immanenten „Ordnung“ der - im Hinblick auf die jeweilige substantielle Form - unselbständigen „Teile“ in einem seinem Zweck entsprechenden ausgewogenen Verhältnis untereinander zu. Das Hauptaugenmerk aristotelischer „taxis“ gilt weiters nicht der Naturteleologie oder der Gewinnung eines kosmosumgreifenden metaphysischen Zweckzusammenhangs. Sie wendet sich vielmehr der vernünftigen Ordnung der polis⁸⁸⁹ zu in ihrer gegenüber der dauerhaften Gerichtetheit der Natur, ja selbst im Verhältnis zur Geschlossenheit des Wesens eines Menschen, geringeren Homogenität konkreter Handlungsziele⁸⁹⁰ von dennoch gesteigerter teleologischer Begründungskraft⁸⁹¹. Schließlich kommt dem Begriff der „taxis“ auch aus aristotelischer Sicht kosmologische Relevanz zu, insofern er sich nämlich auf die Sphären der zwar „zusammengesetz-

887 Vgl. Phys. VIII 1, 252 a 11 ff.; De caelo III 2, 301 a 4 ff.; zur „Ordnung des Kosmos“ s. II 14, 296 a 33 f.

888 Zur relativen Transzendenz selbständiger Substanzen im Hinblick auf die zeitlich vorausliegende gelungene Verwirklichung eines anderen Seienden gleicher Wesensart, insbesondere im Rahmen natürlicher Fortzeugung, aber auch hinsichtlich der Form eines Kunstgegenstandes im „Vorsatz“ des Herstellenden, ja selbst in der Verwiesenheit sittlicher Praxis auf einen entwickelten und bereits eingetübten Stand politischer Sitte in der polis, vgl. den metaphysischen Vorrang der „Wirklichkeit“ vor der „Möglichkeit“, etwa in Met. XII 7, 1072 b 30 - 1073 a 3. Selbst im Kontext des vollkommensten Wesens, nämlich der vollendeten und darin höchste „Wirklichkeit“ und „bestes und ewiges Leben“ erzielenden Vernunfttätigkeit Gottes (vgl. insbes. Met. XII 7, 1072 b 15 - 30), der das XII. Buch der Metaphysik, insbes. hinsichtlich der Frage nach einem ersten, unbewegten Beweger, gewidmet ist, insistiert Aristoteles darin, daß das jeweils spezifische „Schönste und Beste“ auch bei endlichen Lebewesen bereits in ihrem „Prinzip“ enthalten sei, insofern diese „ursächliche“ Funktion nicht dem „Samen“, sondern der diesem „vorausgehenden“ vollendeten Vernunftgestalt zukomme. Vgl. dazu auch o., Teil 1, III 2 u. Teil 2, I 3.

889 Zur differenzierten Bedeutsamkeit des aristotelischen Begriffs der „taxis“ nach Maßgabe der spezifischen physis eines Wesens vgl. Met. XII 10, 1075 a 16 - 25. So weist es auf den praktischen und nicht unmittelbar kosmologischen Stellenwert der „taxis“ hin, daß sich nach Aristoteles die Relevanz teleologischer Ordnung der Wesensentfaltung nach Maßgabe der zunehmenden Vernünftigkeit und Freiheit substantieller Seiender steigere. Dies sei nach dem Vorbild des „Hauswesen(s)“ gestuft, wonach es „den Freien am wenigsten gestattet (sei), etwas Beliebiges zu tun, sondern für sie alles oder doch das meiste geordnet“ sei, „für die Sklaven hingegen und die Tiere nur wenig von dem, was auf das Allgemeine Bezug hat, während das meiste ihrem Belieben überlassen bleibt.“ Vgl. auch die Bezeichnung der Verfassung als „Ordnung der Polis“, insbesondere hinsichtlich der Regierungsfunktion in Pol. III 6, 1278 b 8 ff.; IV 1, 1289 a 15 ff.; IV 3, 1290 a 7 ff.; dies weiters in Abhebung der gelungenen Verfassungsformen gegenüber ihren korrespondierenden Fehl- und Verfallsentwicklungen; vgl. dazu Pol. II 9, 1269 a 29 ff. (32); III 11, 1281 b 39; VII 2, 1324 a 23 ff.; III 7, 1279 a 22 ff. S. auch die Auffassung der Ordnung als „nomos“ in Pol. III 16, 1287 a 18; vgl. auch Pol. II 10, 1271 b 27 ff. (29); VII 4, 1326 a 29 f.

890 Vgl. Pol. II 2, 1261 a 16 - 22; 1261 b 6 - 9.

891 Vgl. Pol. I 2, 1252 b 27 - 1253 a 1; 1253 a 18 - 29; II 2, 1261 b 10 - 15.

ten“, aber „ewigen“ Wesen, nämlich der Gestirne, bezieht⁸⁹². Er bezeichnet solcherart auch die unter diesen bestehende Ordnung ihrer vielfältigen und unaufhörlichen Kreisbahnen am Himmel, die die notwendige erste Bewegungsursächlichkeit des „unbewegten Bewegers“⁸⁹³ vermitteln. Hierin findet wohl auch die in der Tradition des Ordodenkens vielzitierte aristotelische Erörterung des geordneten Heeres - wiewohl gerade diese noch die Herkunft des taxis-Begriffs aus politisch-militärischen Zusammenhängen erweist - ihr vorrangiges Anwendungsgebiet⁸⁹⁴. Damit schränkt sich auch die an dieser Stelle formulierte - und wohl erst in ihrer systematischen Aufwertung traditionsbildende⁸⁹⁵ - Frage nach der Transzendierbarkeit der Ordnung der „Teile“ des „Alls“ ein. Zwar mag neben dieser auch „etwas Abgetrenntes, selbständig an sich Bestehendes“ als das die Natur des Kosmos begründende „Gute“ und „Beste“ angesprochen werden, ja gewinnt hiefür in Entsprechung zum ordnenden „Feldherrn“ vorrangige Plausibilität. Doch bleibt das Verständnis des kosmischen Guten „zugleich“ auch auf sein konkretes zu-sich-Kommen in der als solche das „Ganze“ repräsentierenden vernunftgemäßen immanenten Verhältnisbestimmung seiner Elemente zu- und untereinander verwiesen. Insbesondere soll auch in diesem Bild nicht der Begriff der „taxis“, sondern allenfalls das diese begründende zweckhafte Gute eines Wesens bzw. Begriffs aus der unmittelbaren Ineinssetzung mit der konkret bewährten bzw. final entwickelten, also auch kontingent verwirklichten, aktuellen Anordnung seiner „Teile“ selbst entfernt werden. Diese Perspektive einer relativen Transzendenz des Formprinzips gegenüber der konkreten Integration einer Substanz (oder den einzelnen konstitutiven Merkmalen eines Allgemeinbegriffs) mag zwar für die Reflexion auf den „ersten Beweger“ und die ontologisch in sich relativ geschlossene Sphäre der „göttlichen Wesen“ im XII. Buch der Metaphysik Plausibilität gewinnen, sie gilt jedoch gewiß nicht im selben Maße für natürliche Lebewesen oder praktische Vernunftwirklichkeit. Ja selbst die im Bild des Heeres eingeschlossene und solcherart viel rezipierte Alternative zwischen der Planung des „strategos“ und der zweckmäßig geordneten Formierung der Schlachtreihen unterstreicht einerseits den Aspekt der rationalen und nicht bloß zufälligen Koordination der Teile zum Ganzen und verweist andererseits die Vernunft des Feldherrn auf die dem Heer eigen-

892 Vgl. Met. XII 8, 1073 a 26 - 1074 a 38; zur diesbezüglichen Erörterung des Ordnungsbegriffs vgl. XII 10, 1075 a 11 - 25; zur kritischen Sicht einer mythologischen Vereinnahmung des sich in den Gestirnen manifestierenden Göttlichen zur Befestigung konkreter Institutionen und politischer Disziplin in der Annahme ihrer „Ähnlichkeit mit den Menschen“, also einer unmittelbaren Relevanz für den Bereich des Menschlichen, vgl. Met. XII 8, 1074 b 1 - 14.

893 Vgl. dazu Met. XII 6, 1071 b 3 ff.

894 Vgl. Met. XII 10, 1075 a 11 - 15.

895 Vgl. etwa I 103, 2 ad 3; I - II 109, 6; 111, 5 ad 1; Scg I 78; III 64.

tümliche Funktion und Zweckbedeutung zurück⁸⁹⁶. Insgesamt ist es der entelechialen Teleologie des Aristoteles ja eigentümlich, daß sie die die „Ordnung“ repräsentierende physis bzw. Form eines Seienden nicht einseitig eidetisch und damit gegenüber dem konkreten „tode ti“ transzendent begreift, sondern immer schon als die aktuelle Vernunftgestalt seiner auch materiell vermittelten konkreten Entfaltung kennzeichnet.

Mit der Entflechtung konkreter Institutionen politischer Vernünftigkeit ab der Stoa sowie der zunehmenden Preisgabe des auf das aktuelle Gelingen seiner spezifischen Vernunftgestalt konzentrierten Substanzbegriffs zeichnet sich auch ein Wandel des Ordnungsverständnisses ab. Nunmehr verliert der Begriff der „taxis“ seine vorrangige Bedeutung der sinnstiftenden Integration von der zweckhaften Einheit untergeordneten „Teilen“ zur Gewährleistung eines konkreten vernünftigen, insbesondere wesensgemäßen, telos samt der davon ausgehenden selektierenden Sichtung kontingenter Natur- und Praxisformen. In der Stoa verflacht der kritische Anspruch der Differenzierung der spezifischen Vernunftgestalt eines Wesens zur Bekräftigung der Gesamtheit aller kontingenten einzelnen Seienden. Diese lassen aufgrund der weitgehend undifferenzierten wie ungeschichtlichen Vernunftunmittelbarkeit des Weltganzen nur noch in der Äußerlichkeit ihrer kontingenten „collocatio“ zu- und untereinander eine gleichsam „örtlich“ gewendete Struktur ihrer Ordnung und ontologischen Geschlossenheit⁸⁹⁷ aufscheinen. Der Ordnungsbegriff weist zwar nunmehr, insbesondere im Begriff der „homologia“, einerseits eine gesteigerte Bezogenheit zur im eigentlichen Sinne sittlichen Gesinntheit und autarken Tugendhaftigkeit des Menschen auf⁸⁹⁸, weitet sich jedoch andererseits in kosmologischer Perspektive zur bloßen Zufälligkeit aller Ereignisse und Widerfahrnisse als der unmittelbaren Manifestation des umfassenden - gleichermaßen immanent wie substanzlos begriffenen - Weltlogos.

Für die Blütezeit antiken bzw. mittelalterlichen Ordodenkens erweist sich paradoxerweise der Verlust substantieller Ordnung als prägend sowie das dadurch hervorgerufene Unternehmen ihrer Wiedergewinnung auf universal-kosmosimmanenter oder aber transzendent-theologischer Ebene. Dieses setzt indes hinsichtlich des ontologischen Status endlicher Seiender die pure kontingente „Vielheit“ in ihr Recht ein oder aber legt sie als dominierende Perspektive an diesen kontrastierend offen.

In seiner patristischen Rezeption, insbesondere durch Augustinus, erfährt dieses stoische Ordnungsmodell der Affirmation des kontingenten Weltganzen seine radikalisie-

896 Gleich der Form eines Artefaktes und dessen Vorgängigkeit in der „prohairesis“ des Handwerkers mag freilich auch die konkrete Ordnung des Heeres diesem gegenüber ursprünglicher im „Vor-satz“ des die Planung erstellenden Feldherrn zugegen sein.

897 Vgl. *Cicero*, *De officiis* I, 40, 142.

898 Zur Ausdifferenzierung des spezifisch sittlichen Guten s. ausführlicher u., Teil 2, III 12 b.

rende Steigerung, aber auch Überschreitung. Augustinus kehrt gegenüber der die konkreten Formen nivellierenden, gewissermaßen ontologisch egalisierenden, stoischen Vernunftunmittelbarkeit alles Seienden gemäß dessen jeweils „angemessenen Platz“ komplementär die vielfältige Ungleichheit geschöpflicher Naturen und sozialer Rollen hervor, die sich in der geschichtlich nicht aufhebbaren Depraviertheit aller Wesen und ihrer uneinholbaren Distanz zur göttlichen Transzendenz gründet. Dementsprechend gestaltet sich das Modell der umfassenden und jeweils „passenden“ Locierung aller Dinge auf der „Weltbühne“ um zur gestuften Ungleichheit der Geschöpfe⁸⁹⁹. Den systematischen Angelpunkt für die augustiniische „disparitas“ bildet daher wohl nicht die aristotelische Wesenspluralität, sondern die stoische Einholung des Zufalls in die umfassende Weltvernunft. Indem das gestufte Gefüge des augustinischen ordo, insbesondere im Bereich der durchgängigen Hierarchisierung des sozialen Lebens⁹⁰⁰, in maßgeblicher Weise als Funktion der bloßen Kontingenz und Defizienz endlicher Wirklichkeit nach dem Sündenfall begriffen wird, distanziert es sich aber auch schon vom stoischen Kosmosmodell einer, wenngleich letztlich ateleologischen, so doch in ihrer Gesamtheit aufeinander bezogenen „compositi(o)“⁹⁰¹ aller Dinge zu- und untereinander. Dieser gegenüber vermag Augustinus auch an der ursprünglichen geschöpflichen Gleichheit und Freiheit aller Menschen, wenngleich nur in urständischer bzw. eschatologischer Perspektive, festzuhalten bzw. insbesondere der realen Wirkmacht depravierter Wirklichkeit als solcher Rechnung zu tragen. Letzteres gelingt auf dem Wege der Integration des den ordo in dialektischer Ergänzung unterstreichenden und steigernden Begriffs des „Bösen“⁹⁰². Doch erreicht Augustinus die angezielte Harmonisierung in sich wesentlich ungleicher Seins- und Praxisstufungen⁹⁰³ nur auf der Ebene einer für Natur wie Sittlichkeit gleichermaßen transzendent verharrenden theologischen Letztbegründung⁹⁰⁴. Sie verbleibt insoferne freilich hinsichtlich der Fundierung kontingenter kreatürlicher Wirklichkeit - gleich dem hiezu komplementären Konzept der stoischen „heimarmene“ - in der Ge-

899 Vgl. *Augustinus*, *De civ. Dei* XIX, 13. In der die ciceronische Formel aufgreifenden Definition des Augustinus tritt demgemäß auch eine diesbezüglich augenfällige Akzentverschiebung hervor: „Ordo est parium dispariumque sua cuique tribuens loca dispositio.“

900 Vgl. dazu ausführlicher u., Teil 2, III 13 b, 14.

901 *Cicero*, *De officiis* I, 40, 142.

902 Vgl. *Augustinus*, *De ord.* I, 7, 18; zu Grundlagen und institutioneller Einlösung der Integration defizienter Lebensformen im Rahmen seiner Sozialordnung vgl. ausführlicher u., Teil 2, III 14; zur Darstellung des „Verhältniss(es) von *malum* und *ordo*“ in - die unterschiedlichen scholastischen Traditionen - übergreifender Perspektive vgl. *Krings*, *Ordo*, 91 ff.

903 Vgl. etwa *Augustinus*, *De ord.* I, 1; *ders.*, *De vera religione* XX, 40.

904 Vgl. u., Teil 2, III 13 b, 14.

winnung eines bloß ontisch-immanenten „ordo ad invicem“⁹⁰⁵ befangen, der selbst den Anspruch einer positiven geschichtlichen Vermittlung des unbedingten Grundes im Horizont der gestuften Vielfalt des kontingenten Gesamtgefüges unberücksichtigt läßt.

Gegenüber dem affirmativen Charakter des stoischen Kosmos kommt in der augustini- schen Seinsstufung jedoch wesentlich die geschichtliche Perspektivität von naturhaf- tem Geschehen und geschöpflichen Lebensformen zum Vorschein. Diese deckt nicht nur deren kontingent nicht aufhebbare Defizienz auf, sondern weist - in Entsprechung dazu - auch deren bleibender Herausforderung zu geschichtlicher Selbstüberschreitung bzw. ihrer Eingebundenheit im zeitlichen Wandel eine für die Ordnung wesentlich un- gleicher ontologischer Naturen und gesellschaftlicher Aufgaben konstitutive Rolle zu.

Auch das thomasische Modell metaphysischer Ordnungsbeziehungen geht aus dem Anliegen hervor, dem Anspruch theologisch-transzendenter Unbedingtheit, nunmehr im Horizont rezipierter aristotelischer Wesensbegrifflichkeit Geltung zu verschaffen. Doch markiert die Integration aristotelisch-entelechialearer Teleologie ab Albert dem Großen, insbesondere jedoch durch Thomas von Aquin, auch schon die Abkehr von dem bis da- hin überwiegend prägenden Ordmodell, für das die augustinische Hervorhebung eines ontologischen Gefälles und der essentiellen Ungleichheit aller Dinge und sozialen Posi- tionen die leitende Perspektive erschließt und traditionsbildend wirkte. Insofern sie die Auflösung seiner charakteristischen antithetisch-harmonisierenden Funktionen einleitet, ist der Höhepunkt mittelalterlichen Ordnungsdenkens bereits überschritten. Die Heran- ziehung aristotelischer Teleologie führt zur Umwertung des eschatologisch akzentuierten und den Aspekt geschichtlicher Kontingenz hervorkehrenden „ordo temporis“ augu- stinischer Prägung zu einem, sein Schwergewicht in der ontologisch-begrifflichen Fun- dierung geschöpflicher Wesen findenden, solcherart freilich auch den Eindruck meta- physischer Geschlossenheit je spezifischer kreatürlicher Finalität nahelegenden „ordo naturae“⁹⁰⁶.

Zwar greift auch Thomas im Begriff der teleologisch gerichteten „motio“ bzw. „actio“⁹⁰⁷ als Strukturelement seines Ordnungsaufbaus den in der patristischen Überlie- ferung hervorgehobenen Aspekt der notwendigen Selbsttranszendenz geschöpflicher Wirklichkeit auf. Er verleiht ihm jedoch unter dem Einfluß aristotelischer entelechia den Charakter der positiven Entfaltung ihrer jeweils spezifischen „Natur“ und „perfec-

905 Zur thomasischen Unterscheidung zwischen transzendental-universalem „ordo ad finem“ und ka- tegorial-ontischem „ordo ad invicem“ sowie zu deren gegenseitiger Vermitteltheit vgl. *Krings*, *Ordo*, 78 ff. S. dazu *Scg* I 78; III 17; *Ver* 5, 3; zum „ord(o) rerum in finem“ vgl. I 22, 2, zum „ordo naturae“ bzw. „finium“ s. etwa I - II 109, 6.

906 Vgl. *Dierse* u. a., *Ordnung*, 1268.

907 Vgl. *Scg* III 69.

tio“, die, wenngleich in „transzendental“ differenzierter Weise gegenüber dem eschatologisch zugänglichen „*finis ultimus*“ abgestuft begriffen, so doch zugunsten der Reflexion des Begriffs eines Seienden die Perspektive seiner Geschichtlichkeit zurückdrängt.

Die ordnungstheoretische Adaption des aristotelischen Anspruchs vernünftiger Zweckhaftigkeit kommt freilich nicht nur im „*ordo naturae*“ als einem Gefüge einander zugeordneter in sich substantieller Wesen zur Geltung, sondern schafft auch deren gemeinsame ontologische Letztbegründung und auf diesem Wege die teleologische Integration der Gesamtschöpfung nach dem Modell eines die Naturen in transzendentaler Weise finalisierenden und sich selbst positiv in diesen entfaltenden „*bonum*“. Dieses wird einerseits analog zum zweckhaft und substantiell orientierten aristotelischen taxis-Begriff als gleichsam universale „Form“ begriffen⁹⁰⁸. In einem Zugeständnis an den systematischen Rang aristotelischer Wesenslehre wie auch im Zeichen der theologisch eingeforderten Welttranszendenz des schöpferischen Grundes bleibt der „*ordo universi*“ aus der Perspektive kategorial zu differenzierender kontingenter Vernunftwirklichkeit aber auf einen den Formen gegenüber bloß akzidentiellen Stellenwert eingeschränkt⁹⁰⁹. Solcherart erweist sich die charakteristische Dynamik des thomasischen Ordnungsdenkens durch eine zweifache, von der Rezeption und Abwandlung aristotelischer Wesensbegrifflichkeit hergeleitete Teleologie geprägt, zu deren gestufter und transzendental differenzierter Verhältnisbestimmung erneut das aristotelische Bild des geordneten Heeres illustrative Überzeugungskraft gewinnt. Nunmehr erst - und nicht etwa in seinem ursprünglichen Bedeutungszusammenhang bei Aristoteles - wird darin auch ein universalteleologischer Anspruch bezüglich der Fundierung aller kontingenten Wesenheiten sowie ein diesen gegenüber transzendierender Stellenwert ihres schlechthinnigen Fundaments thematisiert⁹¹⁰.

Damit zeigt sich auch der thomasische *ordo* grundlegend durch die Überschreitung bloß „natürlich“-wesenhafter Wirklichkeitsstrukturen konstituiert, insoferne das jeweilige Seiende darin eben nur durch die vermittelnde Beziehung zu einem - dieses immer auch transzendierenden - universalen Grund konkret zu sich selbst kommen kann⁹¹¹.

908 Vgl. In Met. XII 12, n. 2627 f.

909 Vgl. Scg II 58; zum deutlich geringere „Einheit“ stiftenden Formanspruch des „*ordo*“, der selbst noch hinter der wesenhaften Geschlossenheit eines Kunstgegenstandes zurücktreten müsse, vgl. weiters In Eth. I 1, n. 5; In Met. V 3, n. 779; V 21, n. 1106; In Phys. I 10, n. 78; Scg IV 35.

910 Vgl. etwa I 103, 4 ad 1; I - II 5, 6, arg. 1; I - II 111, 5 ad 1; Scg I 78; Ver. 5, 3; De pot. 1, 2 ad 1; 7, 9. Zum damit konkurrierenden, die geschlosseneren Geformtheit des Ganzen akzentuierenden und damit die geschöpflichen Wesen tendenziell einebnenden Modell der „*forma domus*“ vgl. indes I 15, 2; I 44, 3 ad 1; Scg II 42; Scg III 76; Scg IV 13.

911 Vgl. I 44, 1; 3; 4 ad 4; I 103, 2; 3; 4; I 104, 1; hinsichtlich der Finalisierung menschlicher Erkenntnis und Praxis vgl. I 105, 3; 4.

Gelingt es wie bei Thomas nicht, den notwendig überschießenden Anspruch des universellen Grundes aller Seienden im Zeichen einer fortschreitend zu sich selbst kommenden Freiheitsgeschichte zu denken, so findet die Auffaltung der Vielfalt und Uneinholbarkeit des Seins eben in einem „hierarchisch“ gestuften Modell statt⁹¹². Das spannungsvoll vermittelte Verhältnis von Transzendenz und menschlich-kontingenter Wirklichkeit kommt darin in einem weiterhin grundlegend teleologisch strukturierten, ordoförmigen - solcherart nur in der Stufung und Verwiesenheit aller Seienden je über sich selbst hinausweisenden - Zusammenhang allen Seins zu sich⁹¹³. In diesem im eigentlichen Sinn nicht zur Offenheit der „Geschichte“ gelangten, jedoch gleichfalls - in seinem ontologischen Fundament - einem unbedingten Prinzip verpflichteten Vermittlungsmodell kommt der je spezifischen „Stufung“ des Seins vor allem der Stellenwert zu, die je wesenhafte „Natur“ der am universellen Fundament teilhabenden Seienden in Spannung zum sie allererst metaphysisch ermöglichenden Grund zur Geltung zu bringen. Sie folgt damit weiterhin dem Anliegen aristotelischer „entelechiaer“ Teleologie, insoferne dieses im Dienste der je spezifischen Fundierung kontingenter Seiender steht und jedweder Abdrängung in die bloß funktionalisierende Vereinnahmung formbestimmter Wesen durch ein einheitliches „Wesensprinzip“ entgegenzuwirken trachtet.

Diese Zurückweisung eines universellen kosmosimmanenten Begründungszusammenhangs durch Aristoteles, da dieser den spezifischen Eigenstand kontingenter Seiender verkürzend relativiert, mußte ja auch den Anliegen jüdisch-christlicher Überlieferung und deren Schöpfungsdenken entgegenkommen. Steht doch in ihrem Mittelpunkt die Reflexion auf die geschichtliche Erfahrung der alles Seiende allererst in seinem Sein begründenden und freigegebenen kommunikativen „Selbstmitteilung“ Gottes als eines gleichsam „absoluten“ Subjekts, in dessen freier Selbsterschließung radikale Weltüberlegenheit Gottes und die „Welthaftigkeit“ gläubiger Praxis, also radikale „Theonomie“ wie auch ein ebenso unabdingbarer „Eigenstand“ weltlicher Wirklichkeit, einander wechselseitig bedingen⁹¹⁴. Diese einander freisetzende Beziehung von göttlicher „Transzendenz“ und befreiter Weltlichkeit entfaltet freilich in sämtlichen Stadien jüdisch-

912 Vgl. Scg II 44; 45; Scg III 97; I 23, 5 ad 3; I 47, 2.

913 Vgl. I 5, 5. Zum Spannungsverhältnis Naturordnung - göttliche Transzendenz bzw. „Allmacht“, welches freilich bereits in der differenzierten Bezogenheit von „Erstursächlichkeit“ Gottes und natürlicher „Zweitursächlichkeit“ eine gewisse Aufhebung erfährt, vgl. I 105, 5; 6. S. dabei auch die im Verhältnis zum Naturordo hervorgehobene „Unmittelbarkeit“ des „ordo iustitiae“ zur „Erstursache“, die mediatisierende Ordnungsgründe in praktischer Hinsicht ausschließt, in I 105, 6 ad 2.

914 Grundlegend zum systematischen Verhältnis von „Theonomie“ und „Autonomie“ im christlichen Verständnis von „Kreatürlichkeit“ - freilich insbesondere aus neuzeitlicher Sicht - vgl. vor allem K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. 1976, 83 ff.; J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz 1968, 16 ff.

christlicher Tradition ihren emanzipatorischen Anspruch in je unterschiedlicher, auch an den konkreten Verständnishorizont gebundener, geschichtlicher Artikulation. Es stellt dabei wohl das Verdienst christlich-thomasischer Reflexion dar, die für Aristoteles wie für das gesamte antike Denken unauflösbare Antinomie von universeller Begründung des Seins und Wahrung der „Eigentlichkeit“ kontingenter Seiender durch die Einführung eines in Ansätzen eschatologisch-heilsgeschichtlichen Modells der Vermittlung aufgehoben zu haben. Für diese - bei Thomas freilich erst anfänglich durchbrechende - Eröffnung eines „Raumes“ von (Heils-)Geschichte erweist sich wohl das Hervortreten „unbedingter“ - sich selbst „wollender“ und „denkender“ - Freiheit, wenngleich zunächst nur in der Gestalt der gleichsam absoluten „Subjektivität“ Gottes, als konstitutiv, deren kommunikative Selbsterschließung allererst dem Anspruch der Freiheit der menschlichen Person gegenüber ihrer unmittelbaren Bindung an kontingente Determinanten Geltung zu schaffen vermag.

Als tragende Konstituenten des thomasischen Ordoverständnisses, die Thomas gegeneinander zu vermitteln sucht, sind demnach einerseits das Aufbrechen eines Anspruchs universaler und unbedingter „Letztbegründung“ sowie andererseits die Integration des den spezifischen Eigencharakter aller Seienden hervorhebenden und solcherart „teleologisch“ verfaßten Wesensbegriffs des Aristoteles zu benennen.

6. *„Maß“ und „Zahl“ als Angelpunkt gestufter „Ungleichheit“. Zur Integration von aristotelischem Wesensbegriff und universalem „Sein“*

So dient wohl auch die Einbeziehung der hellenistisch-biblichen Gliederung des Kosmos bzw. der Schöpfung nach „Maß, Zahl und Gewicht“⁹¹⁵ nicht zuletzt dazu, die gegenseitige Vermittlung spezifisch gegliederter begrifflich-naturhafter und transzendental-universaler Begründungsanforderungen zu veranschaulichen. Dabei lassen sich zwar gerade anhand der biblischen Trias von „modus, species und pondus“, die jedem Seienden eine differenzierte ontologische Verankerung nach Maßgabe „der rechte(n) Weise, Art und Ordnung“⁹¹⁶ seines Seins verleihen, etwa auch aus traditionsübergreifender Sicht, allgemeine Strukturelemente mittelalterlichen bzw. patristischen Ordnungsdenkens darstellen. Diese rücken das allen divergierenden Ansätzen gemeinsame Anliegen der Überwindung antiker Kosmosimmanenz sowie der Integration von naturhaft-geschichtlicher Kontingenz mit den Anforderungen absoluter Welttranszendenz des ontologisch letzten Grundes ins Zentrum.

915 Vgl. Weish. 11, 21.

916 I 5, 5 ad 2; zu deren Konvertibilität mit dem „Sein“ vgl. I 5, 5 ad 3; vgl. auch I - II 1, 4 ad 1.

Für die spezifisch thomatische Gewinnung allgemein strukturierender Ordnungselemente erweist sich jedoch erneut die Heranziehung aristotelischer Begrifflichkeit als prägend. Insbesondere lehnt sich die im Rahmen der Metaphorik des biblischen Ternars als „numerositas“⁹¹⁷ gedeutete Wesenhaftigkeit der Schöpfung eng an die aristotelische Bestimmung der spezifischen Form als „Zahl“ an⁹¹⁸. Der „Zahlcharakter“⁹¹⁹ der jeweiligen Form weist diese nach Aristoteles keineswegs als bloß quantitative, teilbare Einheit aus, sondern zielt auf den Begriff eines Seienden⁹²⁰. Dieser ist nach Aristoteles keinem „mehr und minder“⁹²¹ seines wesenhaften Seins zugänglich, sondern verliert bei jedem „Abzug“ oder jeder „Hinzufügung“ „von (seinen) Bestandteilen“⁹²² notwendig seinen artbestimmten Charakter. Ebenso wie die Zahl, zu der etwas hinzugefügt oder von der etwas abgezogen wird, nicht mehr dieselbe bleibt, stellt auch der Begriff eines Seienden, seine „Wesensdefinition ... eine Art von Zahl“⁹²³ dar. Sein Zahlcharakter äußert sich gerade nicht darin, daß er etwa in gleichmäßige Einheiten zerlegbar wäre, nämlich „aus Einsen“⁹²⁴ bestünde, wie es Aristoteles im Hinblick auf seine Diskussionsgegner ausdrückt. Die Definition ist vielmehr ebenso wie die Zahl „Eines“⁹²⁵. Sie ist keiner wie immer gedachten „quantitativen“ Anreicherung oder Reduktion ihres Seins zugänglich, ohne auch einer qualitativen Veränderung unterworfen zu sein, sodaß sie nicht mehr als das ursprüngliche Wesen angesprochen werden könnte. Diese Bestimmung der wesenhaften Formen in Analogie zu den Zahlen unterstreicht erneut den akzentuiert gegen diverse reduktionistische Theorien vorsokratischer Provenienz gewandten je spezifischen Charakter aller substantiellen Seienden bei Aristoteles, denen eben kein gemeinsames gleichsam „universelles Wesen“, etwa in der Gestalt eines „Urstoffs“, eignet.

Thomas bewahrt dieses systematische Anliegen der aus der spezifischen Form als der „Zahl“ resultierenden Artbesonderheit jedes Seienden in seinem Begriff der „distinctio“⁹²⁶. Dieses wesentliche Konstituens seines „ordo universi“ enthält den An-

917 Vgl. Scg III 97.

918 Explizit etwa in I 47, 2; Scg III 97.

919 Vgl. Met. VIII 3, 1043 b 32 - 1044 a 11.

920 Zur aristotelischen „Verwobenheit von numerischer und begrifflicher Einheit bzw. Separatheit“ hinsichtlich seines Substanzbegriffs s. auch *Hafemann*, a. a. O., 169 ff.

921 Met. VIII 3, 1044 a 10.

922 Met. VIII 3, 1043 b 37.

923 Met. VIII 3, 1043 b 34.

924 Vgl. Met. VIII 3, 1043 b 34; zit. nach der Übersetzung v. *F. F. Schwarz*, Stuttgart 1984.

925 Met. VIII 3, 1044 a 5.

926 Vgl. Scg II 39 - 45, I 47, 1; De pot. 10, 3.

spruch des „'Auseinander'-halten(s) des zu Ordnenen“⁹²⁷. Die „numeritas“ der Dinge wird dabei nicht vorrangig negativ durch ihre Abgrenzung oder gar durch ihre gleichsam „faktisch“-quantitative Abteilung - etwa unter der Voraussetzung eines ebenso wesensmäßig „neutralen“ wie quantitativ unendlichen und beliebig teilbaren materiellen Substrats - charakterisiert⁹²⁸, sondern stets durch ihre positive begriffliche Konstituierung⁹²⁹. Gleich wie bei Aristoteles gilt die „Zahl“ nicht als Ausdruck bloß numerischer Bestimmtheit bzw. Differenzierbarkeit der verschiedenen Formen, sondern gerade als von wesensmäßiger, nicht durch Teilung oder Teilbarkeit erzeugter, Einheit. Diese stellt die wesenhafte Pluralität und die im Hinblick auf ihren je spezifischen Charakter nicht weiter rückführbare bzw. auflösbare Struktur der Wirklichkeit sicher.

Vertritt die scholastische Zahlenmetaphorik die Pluralität der Wesensformen, so sind in dem den ontologischen Status eines Seienden weiter auffaltenden⁹³⁰ Element des „Maßes“ bzw. des „modus“⁹³¹ zunächst die weiteren kategorialen Prinzipien eines Seienden benannt. Es umfaßt insbesondere dessen „materielle“ und „wirkursächliche“ Voraussetzungen, insofern diesen eine vorgängige spezifische „determinatio“ bzw. „commensuratio“ zur Aufnahme der jeweiligen Form eignet⁹³² und die darüberhinaus in ihrer Kontingenz die zeitliche Einordnung⁹³³ eines Seienden in seiner „prior(itas)“ bzw. „posterior(itas)“ zu anderen einschließen⁹³⁴. Desweiteren bezeichnet das ontologische „Maß“ aber auch den an der korrespondierenden spezifischen Form abgemessenen Grad der „Seinsvollkommenheit“⁹³⁵ eines Geschöpfes. Es beinhaltet damit dessen umfassende, kategoriale und transzendente „Standortanweisung“⁹³⁶, welche keineswegs ein starres metaphysisches Schema erzeugt, sondern im Gegenteil den stets zu berücksichtigen-

927 *Krings*, *Ordo*, 66; vgl. *Scg* II 39.

928 Zur Zurückweisung der Materie als „erste(r) Ursache der Unterschiedenheit der Dinge“ vgl. *Scg* II 40.

929 Siehe aber auch die Distanzierung „gegensätzlicher Prinzipien“ als Ursprung der „Unterschiedenheit der Dinge“ in *Scg* II 41, die insbesondere eine für den *ordo* konstitutive Rolle des „Bösen“ zurückweist, dagegen dem aristotelischen Begriff des „Guten“ bzw. „vernünftigen Strebens“ in der Formel „bonum autem est quod omnia appetunt“ besonderes Gewicht verleiht. Vgl. dazu auch I 47, 2.

930 Zur Konvertibilität von „modus, species et ordo“ mit dem „Sein“ und der ontologischen *bonitas* der Dinge vgl. I 5, 5 ad 2.

931 I 5, 5.

932 Vgl. I 5, 5.

933 Im Gegensatz zur „causa materialis“ und „causa efficiens“ handelt es sich jedoch bei der zeitlichen Einordnung um eine akzidentielle Bestimmung. S. dazu I 10, 5; II - II 26, 1.

934 Vgl. I 10, 5; s. weiters im Kontext der freilich freiheitlich-praktisch gewichteten und damit geschichtlich akzentuierten *Pars Secunda Secundae* zum „ord(o) caritatis“ II - II 26, 1.

935 *Krings*, *Ordo*, 59.

936 *Krings*, *Ordo*, 59; zu einer ausführlicheren Bedeutungsdifferenzierung s. *ders.*, *Ordo*, 57 ff.

den Aspekt „ereignishafter“ Kontingenz eines Wesens samt den über die Vernünftigkeit der Form hinausgehenden Begründungsbedarf seiner Existenz hervorhebt. Die Parallelität von kategorialer und universaler Begründung im Kriterium der „mensura“ setzt darüberhinaus weitere Akzente, die eine Tendenz zur gegenüber dem antiken Wirklichkeitsverständnis zunehmenden Gewichtung der Rolle konkreter Positivität bzw. Faktizität erkennen lassen⁹³⁷.

Das platonisch-aristotelische Erbe, wonach der Begriff eines je spezifischen Wesens jedes Seienden kritisch gegen dessen Deutung als bloße Verwandlungsform eines allgemeinen Prinzips, etwa eines „Urstoffs“, gewandt wird, kommt bei Thomas damit freilich bereits in einem systematisch maßgeblich gewandelten Kontext zum Vorschein. Denn die je spezifische Unterschiedenheit und plurale Vielfalt wesensmäßig bestimmter Seiender in der aristotelischen Konzeption bieten Thomas auch den entscheidenden Ansatzpunkt für die Geltendmachung der traditionellen scholastischen Lehre von der wesentlichen „Ungleichheit“⁹³⁸ aller - je artmäßig bestimmten - Dinge. Als solche trägt sie der Einbindung des aristotelischen Wesensbegriffs in einen universellen ordo Rechnung und unterwirft seine „zahlenförmige“ Deutung, d.h. die von Aristoteles betonte Unvergleichbarkeit bzw. Unableitbarkeit von jedwedem anderen - oder gar einem einzigen, als „allgemein“ gesetzten - wesensmäßig bestimmten Prinzip, aber einer entscheidenden Umformung⁹³⁹.

Im Element des „Maßes“ wird die „zahlenförmige“ Unterschiedenheit geschaffener Seiender über die Bestimmung durch ihr spezifisches Wesen hinaus noch durch die diesem entsprechende unterschiedliche „Seinsgefälltheit“⁹⁴⁰ gemäß der „Nähe“ und freisetzenden „Ähnlichkeit“ ihrer Wesensform zu Gott als ihrem gemeinsamen Grund „angereichert“. Aus der je grundlegenden qualitativen Verschiedenheit und Unvergleichbarkeit des aristotelischen Wesensbegriffs ist daher nunmehr die „graduell“ abgestufte scholastische „Ungleichheit“ verschiedener Arten von Seienden nach Maßgabe ihres je spezifischen Anteils an der „Fülle“ des Seins geworden.

Die thomasische „Ungleichheit“ fügt nunmehr die gleichsam untereinander unverbundene aristotelische „Vielheit“ und Verschiedenheit der Wesen, die ursprünglich untereinander in keinerlei Funktions- oder Zweckzusammenhang stehen⁹⁴¹, zu einer „hierarchischen“ Stufung allen Seins. Im Gegensatz zur Struktur aristotelischer Wesensplu-

937 Vgl. dazu bereits o., Teil 2, I 2.

938 Vgl. I 47, 2.

939 Zu diesen beiden „unterschiedlichen Aspekten“ der thomasischen Zahlenmetaphorik vgl. auch *te Velde*, a. a. O., 227 ff.

940 Vgl. *Krings*, *Ordo*, 46.

941 Vgl. *Spaemann/Löw*, 80.

ralität wird eine solche ontologische Stufenordnung nunmehr allererst im - wenngleich je wesensmäßig differenzierten - Bezug zu einem gemeinsamen Grund gewonnen⁹⁴².

Diese markante systematische Verschiebung folgt aus der Verbindung des aristotelischen Anliegens der in ihrem spezifischen Wesen begründeten „Selbständigkeit“ und Unterschiedenheit aller Seienden mit einem sich im Begriff der „Schöpfung“ manifestierenden radikalisierten ontologischen Begründungsanspruch. Denn dieser fordert in der Frage nach dem „Sein“ aller - spezifisch - Seienden nun wiederum einen einigenden Begründungsschritt „hinter“ die pure Vielfalt der Wesenheiten zurück, die als solche in der bloßen Selbstverständlichkeit ihres Daseins fragwürdig erscheinen⁹⁴³. So ist es an Thomas, erneut ein allgemein begründendes ontologisches Fundament aufzusuchen, welches freilich als universell-transzendenter Grund einer uneinholbaren Seinsfülle und -ungeschiedenheit maßgeblich von jedweder antiken Reduktion aller Wirklichkeit auf ein einziges, jedoch seinerseits „spezifisch“ verfaßtes, Prinzip, eben also von einer Art bloß allgemeinem „Wesensbegriff“ aller Dinge, abrückt.

7. Zur „*creatio ex nihilo*“. Der Ursprung des *ordo* im Anspruch ontologischer „Letztbegründung“

Zwar mag es vielfach so erscheinen, als hätte die scholastische Reflexion nichts mehr weiter beizutragen gehabt, als einem schon aus der Antike zuhandenen universalen wie teleologisch strukturierten Zusammenhang alles Seienden nur noch eine gleichsam durch die Offenbarung sichergestellte „göttliche“ Dignität und die Aufstufung bzw. Finalisierung der darin enthaltenen Wirklichkeitskonzeption ins gleichsam „Übernatürliche“ bereitzustellen. Selbst in der Auseinandersetzung des Thomas mit antiken Kosmostheorien scheint es dem unmittelbaren Argumentationsgang nach, als stünde schlicht die Aufgabe an, ein vermeintliches „Urprinzip“ durch ein anderes - freilich personal konzipiertes und durch die im Glauben ergriffene Selbsterschließung Gottes offenbar gewordenes - zu ersetzen, womit dieses allen vorchristlichen Spekulationen über seine eigentliche „Natur“ endgültig entzogen sei. Ja es mag sich vereinfacht so darstellen, als trete die christliche Offenbarung gleichsam nur als durch göttliche „Autorität“ gesicherte Antwort auf eine Frage ein, die auch die antike Diskussion von jeher bewegte und die sich nun - unter Eliminierung „kokurrierender“ überkommener „universaler“ Ursachen - gleichsam nahtlos in den „frei gewordenen“ oder letztendlich offengebliebenen Platz einfügen läßt.

942 Vgl. Krings, *Ordo*, 45 f., der „*distinctio*“ und „*unitas*“ als notwendige und einander ergänzende „Grundelemente“ von „*Ordnung*“ anführt, die im Begriff des „*gradus*“ vereint sind.

943 Vgl. etwa *Scg* II 15 - 21; I 44, 1 - 4; I 45, 1; 2; I 104, 1; 2.

Der mittelalterliche Ordogedanke stellt sich dagegen als das Ergebnis einer teilweise antike Lösungsmodelle, insbesondere den teleologischen Wesensbegriff aristotelischer bzw. platonischer Provenienz, integrierenden systematischen Reflexion auf eine diesen gegenüber jedoch völlig neu aufgebrochene Frage dar. Darin macht sich, wie bereits erwähnt, ein aus der Erfahrung biblischer Heilsgeschichte schöpferischer und den Horizont antiken Reflektierens prinzipiell aufsprengender Begründungsanspruch geltend. Dieser artikuliert sich theologisch in der Lehre von der „creatio ex nihilo“, d.h. der nunmehr eingemahnten Verankerung aller Seienden über ihre spezifische Begründungsstruktur hinaus in der allererst das „Nichts“ überwindenden schöpferischen Macht Gottes, die solcherart nicht zuletzt alle antiken Konzeptionen eines alle Wirklichkeit tragenden Ursubstrats aufsprengt⁹⁴⁴. Der Begriff der „Schöpfung aus dem Nichts“ ersetzt diese nun keineswegs durch eine gleichsam voluntaristische „Verfügung“ Gottes, noch sucht er gar ein prinzipiell „chronologisch“ konzipiertes Anfangsereignis der Welt auf⁹⁴⁵. Da eine pure „willentliche“ Setzung aufgrund ihrer Abstraktheit niemals geeignet wäre, die „Wirklichkeit“ eines Seienden zu begründen, - mangelt es ihr doch selbst an jeder seinsvermittelnden Formgebundenheit - so kann diese auch niemals, gleichsam bloß ins Unendliche extrapoliert, als Modell der göttlichen „Urheberschaft“ zur geschaffenen Wirklichkeit herangezogen werden⁹⁴⁶. Die „Unendlichkeit“ bzw. Unbedingtheit des Grundes beansprucht eine andere Qualität des Verursachtseins. Sie bildet kein kategorial differenzierbares Prinzip eines Seienden, noch steht sie in Konkurrenz zu dessen spezifischer Prinzipienstruktur, die sich weiterhin weitgehend aristotelischer Begrifflichkeit verdankt. Der Begriff der „creatio“ fügt dem wesenhaften Seienden nichts hinzu, so *Krings*, als „die Beziehung des Verursachtseins des Geschaffenen“⁹⁴⁷. Das Verständnis der Schöpfung ist aus thomasischer Sicht gar nicht nach dem Modell einer wie auch immer in den Zusammenhang allen Seins eingeführten kontingenten Intervention Gottes gedacht. Sie meint vielmehr die „Voraussetzungslosigkeit“ aller Seienden als solche⁹⁴⁸,

944 Vgl. insbes. Scg II 16; I 45, 1; s. auch Scg II 17 - 21; I 44; I 45, 2 ff.; 46, 1 ff.; zur Abgrenzung der „creatio ex nihilo“ als „(n)icht aus etwas (E)ntstehen“ gegenüber dem „materiell“ gewendeten Verständnis der Erschaffung aus dem „Nichtsein“ vgl. Scg II 38.

945 Vgl. I 46, 3; insbes. 3 ad 1.

946 Zum „notwendige(n)“ Zusammenhang zwischen „göttliche(m) Wille(n)“ und „göttliche(r) Güte“ vgl. I 19, 3; s. hiezu auch I 104, 4; zur „voluntas Dei“ als „Ursache der Dinge“ vgl. I 19, 4; vgl. auch I 47, 3.

947 *Krings*, *Ordo*, 45; vgl. I 45, 3: „Unde relinquitur quod creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad Creatorem, ut ad principium sui esse.“

948 Vgl. insbes. I 46, 1; 2. S. *Krings*, *Ordo*, 43, wonach das „Nichts“ selbst nicht den „Ausgang des ordo creationis“ meint. Es bezeichnet selbst nicht wiederum eine „causa materialis“, sondern schließt eine solche „Voraussetzung“ „im Materialen“ aus. Vgl. dazu insbes. Scg II 38.

die im Gegensatz zur die antike Ontologie allgemein prägenden Nicht-Hinterfragbarkeit von „Seiendem“ überhaupt steht.

Zwar kann nicht die gesamte antike Begründungsdiskussion vorschnell auf ihre Verhaftetheit gegenüber reiner „Immanenz“ eingegeben werden, welche etwa nur auf die Reduktion aller Wirklichkeit auf ein einzelnes einheitsstiftendes, jedoch partikulär verbleibendes Prinzip bedacht sei. Ist doch gerade die teleologische Reflexion, wie sie allererst in den Konzeptionen des Platon und des Aristoteles hervortritt, in zentraler Weise im Namen der spezifischen und „eigenständigen“ Wesenhaftigkeit jedes Seienden als Kritik an vorsokratischen Reduktionsmodellen auf eine Art „Urform des Seins“⁹⁴⁹ zu verstehen. Doch muß Aristoteles seinerseits - eben im Zeichen dieser unmittelbaren systematischen Konkurrenz von „Urstoff“ und spezifischen Wesensbegriffen - auf jede schlechthin gültige und vor allem „universale“ Begründung der Wirklichkeit verzichten, da diese aus antiker Sicht deren spezifische, in sich selbst gegründete Substantialität zu mediatisieren und in die Uneigentlichkeit flüchtiger Verwandlungsformen abzudrängen drohte. Dabei erweist sich noch dessen Konzept entelechialer Teleologie - wiewohl schärfste zeitgenössische Kritik aller antiken universalistischen Reduktionismen - als der Immanenz „kosmogonischer Gebundenheit“⁹⁵⁰ allen Seins verhaftet. Bleibt sie doch gleich wie komplementär die Uneinholbarkeit spezifischer Ideen bei Platon in der Konkurrenz und Ausschließlichkeit der Alternative von selbständiger Wesenhaftigkeit aller Seienden und universellem Begründungsanspruch befangen.

Die bei *Krings* zutreffend hervorgehobene Charakteristik antiken Kosmosdenkens als Beharren in „reiner Immanenz“⁹⁵¹ zielt zunächst wohl nicht vorrangig auf die Kritik am gleichsam defizienten „theologischen“ Reflexionsstand der antiken Diskussion. Sie kennzeichnet in weit grundlegender Weise vielmehr die unbefragte, nicht hintergehbare Selbstverständlichkeit und Kontinuität des Seins des Seienden an sich, aus dem allein im Gegensatz zum Nichts Seiendes hervorgehen könne⁹⁵². Diese findet auch noch bei Aristoteles ihren Niederschlag in der „Ewigkeit“ nicht überbietbarer Prinzipien im spezifischen Aufbau des Seienden selbst, die aus antiker Sicht die notwendige Grundlage - und in diesem Sinne die „Voraussetzung“ - alles Reflektierens auf die Vernunftstruktur von Seienden bildet⁹⁵³. Zwar entfernt sich gerade Aristoteles, insbesondere in seiner Lehre von der „Bewegung“, maßgeblich von der eleatischen Position einer vorauszuset-

949 *Krings*, Ordo, 36.

950 *Krings*, Ordo, 15.

951 *Krings*, Ordo, 15.

952 Zur diesbezüglichen Kritik des Thomas vgl. insbes. Scg II 31 - 37; I 46, 1.

953 Zur diesbezüglichen expliziten Kritik des Thomas s. I 44, 1 ad 2 sowie I 46, 1 ad 3.

zenden Ursubstanz. Doch trägt auch er dem Beharrungsvermögen antiker Wirklichkeit im Ausgang von der „Ewigkeit“ der Formen, vermittelt etwa durch die Fortzeugung der natürlichen Arten, und insbesondere in seiner Deutung des Prinzips der „Materie“ als „hypokeimenon“ Rechnung als der „materiellen“ Basis aller sich konkret entfaltenden substantiellen Seienden⁹⁵⁴. Der Wegfall dieser „immanenten“ Voraussetzungen gibt nun erst die Perspektive auf ein universelles, „transzendent“-unbedingtes Fundament aller Wirklichkeit frei und läßt damit auch die spezifische Prinzipienstruktur eines Seienden daraufhin überschreiten.

Gerade im Begriff des „Seins“, in dem sich ein radikalisierte Fundierungsanspruch artikuliert, soll die antike Selbstverständlichkeit der Gegründetheit aller Wirklichkeit aufgegeben werden, welche in der Frage nach den Ursachen des Seienden - zumindest hinsichtlich eines ihrer Prinzipien - stets bloß „immanente“ Lösungsmodelle aufsuchte⁹⁵⁵. In der Lehre von der Schöpfung äußert sich indes erstmals die Frage nach dem schlechthinnigen Grund jedweden Seienden. Die begründende Reflexion, die das Seiende auf den Begriff des Seins hin überschreiten muß, um es allererst zu sich selbst zu vermitteln, macht deutlich, daß das „Sein“ des Seienden von nun ab nicht mehr fraglos und unabdingbar vorausgesetzt werden kann, um auch seine kategorial faßbaren, spezifischen Vernunftgründe zugänglich zu machen⁹⁵⁶. Mit Nachdruck weist Thomas die antike These von der Ewigkeit der Welt⁹⁵⁷ bzw. ihrer Ursachen, sei es des beharrenden „Stoffs“⁹⁵⁸, sei es „des stetigen Zusammenhangs der Bewegung“⁹⁵⁹, zurück, wonach „etwas Ewiges außer Gott angenommen“⁹⁶⁰ werde. Dabei handelt es sich freilich um keine schlichte Konkurrenz gleichrangiger Prinzipien, wie dies die Kritik des Thomas nahelegen scheint. Die schöpfungstheologisch motivierte Distanzierung antiker „immanenter“ Universalbegründungsversuche bzw. deren ontologischer Restbestände bei Platon und Aristoteles erfolgt keinesfalls auf der Grundlage eines Verhältnisses unmittelbarer „Konkurrenz“ und damit systematischer Gleichrangigkeit zwischen Gott einerseits und antiken Ursachenlehren bzw. Ursubstanzmodellen andererseits.

Der Begriff des „Seins“ unterscheidet sich in seinem transzendentalen und universal-unbedingten Anspruch in zentraler Weise vom stets partikulär verbleibenden und sol-

954 Zur ausdrücklichen Kritik des Thomas vgl. I 46, 1 ad 3.

955 Dies galt wohl selbst für die „Ewigkeit“ und den chorismos der gegenüber der bloßen „Vielheit“ der Bewegung geschiedenen Ideen Platons.

956 Vgl. Scg II 15 - 21; 31 - 38; I 44; I 45; I 46, 1; 2; I 104, 1; 2.

957 Vgl. Scg II 38.

958 Ebda.

959 Scg II 36 ad 5.

960 Scg II 38.

cherart die spezifische Struktur der Wirklichkeit vereinnahmenden und einebnenden Charakter antiker „Ursubstanz“-Lösungen⁹⁶¹. Wird doch darin die Antwort auf eine völlig neue, vorsokratischen Positionen in ihrem Ausgang von der beharrenden Kontinuität alles Seienden unzugängliche Fragwürdigkeit seines schlechthinnigen Grundes aufgesucht. Mit dem Begriff des „Seins“ ist eine Reflexionsebene erreicht, die auch Aristoteles im Rahmen seiner Prinzipienstruktur von Seienden aufgrund des spezifisch antiken Erfordernisses reflektierenden „Innestehens“ im Seienden selbst gar nicht erst offensteht. Das „Sein“ befindet sich daher im Gegensatz zum „Urstoff“ in keinem analogen Konkurrenzverhältnis zur relativ selbständigen Wesenhaftigkeit der Welt⁹⁶². Es reduziert diese nicht auf bloße „Verwandlungsformen“ bzw. unvermittelte Anwendungsfälle ein und desselben Ursubstrats⁹⁶³, sondern hält in seinem transzendentalen Bezug zur geschaffenen Wirklichkeit stets die Differenz zwischen dem kategorial nicht einholbaren Grund aller Wirklichkeit und dem wesenhaften Eigenstand daraus subsistierender Seiender offen⁹⁶⁴. Ja je mehr ein Seiendes durch seine spezifische Form am Sein partizipiert und damit an „Vollkommenheit“ durch die „similitudo Dei“⁹⁶⁵ erreicht, desto mehr ist es auch in sein spezifisches Selbst-Sein freigesetzt⁹⁶⁶. Diese systematische Differenz zwischen der linearen Rückführung aller Seienden auf ein diese letztlich der Uneigentlichkeit preisgebendes allgemeines „Wesensprinzip“ der Welt und der von jedwedem bestimmt abgegrenzten Wesensbegriff nicht erfaßbaren, uneinholbaren Universalität des Seins begründet, so *Krings*, die maßgebliche Verschiedenheit des mittelalterlichen Ordogedankens von antiken „Kosmos“-Modellen⁹⁶⁷. So steigert sich der Begriff des - geschaffenen - „Seins“ bzw. des „absoluten Seins“ Gottes, indem er alles wesenhafte Sein einschließt, zu einer im Verhältnis zu antiken Urstoffkonzeptionen kategorial nicht faßbaren „Abstraktheit“⁹⁶⁸, in der der Begriff des Wesens nicht eingebettet, sondern überboten werden soll. Sind doch darin alle wesensspezifischen Differenzen in der „Fülle“ des Seins aufgehoben⁹⁶⁹, insofern jene jedes Seiende nicht nur in sei-

961 Zur diesbezüglichen Unterscheidung zwischen antikem „kosmos“ und mittelalterlichem „ordo“ vgl. prägnant *Krings*, *Ordo*, 15; 36 f.

962 Vgl. I 45, 4.

963 Vgl. *Krings*, *Ordo*, 30 ff.

964 Vgl. I 45, 4 ad 1 - ad 3.

965 Scg III 97; vgl. I 44, 3; ad 1; s. auch I 23, 5 ad 3; Scg III 17.

966 Vgl. *Krings*, *Ordo*, 47. Dieser formuliert: „Und je größer die Nähe Gottes, um so weiter reicht das Ding ins Sein hinaus; weshalb diese Gottesnähe das Gegenteil von 'Geborgenheit' bedeutet; sie ist wie ein Talent.“

967 Vgl. *Krings*, *Ordo*, 15; 36 f.

968 Vgl. I 45, 4 ad 1.

969 Vgl. etwa Scg III 97; I 15, 1 ad 3; 2; I 44, 3.

nem „So-Sein“ konstituieren, sondern gleichzeitig immer auch in seiner Teilhabe am Sein in spezifischer Weise begrenzen.

Vom antiken „kosmos“ hin zum mittelalterlichen „ordo“ vollzieht sich daher nicht etwa bloß eine gleichsam „theologische“ Akzentverschiebung, sondern auch ein grundlegender ontologischer Paradigmenwechsel. Wesentlich für die darin zutagetretende systematische Differenz ist nicht allein die Einführung des christlichen Gottesbegriffs in ehemals „heidnisch“-immanent besetzte Positionen des kosmischen Weltgefüges - wenngleich darin wohl das entscheidende Potential zu den nunmehr stattfindenden systematischen Auf- und Umbrüchen angelegt ist. Vielmehr gerät der Kosmos selbst aus seiner inneren Gefügtheit. Der alle Reflexion einschließende tragende Horizont antiker Vernunftwirklichkeit wird aufgesprengt, indem eben nun allererst das „Sein“ bzw. die „Seiendheit“ jedes Seienden schlechthin in Frage steht. Diesem Anspruch kann nur ein universell fundierender Grund genügen, der das wesenhaft gebundene Sein alles Seienden überschreitet und als gleichsam „abstrakte“, alle Formen einschließende, absolute „Fülle“ des Seins deren spezifische Bestimmtheiten hinter sich läßt. Er hat sich weiters daran zu bewähren, daß er gerade aufgrund seiner „Transzendenz“ auch die seit Platon und Aristoteles gewonnene Vielheit bezüglich ihres Wesens je in sich gegründeter substantieller Formen offenzuhalten vermag.

8. Zum „relationalen“ Gehalt des *ordo*

Wie nun kann der Begriff des „Seins“ aus thomasischer Sicht den gesteigerten Begründungsanforderungen und dem damit verbundenen geänderten Stellenwert des „höchsten“ universalen Grundes gegenüber allen kontingenten Seienden gerecht werden, um so in seiner systematischen Leistungsfähigkeit über überkommene Ursubstanzlehren in entscheidender Weise hinauszudeuten? Wie läßt sich seine transzendente „Fülle“ und Uneinholbarkeit strukturell in ihrem Verhältnis zu den wesenhaften Gründen geschöpflicher Wirklichkeit denken? Dabei gilt es zu berücksichtigen, daß dieser nunmehr ins „Unbedingte“ ausholende Reflexionsschritt sich weiterhin an der Fundierung einer grundlegend teleologisch, nämlich anhand begrenzter, zweckhaft orientierter Wesen verfaßten, Welthaftigkeit zu bewähren hat.

Mag auch auf dieser Begründungsebene erneut aristotelische Teleologie Eingang finden, so kann die eingeforderte ontologische „Letztbegründung“ doch nicht ihrerseits in einem bloßen Abstraktionsschritt gewonnen werden, der schlicht den rezipierten Substanzbegriff ins „Unendliche“ extrapoliert. Solcherart würde auch jeglicher neueingeführte „universale“ Grund seinerseits die „selbständige“ Wesenhaftigkeit spezifischer Seiender funktionalisieren und der Uneigentlichkeit preisgeben - und damit gleichwohl

die Frage nach deren schlechthinnigem Fundament weiterhin offenlassen. Der diesen gegenüber „überschießende“ und „Transzendenz“ erzeugende Gehalt des Seinsbegriffs kann daher nicht noch einmal nach dem Modell eines - gleichsam als universell gesetzten - spezifischen Wesens, sei es auch in dessen gleichsam abstrahierender Aufstufung als des „höchsten“, gedacht werden.

Als Modell eines transzendenten, alle Wesenheiten einholenden, überragenden und diese doch in ihr spezifisches Selbstsein freigebenden, Fundaments kommt im mittelalterlichen Horizont teleologischer Wesensformen dagegen eine „zwischen den Seienden (schwebende)“⁹⁷⁰ „Ordnung“ geschaffener Substanzen in Betracht⁹⁷¹. Diese besteht in einem „relationalen“ Verhältnis der „Neigung und Stellung zueinander“⁹⁷², welches die spezifische Eigenart verschiedener Wesenheiten wahrt. Ja der charakteristische Transzendenzgehalt des Begriffs des „Seins“ gegenüber allen durch ihre spezifische Form bestimmten Seienden bezeichnet unmittelbar deren *Ordnung* und *Stellung zueinander*, so daß dieser selbst als mit dem der „Ordnung“ konvertibel gedacht werden kann⁹⁷³. Der Aufbau des strukturell „zwischen“ den Substanzen verorteten hierarchisch gegliederten „ordo“ verleiht der Gesamtheit des Universums aus thomasischer Sicht allererst jene Wirklichkeit und „geistige Grundlage“, welche der idealen „Form“ im Aufbau des einzelnen geschaffenen Seienden entspricht⁹⁷⁴, die jedoch nicht mehr ihrerseits „wesensförmig“, sondern vielmehr „relational“ zu ihrem Grund⁹⁷⁵ wie auch untereinander zu denken ist⁹⁷⁶.

970 *Krings*, *Ordo*, 35. Dieser betont: „Erst in der besonderen Neigung und Stellung zueinander liegt die Ordnung, die das absolute Ding nicht hat, sondern die zwischen den Seienden schwebt und die nur der erkennende Verstand bewußt hat.“

971 Vgl. I 5, 5.

972 *Krings*, *Ordo*, 35; vgl. I 5, 5.

973 Vgl. *Krings*, *Ordo*, 29 ff.; zur Einordnung des „ordo“ unter die „Transzendentalien“ vgl. Ver. I, 1.

974 Vgl. I 15, 2. S. auch Scg II 42, wonach die „Unterschiedenheit der Teile des Universums und ihre Ordnung“ „gewissermaßen das letzte Gestaltprinzip (*ultima forma*) und das Beste im Universum“ seien.

975 Zum „relationalen“ Charakter der - untereinander freilich unterschiedlichen - systematischen Vermittlung von Substantialität und universalem Sein bei Boethius und Thomas vgl. *te Velde*, a. a. O., 17 ff.

976 Zur Kennzeichnung der Relation als akzidentielle Bestimmung einer Substanz durch Aristoteles, der Thomas weitgehend folgt, s. *Categ.* 7 (6a 36 f.); zum - aus kategorialer Sicht - „akzidentuellen“ Stellenwert einer als Ordnung gekennzeichneten „Einheit“ s. weiters ausdrücklich Scg II 58. Demnach gilt Thomas die „*unitas ordinis*“ als „*minima unitatum*“. Im Zusammenhang der thomasischen Kritik an der platonischen Seelenlehre wird eine bloß durch „Hinordnung“ erzeugte Einheit zwischen „erkennender Seele“ und „Körper“ als bloß „*secundum accidens tantum*“ und daher als ungeeignetes Modell zurückgewiesen. S. auch *Mal.* 16, 9; *De pot.* 6, 1.

Sein formanaloger Stellenwert, insofern er das „höchste geistige Prinzip“⁹⁷⁷, also die gleichsam „universale Form“, darstellt, umfaßt in der Folge über die Verankerung der spezifischen Wesen hinaus auch deren unabdingbare relationale Ungleichheit⁹⁷⁸. Diese zielt jedoch nicht vorrangig auf die gleichsam statische Eingrenzung der Entfaltung jedes Seienden nach Maßgabe seines je spezifischen Wesens auf den ihm gemäßen Platz im Zeichen einer starren vorgängigen Einschränkung von Lebens- und Entfaltungsmöglichkeiten. Der Begriff des „ordo“ gewährleistet nicht primär die gesteigerte substantielle Einholbarkeit bzw. Deduzierbarkeit wesenhaft in sich verfaßter Wirklichkeit über die aktuelle Entfaltung und Präsenz des je spezifischen telos hinaus. Vielmehr wird der mittelalterliche *ordo*, selbst was seine hierarchische Gliederung betrifft, zunächst durch einen Reflexionsschritt der „Überschreitung“ - jedes bloß wesenhaft begrenzten Prinzips als des letzten Grundes - konstituiert. Die Begriffe der „*creatio*“ und „*providentia*“ beinhalten nicht so sehr eine Funktionalisierung bzw. determinierende Festbeschreibung endlicher Wirklichkeit, sondern fordern eine Perspektive der Transzendierung kontingenter Seiender auf dem Wege ihrer eigentlichen Begründung ein. Demgemäß fügt sich der *ordo* auch nicht primär durch eine „immanente“ Hierarchisierung endlicher Wesen, etwa eine wechselseitige Ableitung oder Instrumentalisierung untereinander, zusammen. In der durch die Weltüberlegenheit Gottes gewonnenen „Öffnung“ der kategorialen Vernunftstruktur der Wirklichkeit wird das je substantiell Seiende nicht nur im Hinblick auf die „nächsthöhere“ Stufe überholt, sondern vor allem durch seine Hinordnung und Teilhabe am „absoluten“ Sein Gottes, durch die je spezifische „Relation“ zu seinem unbedingten Grund selbst, begründet⁹⁷⁹. Dieser bildet nämlich nicht einfachhin die „höchste Stufe“, sondern bringt die sich jeder kontingent wesenhaften Determinierung entziehende „Unendlichkeit“ des Seins selbst zur Sprache⁹⁸⁰.

Die systematische Struktur des thomasischen „ordo“ trägt dabei einer zweifachen Anforderung an den in Frage stehenden schlechthinnigen Grund aller Wirklichkeit Rechnung. Der Begriff des *ordo* enthält nicht nur einen Anspruch der *Überschreitung* je wesenhafter Wirklichkeit, er stellt in seiner hierarchisch-stufenförmigen Gliederung aller Seienden auch das Resultat der darin eingeforderten positiven *Vermittlung* von spezifischer geschöpflicher Wirklichkeit einerseits und unbedingtem, „unendlichem“ Grund andererseits dar. Die „Ordnung“ verbleibt den vernünftigen Wesenheiten solcherart nicht bloß „äußerlich“, sondern baut sich, wie bereits erwähnt, auch durch die diesen

977 *Krings*, *Ordo*, 51.

978 Vgl. *Scg* II 42; III 97.

979 Vgl. *Scg* III 17; s. auch I 45, 3; vgl. *Krings*, *Ordo*, 46 f.; 78 f. Zum Verhältnis zwischen „*ordo ad finem*“ und „*ordo ad invicem*“ vgl. bereits o., Teil 2, I 5 f.

980 Vgl. *Krings*, *Ordo*, 46 f.

jeweils eigentümliche „Seinsvollkommenheit“⁹⁸¹ im Zeichen der freisetzenden „similitudo“ zu Gott⁹⁸² auf. Daraus folgt weiters die spannungsvolle Aufgabe, die unendliche „Fülle“ des Seins, die sich nunmehr als letztes Prinzip auftut, gegenüber dem weitgehend geschlossen verbleibenden Kreis teleologisch in sich verfaßter „Substanzen“ zur Geltung zu bringen.

In der Folge stellt sich die gestufte, „graduell“ nach ihrer Ähnlichkeit und „Nähe“ zu Gott differenzierbare, ontologische „Auffüllung“ geschaffener Wesensformen auch als Konsequenz der Transzendenz des sich in Teilhabebeziehungen mitteilenden Grundes selbst dar⁹⁸³. Erst die „unendliche“ - keineswegs bloß „quantitativ“ verstandene - Universalität des Seins verlangt nach einer auch in ihrer Nähe zum Ursprung unterschiedlichen Auffaltung des „Reichtums der Naturen“⁹⁸⁴. Die notwendige schöpferische Vermittlung göttlicher „bonitas“⁹⁸⁵ kann nun nicht mit einem geschlossenen Kreis ontologisch „gleichrangiger“ Wesen das Auslangen finden, sondern schließt die „seinsmäßige“ Ungleichheit der Kreaturen mit ein. Ihre Hierarchisierung erweist sich damit als systematische Funktion der in der mittelalterlichen Reflexion erreichten qualitativ neuen Begründungsebene eines „letzten“ und unbedingt-transzendentalen Ursprungs der Welt⁹⁸⁶.

Wollte man etwa das thomatische Schöpfungskonzept - eben im Sinne einer allererst anfangsstiftenden Verankerung aller Seienden im Sein - mit dem gleichfalls als transzendent-„unbedingt“ vorgestellten begründenden Stellenwert der platonischen Idee des Guten konfrontieren, so folgte daraus - trotz aller systematischen Parallelen hinsichtlich eines dialektischen Begründungsverhältnisses von der Vergänglichkeit unterworfenen Seienden und deren schlechthinnigem Grund - ein markanter Unterschied in der Struktur ihrer Vermittlung. Der mangelnden geschichtlichen Öffnung griechischer Seinsgebundenheit trägt die platonische Position durch den in gleichsam abstrakter, „welt-

981 *Krings, Ordo*, 59.

982 Vgl. *Scg III* 19 ff; 97.

983 Vgl. *I* 23, 5 ad 3; *I* 47, 1; *Scg II* 45; *III* 17; 18; 97.

984 *Krings, Ordo*, 47.

985 Vgl. *I* 23, 5 ad 3; *Scg III* 17; 97.

986 Vgl. *Scg III* 97. Zur je spezifischen Teilhabe und Ähnlichkeit der Seienden an der „göttlichen Gutheit“ führt Thomas aus: „Weil aber notwendig jede geschaffene Substanz hinter der Vollkommenheit der göttlichen Gutheit zurückbleibt, mußte in den Dingen, damit ihnen die Ähnlichkeit mit der göttlichen Gutheit vollkommener mitgeteilt werde, *Verschiedenheit herrschen, so daß durch das Verschiedene in verschiedener Weise vollkommen dargestellt wurde, was von irgendeinem einzigen Ding nicht vollkommen dargestellt werden kann.* ... Und darin kann man die Erhabenheit der göttlichen Vollkommenheit anschauen, daß die vollkommene Gutheit, die in Gott vereinigt und schlechthin besteht, in den Geschöpfen nur in verschiedener Weise und auf mehrere verteilt sein kann. *Die Dinge sind aber dadurch verschieden, daß sie verschiedene Formen haben, von denen sie ihre Artgestalt erlangen.*“

überlegener“ Uneinholbarkeit verharrenden Charakter der Ideen Rechnung, welcher alles Seiende erst dem „Nicht-Sein“ bloßer Kontingenz entreißt. Das scholastische Verständnis von Kreatürlichkeit dagegen, welches, wie erwähnt, die „Beziehung zum Schöpfer ... als zum Ausgangsgrunde seines Seins“⁹⁸⁷ beinhaltet, beansprucht darüber hinaus, daß das kontingente Geschöpf den sich selbst mitteilenden Grund aller Wirklichkeit in der Entfaltung seines je spezifischen Wesens trotz dessen Transzendenz immer auch konkret „erreicht“ und repräsentiert. Diese „Entäußerung“ Gottes an die Welt bedeutet jedoch nicht, so Thomas, daß „die göttliche Gutheit durch dasjenige, was in der Welt geschieht, einen Zuwachs erhalte“⁹⁸⁸. Sie findet ihr Fundament vielmehr in der unauslotbaren Fülle seiner schöpferischen „Güte“⁹⁸⁹, in der radikalisierten Weltüberlegenheit und „Freiheit“ eines gleichsam „absoluten“ Subjekts. Doch wird der wesensmäßigen Vielfalt und Verschiedenheit der „Naturen“, die die seinsmäßige „inaequalitas“ und „Rangordnung in den Dingen und Graden in sich schließt“⁹⁹⁰, dadurch ein besonderes ontologisches Gewicht verliehen. Die für den ordo charakteristische „Stufung“ des Seins trägt nicht bloß dem relativen „Eigenstand“ welthafter Wirklichkeit Rechnung, sondern wird gerade in ihrer hierarchischen Rangfolge als adäquate Repräsentation göttlicher Vollkommenheit bekräftigt. Im Horizont einer wesentlich teleologisch strukturierten und im Zeichen spezifischer Formen in sich geschlossenen Wirklichkeit soll sie in angemessener Weise den Anspruch göttlicher Transzendenz und Überbietung auch gegenüber aller je wesenhaft vernünftigen Wirklichkeit zur Geltung bringen. Der Aufbau des ordo bestimmt sich daher nicht vorrangig aus einer gleichsam „immanenten“ Hierarchisierung und Rangfolge der Naturen⁹⁹¹, sondern repräsentiert vor allem die dem Gott der Bibel eigentümliche und mit diesem allererst in die Geschichte getretene Dialektik von - sich wechselseitig bedingender - weltüberlegener Transzendenz einerseits und radikaler welthafter Selbsterschließung des letzten Grundes andererseits. Der einem spezifischen Wesen jeweils angemessene gradus entis schränkt dessen Selbstvollzug daher nicht bloß ontologisch ein, wie auch das Sein nicht „quantitativ“ gestuft gedacht wird. Er erschließt ihm vielmehr eine sein „Wesen“ aufbrechende und über sich selbst hinausweisende ontologische „Tiefe“, die es im Bezug zur „Fülle“ seines schöp-

987 I 45, 3; vgl. *Krings*, Ordo, 45.

988 Scg III 97, zit. nach der Übersetzung *H. Fahsel*, Bd. IV, Zürich 1949.

989 Vgl. I 44, 4; I 45, 2. Im Gegensatz zur Bezogenheit der göttlichen „Weisheit“ auf die wesens-transzendente „Ordnung“, kommt die göttliche „bonitas“ vorrangig in der spezifisch differenzierten „eigenen Vollkommenheit“ der Dinge zum Tragen.

990 Scg III 97, zit. nach der Übersetzung *Fahsel*.

991 Vgl. *Krings*, Ordo, 46 f.

ferischen Ursprungs verankert. Der gestuften Gliederung des Seins kommt damit kein „deduktiver“, sondern ein gleichsam „symbolhaft“-repräsentativer Stellenwert zu.

In der graduellen Ordnung der Seienden untereinander und in Relation zu ihrem absoluten Grund werden diese weiters nicht nur gemäß ihrem spezifischen Wesen sowie als Ausdruck der sich selbst mitteilenden Fülle des Seins zu sich selbst vermittelt. Sie weisen auch durch ihre wechselseitigen Ordnungsbeziehungen, also durch die Einfügung in den gestuften Zusammenhang aller Seienden, über sich hinaus, indem der ontologische Stellenwert eines Geschöpfes nicht nur durch immanent-spezifische Prinzipien, sondern auch durch dessen jeweilige „Überbietung“ im je höherrangigen Seienden mitbestimmt wird⁹⁹².

Diese „transzendental“-transzendente „Ordnung“, die den verschiedenen geschaffenen Wesenheiten ein universales Fundament bietet, verweist ihrerseits auf ein gleichsam „absolutes Subjekt“, eine schlechthinnige und dennoch, so *Krings*, „in den Dingen gegenwärtige Geistigkeit“⁹⁹³ als ihren schöpferischen Ursprung. Diese transzendierende „Geistigkeit“ „in den Dingen“ steht, so *Krings*, im massiven Gegensatz zu allen antiken universalen „Ordnungsmodellen“ einer immanenten, nämlich in sich geschlossenen, Vernünftigkeit des Kosmos⁹⁹⁴. Dem solcherart zutagetretenden gesteigerten Begründungserfordernis wird nunmehr allein der Gott der Bibel gerecht, der durch seine absolute Weltüberlegenheit die Abgeschlossenheit und Selbstgewißheit antiker Wirklichkeit aufzubrechen vermag. Er schafft dadurch erst den Raum für eine umfassende positive Selbsterschließung und welthafte Vermittlung seines „absoluten“ Seins als des unbedingten Grundes von Welt und Geschichte.

Dabei wird die Überwindung antiker Kosmosverhaftetheit der Wirklichkeit nicht nach dem Modell einer wie immer gedachten gleichsam theokratisch-„absolutistischen“ göttlichen Setzung gesucht. Als schöpferischer Ursprung des „optimum universi“ alles Seienden gilt der Scholastik vielmehr die „sapientia Dei“⁹⁹⁵. Dies unterstreicht, daß die uneinholbare „Fülle“ und Unbedingtheit des schöpferischen Anspruchs Gottes nicht in einem Verhältnis gleichsam abstrakter „Willkür“ zur Welt begriffen wird, sondern seine

992 Vgl. I 47, 3, wonach „gerade die Ungleichheit (inaequalitas) ... forder(e), daß ein Geschöpf auf das andere einwirk(e)“. Das „(v)ollkommenere“ Geschöpf verhalte sich zum „(u)nvollkommeneren“ „wie Wirklichkeit zu Anlage“.

993 *Krings*, *Ordo*, 36; vgl. etwa I 14, 16; I 16, 1; 5; 6; I 19, 4; I 44, 3; 4; I 45, 2; 6; I 103, 1 ad 1; ad 3; zum prinzipiellen Zusammenhang von „ordo“ und vernünftigem „Ordnen“ vgl. II - II 26, 1 ad 3.

994 Vgl. *Krings*, *Ordo*, 35 ff.

995 Vgl. I 44, 3; *Scg* II 24; s. *Krings*, *Ordo*, 39 ff.

Radikalität in einer je umfassenderen Ordnung geschaffener Wirklichkeit⁹⁹⁶ im Zeichen der „perfectio“ des gesamten Universums gewinnt.

9. Das „Gewicht“ als „inclinatio ad invicem“

Im Begriff des „optimum universi“ als „Maß“ der universalteleologischen Fundierung kontingenter Wirklichkeit wird wohl auch die aristotelische Orientierung an der „richtigen Mitte“ als Kriterium der Bestimmung des je spezifischen telos eines Seienden einer deutlichen Modifikation unterworfen. Während diese notwendig auch die konkreten Realisierungs- und Erhaltungschancen unter sich begreift und von einer hermeneutisch-kritischen Sichtung bereits geglückter Verwirklichungsformen ihren Ausgang nimmt, zeichnet sich in der universalteleologischen Aufstufung aristotelischer Teleologie auch eine akzentuierte Steigerung hinsichtlich des darin enthaltenen Formgebots ab. Der, wie bereits dargestellt, in der „Ordnung“ zutagetretende radikalisierte ontologische Anspruch auf Seinsfülle beschränkt sich nicht auf die Erreichung des je wesenhaften telos „des Geschöpfes in seiner Vereinzelnung“⁹⁹⁷, sondern bezieht sich vorrangig auf die Vervollkommnung der gesamten Schöpfung im „ordo universi“⁹⁹⁸. Darin allein vermögen auch die verschiedenen Kreaturen selbst über die Erreichung ihrer, so *Krings*, im Wesensbegriff verankerten spezifischen „dignitas“ hinaus zu ihrer Vollendung zu gelangen⁹⁹⁹. Gerade diese Dimension der Überschreitung in der universellen „Vervollkommnung“ der Gesamtschöpfung ist daher, eben als „Ordnung“, so *Krings*, „ihrem Sein nach“ „für sich nichts“¹⁰⁰⁰. Sie verbleibt vielmehr gleichsam „zwischen den Dingen“¹⁰⁰¹ und setzt die „Verschiedenheit der Dinge“, deren „diversitas“, immer schon voraus¹⁰⁰².

In dem von Thomas neben „Maß“ und „Zahl“ angeführten dritten Konstituens der von Gott geschaffenen Ordnung, nämlich dem „pondus“¹⁰⁰³, kommt deren „relationaler“ Gehalt am deutlichsten zum Vorschein, warum gerade diese Bestimmung von Seiendem von Thomas vielfach als austauschbar und synonym für „ordo“ schlechthin ein-

996 Vgl. etwa I 25, 5.

997 *Krings*, Ordo, 44.

998 Vgl. Scg II 39; 42; III 64; vgl. *Krings*, Ordo, 44.

999 Vgl. *Krings*, Ordo, 67.

1000 *Krings*, Ordo, 77. Dieser führt aus: „Ordnung ist ihrem Wesen nach nichts für sich; Ordnung ist zwischen den Dingen; ist ein Schwebendes in allem und um alles Seiende. Sie scheidet die Dinge voneinander und zieht sie wieder zueinander ... Ihr ganzes Sein ruht auf den Dingen.“

1001 Ebda.

1002 Vgl. Scg III 97; Thomas formuliert: „Ex diversitate autem formarum sumitur ratio ordinis rerum.“ Vgl. auch *Krings*, Ordo, 67 ff.

1003 Vgl. I 5, 5; Scg III 97.

geführt wird¹⁰⁰⁴. Sie bezeichnet die aus der geweiligen Wesensform - welcher die Bestimmung der „Zahl“ entspricht - folgende „Inklination“¹⁰⁰⁵ eines Seienden zu einem anderen als dem ihm jeweils „zukomm(enden)“ „Ziel“¹⁰⁰⁶. Insoferne die Charakteristik des Seins als „Gewicht“ die Hinordnung eines Seienden zu einem anderen im relationalen Aufbau des *ordo*¹⁰⁰⁷ sowie dessen Streben zum „*finis ultimus*“ als „Bewegung“¹⁰⁰⁸ bestimmt, wird darin deutlich an aristotelische Denktradition angeknüpft. Im Gegensatz freilich zu dem darin verankerten Verständnis von „*energeia*“, welches in zentraler Weise die spezifische Seinsweise und Vermittlung eines kontingenten Seienden zu *sich selbst* charakterisiert, liegt im Aufbau des mittelalterlichen *ordo* den „besonderen Zielen und Tätigkeiten“ und den „eigentümlichen Wirken und Leiden“¹⁰⁰⁹ die wesensgemäße Konstituierung und „Existenz“ aller Dinge, wie bereits ausgeführt¹⁰¹⁰, stets schon voraus.

Weiters erschöpft sich die aristotelische „Bewegung“ in der entelechialen Hervorbringung und Freilegung der „in den Dingen“ selbst gelegenen je spezifischen Zwecke und vermeidet jede Hierarchisierung und Dynamisierung natürlicher Zwecke untereinander wie auch jedweden vermittelnden Zusammenhang zu einem unspezifischen letztursächlichen Prinzip. Der bei Thomas in der überlieferten Trias von „Maß, Zahl und Gewicht“ wohl am deutlichsten teleologisch gefaßte Begriff des „*pondus*“ dagegen konstituiert in besonderer Weise den die Vielheit und Verschiedenheit der Kreaturen voraussetzenden „*ordo universi*“ im Ganzen. Zwar folgt auch die durch das „Gewicht“ verliehene Dynamik der Seienden wiederum aus „der Verschiedenheit“ der „Arten“¹⁰¹¹, die schon im Element der „Zahl“, also durch ihre substantiellen Formen, verankert sind. Gleich wie bei Aristoteles ist das „natürliche Streben“ eines Seienden einerseits auf die Entfaltung seines ihm immanenten wesenhaften Zwecks gerichtet¹⁰¹². Doch bewirkt erst deren „Bewegung“ der Selbsttranszendenz, nämlich im Streben zu dem jeweils angemessenen Ziel, die letztlich fundierende Einordnung und Gefügtheit aller Seienden zu

1004 Vgl. etwa I 5, 5; I 105, 6; De pot. 7, 11.

1005 Vgl. Ver. 22, 1; I 5, 5.

1006 Vgl. I 5, 5; Scg 97. Zur diesbezüglichen Eröffnung eines „*duplex ordo*“ vgl. I 21, 1 ad 3; I 47, 4; I 104, 2; vgl. *Krings*, *Ordo*, 68 ff.

1007 Vgl. I 45, 5; I 47, 4; I 103, 6; I 104, 2 ad 1; Scg III 69.

1008 Vgl. Scg III 64; 67; 69; s. auch Scg I 1 - 3; vgl. *Krings*, *Ordo*, 69 ff.

1009 Scg III 97, zit. nach der Übersetzung *Fahsel*.

1010 Vgl. o., Teil 2, I 3.

1011 Vgl. Scg III 97.

1012 Vgl. I 78, 1 ad 3.

„dieser durch Beziehungen verwobenen Ordnung“¹⁰¹³. Das „Gewicht“ verleiht ihm eine - zwar in seiner Form begründete - teleologische Gerichtetheit und „Hinneigung“, in der es sich auf ein *anderes* Seiendes¹⁰¹⁴ - und darin zugleich auf den allen zugrundeliegenden „finis ultimus“ - hin überschreitet. Im telos eines Seienden ist solcherart auch dessen Hinstreben zu einem Zustand des „Abgewogen-sein(s) der Teile untereinander und ein(es) Ausgewogensein(s) zum Wohle des Ganzen“¹⁰¹⁵ miteingeschlossen. In ihrer Bezogenheit auf das geordnete Ganze des Universums gewinnt die teleologische Gerichtetheit im scholastischen Orddenken den Charakter dialektischer Selbstüberschreitung, in welcher ein Seiendes auf ein Anderes seiner selbst verwiesen ist, um zu sich selbst zu gelangen¹⁰¹⁶.

Im selben Maße tut sich im Streben eines Seienden zu seinem „natürlichen“ Ziel, in welchem die „Bewegung“ im Gegensatz zu allem antiken Beharren des Seins eine Dynamik über ihren spezifischen Wesenszweck hinaus erhält, auch eine ontologische Differenz zwischen „finis proximus“ und „finis ultimus“¹⁰¹⁷ im Zeichen eines „duplex ordo“¹⁰¹⁸ von ordo „ad invicem et ad ipsum Deum“¹⁰¹⁹ auf¹⁰²⁰. Um nicht in die „Unwesentlichkeit“ abgeleiteter Funktionen eines „uni-formen“ Urprinzips abzugleiten, erfordert die selbstüberschreitende Finalisierung eines Seienden über sich hinaus letztlich keinen bloß kategorial unterschiedenen, sondern einen transzendentalen Grund ein. Dieser läßt allererst alles geschöpfliche Streben in die Differenz von göttlicher „causa prima“ und endlicher „causa secunda“¹⁰²¹ treten¹⁰²². Denn ein universales telos, das sich in einem

1013 *Krings*, Ordo, 80; vgl. I 5, 5.

1014 Vgl. Ver. 25, 1.

1015 *Krings*, Ordo, 68.

1016 Dieser Aspekt der Selbsttranszendenz findet sich bereits in der vergleichsweise deutlicheren Unterscheidung von spezifischer „Subsistenz“ und zugehörigem „Wirken“ hinsichtlich der differenzierten Aktualität eines Geschöpfs angelegt.

1017 Vgl. I 103, 3 ad 2; Scg III 64; Sent. II, 38, 1, 1.

1018 Vgl. I 103, 8.

1019 I 47, 4.

1020 Darüberhinaus findet auch das Verhältnis zwischen kategorialem „ordo ad invicem“ und universalem „ordo finis“ nocheinmal seine Deutung als „ordo finium“, der, so *Krings*, die „Ordnungsbeziehungen unter den Zielen“ umfaßt, welche „nicht nebeneinander, sondern in einer Ordnung gebunden ... ineinander (stünden)“. Vgl. *Krings*, Ordo, 79 ff. Zum „ordo finium“ in praktischer Hinsicht, nämlich im Kontext der „äußeren Prinzipien“ menschlichen Handelns, näherhin hinsichtlich der „duplex ... praeparatio voluntatis humanae ad bonum“ und der in dieser Differenz wirksamen unterstützenden Wirkung göttlicher „Gnade“, s. I - II 109, 6. Zu charakteristischen Unterschieden zwischen theoretischer und praktischer Vernunft - und zwar im Kontext der Erörterung bzw. Rezeption eines umfassenden ontologischen ordo und damit wohl in Abgrenzung gegenüber einer ordnungsmetaphysischen Nivellierung menschlicher Praxis - vgl. Scg III 97.

1021 Vgl. etwa auch I 103, 2 ff.; Scg III 70; 77; 78. S. dazu weiters sowie zu ausführlicheren Stellenangaben Teil 2, I 4.

transzendentalen Verhältnis zu allen Seienden befindet, verlangt schließlich nach einer „Rücknahme“ endlicher „Ursachen“ in die Stellung bloß vermittelnder „Zweitursächlichkeit“. Es setzt damit jedoch auch jene zu relativer „Eigenständigkeit“ frei¹⁰²², da es seinen Charakter der Unbedingtheit einbüßen würde, ließe es sich selbst in linearer Weise¹⁰²³ und in einer Position unmittelbarer Konkurrenz¹⁰²⁴ unter die „nächsten“, d.h. kontingenten, Ursachen und Ziele einordnen¹⁰²⁵. Entschieden weist Thomas alle Ansätze einer systematischen Engführung in der Schöpfungslehre zurück, die die wechselseitige Vermitteltheit und das notwendige Spannungsverhältnis von „causa prima“ und „causae secundae“ in abstrakter Weise aufzulösen und einseitig in die eine oder andere Richtung abzuspannen suchen¹⁰²⁷. Er wendet sich mit gleichem Nachdruck sowohl gegen eine rationalistische Verselbständigung der geschaffenen Ordnung, welche „auf die Weise der Notwendigkeit aus der göttlichen Vorsehung hervor(gehe)“¹⁰²⁸, als auch gegen das Modell einer linearen Reduktion der Schöpfungswirklichkeit in ihrer komplexen Sinn- und Zielhaftigkeit auf eine stets unmittelbar einwirkende Intervention des „bloßen göttlichen Willens“¹⁰²⁹.

Mit der Eliminierung bzw. Marginalisierung des göttlichen Willens in einer immanenten Wesens- und Ordnungsmetaphysik im Rahmen eines erstarrten Verständnisses von „Vorsehung“ erschiene nicht nur das theologische Anliegen der „Freiheit“ und Absolutheit Gottes in Frage gestellt. Es würde vielmehr auch die allererst darin erreichte, nämlich durch die schlechthinige Fülle des letztbegründenden Fundaments gewonnene, „Offenheit“ kreatürlicher Wirklichkeit selbst verstellen. Desgleichen kommt jedoch gerade dem Begriff der „Vorsehung“¹⁰³⁰ die kritische Funktion zu, die Sinn- und Zweckhaftigkeit der Schöpfung und ihre darin verankerte relative „Selbständigkeit“ gegenüber allen Modellen eines kurzschlüssigen göttlichen Voluntarismus „ohne jeden Sinn und

1022 Vgl. *Scg* III 64; 68.

1023 Vgl. etwa I 103, 4; 5; 6; I 105, 5; ad 1; ad 2; *Scg* III 67; 69.

1024 Vgl. I 105, 5 ad 2.

1025 Vgl. I 105, 5 ad 1.

1026 *Scg* III 97. Thomas erläutert: „Wenn also bei irgendeiner natürlichen Wirkung nach dem 'Warum' gefragt wird, so können wir den Grund aus einer nächstgelegenen Ursache angeben, während wir trotzdem alles auf den göttlichen Willen als erste Ursache zurückführen.“

1027 Vgl. *Scg* III 97.

1028 *Scg* III 97; vgl. auch *Scg* III 64; 72; I 103, 7; I 104, 2; 3.

1029 *Scg* III 97. Zur mangelnden Konkurrenz von „Vorsehung“ und „Willensfreiheit“ vgl. *Scg* III 73; zum Verhältnis von Vorsehung und Kontingenz s. *Scg* III 74; 75; 76. Vgl. etwa auch *Scg* III 77; 78; I 103, 5; I 105, 6.

1030 Vgl. etwa I 22; *Scg* III 64; 71 - 79.

Plan¹⁰³¹ zu wahren, der die spezifische teleologische Struktur der Wirklichkeit suspendierte¹⁰³².

10. *Im Spannungsfeld von substantieller Ordnung und Freiheitsgeschichte. Zu Grenzen der theologischen Adaption antiker Wesensmetaphysik*

Die „Ordnung“ als Ursprung aller Wesenheiten entläßt diese nunmehr im Gegensatz zu antiken Universalbegründungsversuchen in die „Offenheit“ der unauslotbaren „Fülle“ des „Seins“. In der „Ordnung“ werden die Wesenheiten nicht auf ein material-substantielles Prinzip hin überschritten, sondern ausschließlich auf die allein die „Unbedingtheit“ und Unerschöpflichkeit ihres Fundaments gewährleistende absolute „Freiheit“ Gottes. Diese meint keineswegs absolutistische Beliebigkeit, sondern die sich in der Freigabe der Wesenheiten und ihrem letztlich von schlechthinniger Vernünftigkeit getragenen Verhältnis zueinander mitteilende „sapientia Dei“¹⁰³³.

Damit wird gegenüber Aristoteles ein Modell von sich selbst „setzender“, vernünftiger „Subjektivität“ in den Horizont metaphysischer Überlegungen eingeführt, dem freilich nur im Bezug auf die „absolute“ Personsqualität Gottes ein Anspruch auf unbedingte „Anerkennung“ eingeräumt wird. So scheint es, als sei auch für die scholastische Reflexion auf den Begriff des „Seins“, die allererst die antike „All-Einheit“ der Wirklichkeit hinter sich läßt, ein zumindest ansatzweise entwickeltes - und auf die „Person“ Gottes eingeschränktes - Verständnis von „Freiheit“ unentbehrlich. Angesichts des Anspruchs universaler ontologischer Letztbegründung, die hinter die „Seiendheit“ von Seienden zurückfragt, erweist sich das Ungenügen des aristotelischen Wesensbegriffs. Zwar bleibt Thomas in seiner Begründung kreatürlicher Wirklichkeit wie auch selbst in der Vermittlung der Transzendenz und schöpferischen Allmacht Gottes auf die Handhabung aristotelischer Begrifflichkeit verwiesen und weitgehend auch beschränkt. Dessen Prinzipien, die allesamt ursprünglich auf die Konstituierung eines spezifischen Wesens

1031 Scg III 97, zit. nach der Übersetzung *Fahsel*.

1032 Im Gegensatz zu den genannten aporetischen Lösungsmodellen einer bloß abstrakten Verknüpfung von „causa prima“ und „causa secunda“ erläutert Thomas in Scg III 97 anhand eines Beispiels den Gang einer wohlvermittelten Begründung: „Wenn zum Beispiel gefragt wird: Warum ist das Holz in Gegenwart des Feuers erwärmt worden? sagt man: Weil Erwärmung die natürliche Tätigkeit des Feuers ist. Dann aber (begründet man): Weil Wärme sein besonderes Akzidens ist. Dies aber folgt aus der besonderen Form des Feuers. Und so geht es von da weiter, bis man zum göttlichen Willen gelangt. Wenn daher jemand einem, der fragt, warum das Holz erwärmt worden ist, antwortet: Weil Gott es so gewollt hat: so antwortet er zwar angemessen, wenn er die Frage auf die erste Ursache zurückführen will, jedoch unangemessen, wenn er (damit) alle anderen Ursachen ausschließen will.“

1033 Vgl. etwa I 44, 3; I 45, 6 ad 3; Scg II 24; III 64.

in kategorialer Perspektive bezogen sind, erfahren zumeist bloß „via eminentiae“¹⁰³⁴ eine der aristotelischen Konzeption ihrerseits fremde, da unspezifische, Aufstufung zu größtmöglicher formaler Abstraktheit, etwa im Sinne einer „prima causa“, eines „primum movens“ oder eines „summum bonum“, um darin selbst noch der begrifflichen Vermittlung der unüberbietbaren Weltüberlegenheit und Absolutheit Gottes Raum zu bieten¹⁰³⁵. Es artikuliert sich freilich in der - aus aristotelischer Sicht widersprüchlichen - Steigerungsform eines ursprünglich spezifischen Prinzips auch die der Scholastik immanente kritische Spannung von antiker Begrifflichkeit und unbedingtem ontologischen Anspruch, die den Beginn einer Ablösung des aristotelischen Wesensparadigmas markiert. An seiner Stelle lassen sich - jedoch weitgehend in Spannung zur Herkunft theologischer „Denkformen“ als jeweils „logische(s) Maximum eines (kategorial gefaßten) ontologischen Begriffs“¹⁰³⁶ - Ansätze eines Verständnisses „personal“ konzipierter „geistiger“ Subjektivität als letzten Ursprung einer schlechthin gültigen Begründung allen Seins erkennen¹⁰³⁷. Bereits der nach *Krings* „transzendente“¹⁰³⁸ Begriff der „Ordnung“ enthält nicht nur Aspekte einer Hierarchisierung und Steigerung, sondern auch der Überwindung kategorialer Begrifflichkeit. Er verweist in seiner relationalen Dynamik und Aufgebrochenheit auf einen „geistigen“ Ursprung, nämlich auf einen „geistigen ersten Beweger“¹⁰³⁹, als sein Prinzip, der in der geschichtlichen Erfahrung des Gottes der Bibel ergriffen wird. Diese Annäherung an sich selbst begründende Subjektivität im Rahmen des Gottesverständnisses wird freilich niemals eigentlich reflexiv eingeholt und auf den „Begriff“ der Freiheit gebracht. Vor allem bleibt sie, ungeachtet ihrer Herkunft aus der geschichtlichen Heilerfahrung Israels, gleichsam auf die „absolute“ Persons-

1034 *H. Krings*, Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken, in: *ders.*, System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze, Freiburg/München 1980, 164.

1035 Zur Orientierung des Gottesbegriffs am „Naturgegenstand“ in der „traditionellen Denkform“ der ontologischen Gotteslehre vgl. *Krings*, Freiheit, 164 ff. Für die herkömmliche Denkform philosophischer Theologie seien, so *Krings*, weitgehend die zur Bestimmung eines „Seienden als Seienden“, und dabei wieder vorrangig nach dem Modell des natürlichen Seienden, entwickelten Prinzipien „aristotelischer Provenienz“ herangezogen worden. Freilich muß angemerkt werden, daß die von *Krings* kritisch hervorgehobene Orientierung theologischer Begrifflichkeit am Modell gleichsam „objektiver“ „Gegenständigkeit“ wohl für die traditionelle philosophische Theologie zutreffend sein mag, jedoch nicht im eigentlichen Sinne für deren aristotelische Herkunft. Demgemäß schränkt auch *Krings* ein, daß die von ihm als „aristotelisch“ bezeichnete wissenschaftliche Methode der scholastischen Theologie sich nicht in einer unmittelbar „gegenständlichen“ Konzeption des Begriffs von Gott oder des Menschen äußere, sondern vielmehr vom Ausgang alles Erkennens von der sinnlichen und kategorialen Wahrnehmung des einzelnen Seienden bestimmt sei.

1036 *Krings*, Freiheit, 165.

1037 Vgl. etwa I 14 - 26.

1038 Vgl. *Krings*, Ordo, 30 ff.

1039 *Krings*, Ordo, 37.

qualität Gottes beschränkt, und zwar im Sinne bloß eines nunmehr personal gewendeten metaphysischen Ursprungs der Wirklichkeit. Dabei wird in erster Linie der Herausforderung durch einen radikalisierten ontologischen Begründungsbedarf im Vorgriff auf einen nur „subjekthaft“ konzipierbaren schöpferischen und heilshandelnden letzten Grund allen Seins Rechnung getragen. Dieser bleibt desweiteren an einen nach wie vor weitgehend geschlossenen Horizont wesenhaft in sich selbst verankerter Formen aristotelischer Herkunft gebunden.

Demgegenüber bleibt, so *Krings/Simons*, die Konzeption aller geschaffenen Seienden - wie auch der Begriff des Menschen - weiterhin „objektivierend“, wenn nicht verdinglichend, so doch in je spezifischer Weise begrenzend, am aristotelischen Substanzbegriff orientiert¹⁰⁴⁰. Die darin angelegte Tendenz zur „Verdinglichung“ steigert sich darüber hinaus noch in der im Rahmen eines universalteleologischen Aufbaus der Welt in der Tat deutlicher in den Vordergrund getretenen Modellcharakters des „Naturgegenstands“¹⁰⁴¹. Dies gilt etwa auch im Verhältnis zur „sachlichen“ Ausgrenzung¹⁰⁴² der praktischen Philosophie durch Aristoteles, in der diesem zufolge allein der Begriff des Menschen als Menschen genuin zur Sprache kommt. Weiters wird diese Entwicklung auch durch die fortschreitende Abstraktion der am konkret einzelnen „tode ti“ gebildeten aristotelischen Prinzipien und deren Einbindung in eine „Stufen- und Rangordnung“ der Welt¹⁰⁴³ vorangetrieben. Das Verhältnis Gottes zur Welt bleibe daher ungeachtet des emanzipatorischen Ertrages jüdisch-christlicher Überlieferung einem, so *Krings/Simons*, „verdinglichend“-„theokratischen“ Modell verpflichtet¹⁰⁴⁴. So mag es offen bleiben, wieweit durch die Analogisierung metaphysischer Begriffe aristotelischer Provenienz¹⁰⁴⁵ im „Eminenzmodell“¹⁰⁴⁶ sich auch schon deren dialektische Überbietung den Weg bahnt, oder aber der geschichtliche „Gott der Bibel“, wengleich nicht einer verdinglichenden¹⁰⁴⁷, so doch einer ontologischen Vereinnahmung als „prima causa“, „finis ultimus“, „primum movens“ etc. unterworfen wird.

Freilich erscheint es demgegenüber fragwürdig, wieweit sich ein freiheitliches Para-

1040 Vgl. *H. Krings/E. Simons*, Artikel „Gott“ in: *H. Krings u. a.* (Hrsg.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Studienausgabe, Bd. 3, München 1973, 618 ff; vgl. *Krings*, *Freiheit*, 165 f.

1041 *Krings*, *Freiheit*, 165 f.

1042 Vgl. die grundlegende, teleologisch strukturierte „Pragmatientrennung“ in der aristotelischen Philosophie, o., Teil 1, II 3.

1043 Vgl. *Krings/Simons*, *Gott*, 619.

1044 *Krings/Simons*, *Gott*, 617 ff.

1045 Vgl. *Krings/Simons*, *Gott*, 618.

1046 *Krings*, *Freiheit*, 178.

1047 Vgl. die diesbezügliche Kritik *Krings/Simons*, *Gott*, 618.

digma gewissermaßen einseitig an der Stelle Gottes - und so in einem theokratischen Verhältnis zur Menschheitsgeschichte - in einen ontologischen Gesamtzusammenhang einzeichnen läßt und nicht immer schon den - endliche Freiheit freisetzenden und anrufenden - „unbedingten“ „Ent-schluß“ Gottes für die Freiheit des Menschen begrifflich mitumfaßt¹⁰⁴⁸. Die für die mittelalterliche Theologie insgesamt charakteristische Verknüpfung biblischer Erfahrung mit der neu aufgebrochenen Reflexion auf den letzten Grund alles Seienden in teilweise abgewandelten Termini antiker Metaphysik gewinnt zum einen ihre gegenüber der Antike neue Fragestellung nicht zuletzt aus der Herausforderung durch den eschatologisch-geschichtlichen Horizont biblischer Überlieferung. Sie kann die angezielte Ineinsetzung weiters nicht bloß formal vollziehen und an den konstitutiven „Inhalten“ jüdisch-christlicher Heilserfahrung und Befreiungsgeschichte vorbeigehen. Öffnet der Durchbruch zur „Geschichte“ doch nicht bloß eine „Bühne“ für eine lineare Abfolge zufälliger Ereignisse, sondern gelingt ursprünglich allererst durch den sich zunehmend in jeweils konkreter welthafter Artikulation durchsetzenden, dennoch alles positiv Gewordene stets überbietenden und eschatologisch immer noch ausstehenden Anspruch göttlicher Machtvollkommenheit¹⁰⁴⁹. Diese erweist sich in der geschichtlich eingebundenen Erfahrung und Reflexion der fortschreitenden „Befreiung“ des Menschen zu seinem „Selbstsein“ gegenüber allen unmittelbar vereinnahmenden, auch historisch wirksamen, kontingenten Verzweckungen.

1048 Zum „Ent-schluß“-Charakter auch der göttlichen Freiheit als der „transzendente(n) Affirmation anderer Freiheit“ vgl. *Krings*, Freiheit, 171 ff. Dies erweise sich nicht zuletzt in der geschichtlichen Erfahrung des „Gottes der Bibel“ bereits im Alten Testament: „Der Begriff von Gott im Alten Testament ist bestimmt durch die ‘Erwählung’ des Volkes Israel und dadurch, daß Jahwe zu Israel spricht. Gott wird verstanden als der sich frei Eröffnende. Erwählung und Wort Jahwes haben aber nur dies zum Inhalt: daß Israel seinerseits frei sich ent-schließe und das Wort höre. Beides, das Wort Jahwes und das Erhören Israels sowie das Reden Israels (Beteten) und das Erhören Jahwes bilden ein Kommerzium, das in den prophetischen Schriften unter mannigfachen Bildern als ein Kommerzium der Freiheit vorgestellt wird.“ (179)

1049 Zur „Macht“ Gottes vgl. I 25.

II. Universalteleologie und praktische Vernunft. Zur universalteleologischen Transformation der aristotelischen Strebensethik bei Thomas von Aquin

1. *Praktische Vernunft im Kontext eines universalen ordo. Zur Frage nach der metaphysischen Rahmengoßung für sittliches Handeln*

Wie verhält es sich nun freilich im Rahmen eines universalteleologischen Ordokonzepts, welches wesentlich aus der Integration, aber auch aus der Überschreitung und der damit verbundenen Aufstufung aristotelischer entelecheia gewonnen wurde, mit dem Begriff menschlicher „Praxis“ und dem spezifischen telos des Menschen? Inwiefern erweist sich Thomas im Rahmen einer durch die je über sich selbst hinausweisende inclinatio eines spezifischen Seienden zu einem anderen bewegten Stufenordnung der geschaffenen Wirklichkeit als dem aristotelischen Anliegen der Reflexion auf den Begriff des Menschen „als Menschen“ verpflichtet? Inwieweit bleibt dieser mit dem Anspruch spezifisch praktischer Vernünftigkeit und damit mit dem prinzipiell in sich selbst begründeten „Eigenstand“ einer sich selbst reflektierenden vernünftigen Praxis des Menschen verknüpft? Oder läßt etwa die Einordnung in einen „Natur“ wie menschliche Sittlichkeit in gleicher Weise umfassenden Schöpfungsordo und deren gemeinsame Fundierung in einem universalen wie absoluten telos nunmehr stattdessen eine gleichsam „heteronome“ Bindung menschlichen Handelns an vorgängige, durch die Schöpfung in ihr Recht eingesetzte „Zwecke der Natur“ bzw. an sich in der Offenbarungsgeschichte artikulierende positive Satzung hervortreten?

In der Tat zeigt sich das Verständnis sittlicher Praxis deutlicher noch als bei Aristoteles der auch für die „Naturdinge“ geltenden Prinzipienstruktur aristotelischer Provenienz unterworfen¹⁰⁵⁰. Die unmittelbar analoge Anwendung des von der Konstitution des

1050 Zur Kritik an der Anwendung metaphysischer Prinzipien auf menschlichen Freiheitsvollzug sowie die praktische Orientierung und Beurteilung seiner Handlungen vgl. *H. Holz*, Thomas von Aquin und die Philosophie. Ihr Verhältnis zur thomasischen Theologie in kritischer Sicht, München - Paderborn - Wien 1975, 29 ff.; zur Erörterung dieser Problematik, was die „Applikation der Akt-Potenz-Lehre auf das Bewußtsein und seine Intentionalität“ angeht, s. auch *A. Anzenbacher*, Die Intentionalität bei Thomas von Aquin und Edmund Husserl, Wien - München 1972, 108 f. Zur für mittelalterlichen und antiken Ethos - überwiegend - charakteristischen Analogie von sittlichem und naturhaftem „Guten“, von deren Überlieferung sich nur das stoische Modell von Sittlichkeit abhebt, vgl. *R. Spaemann*, Einleitung zu: Thomas von Aquin, Über die Sittlichkeit der Handlung. Sum. Theol. I-II q. 18-21; übersetzt und kommentiert v. *R. Schönberger*, Weinheim - New York 1990, VII ff. Darin manifestiere sich das Anliegen, „vom Menschen“ selbst zu „sprechen“, welches aufgrund seiner Unterstellung „eine(r) Möglichkeit, den Pluralismus von Systemen zu transzendieren, in die sich das Wesen Mensch längst ausdifferenziert hat“, der Moderne als „antiquiert“ erscheinen müsse. Gegenüber einer möglichen Kritik an ontologisierenden und „naturalistischen“ Tendenzen thomasischer Ethik gibt *Spaemann* zu bedenken, daß auch die Moral eines dieser funktionalisierend-abstrahierenden „Systeme“ darstelle, „(d)eren Selbstdeutung mittels der Begriffe 'gut' und 'böse' ... daher auch nichts anderes als eine systemimmanente Innenansicht“ beinhalte.

Naturgegenstands hergeleiteten Verhältnisses von Form und Materie auf die „Güte“ menschlicher Handlungen äußert sich vor allem in der nunmehr konstitutiven teleologischen Verwiesenheit jeder Tätigkeit auf ihren „Gegenstand“¹⁰⁵¹. Sie findet ihren dem Charakter „des actus humanus“ angemessenen Niederschlag in der allererst formgebenden Ausrichtung der Handlung auf ihre „res exteriores“¹⁰⁵². Diese fortschreitende Tendenz zur Ontologisierung und „Vergegenständlichung“ des teleologischen Handlungsprinzips gewinnt ihre Grundlage im universalteleologischen Begriff ontologischer „bonitas“¹⁰⁵³, die jedem Seienden gemäß seinem spezifischen Wesen im Zeichen der Stufung der Seinsfülle zukommt. Sie setzt weiters die der Universalität des Grundes entsprechende Ausdifferenzierung des je kontingenten „Objekts“ menschlicher Praxis voraus, welches dieser immer auch als ein „extrinsecum“ entgegensteht¹⁰⁵⁴. Nimmt die Erörterung der Spezifikation des sittlichen Akts auch vom naturhaften obiectum ihren Ausgang, so steigert sie sich freilich im dialektischen Duktus des Handlungsaktats zur Kennzeichnung von „gut“ und „schlecht“ als den eigentlich „spezifischen Differenzen“ sittlicher Akte¹⁰⁵⁵ und läßt schließlich den formgebenden „Gegenstand“ als vorgängig dem Urteil der ratio unterworfenen¹⁰⁵⁶ und demzufolge allererst „sub ratione boni“¹⁰⁵⁷ erfaßtes Gut begreifen.

Vor allem folgt Thomas Aristoteles deutlich in der Konstituierung des Sachbereichs praktischer Vernunft nach Maßgabe des durch den Menschen „Wirkbaren“¹⁰⁵⁸ sowie in

1051 Vgl. I - II 18, 1; 2; I - II 19, 1; s. jedoch die Bindung der „Artbestimmtheit“ an die „ratio“ selbst in I - II 18, 5 sowie die Einschränkung in I - II 18, 3 bezüglich der für praktisches Wissen bzw. die sittlich-handlungsmetaphysische „bonitas“ charakteristischen Verwiesenheit - über die Form des jeweiligen „objectum conveniens“ hinaus - auf die „circumstantia debita“, die den den Naturgegenstand kompletierenden „accidentia supervenientia“ entsprechen; zur proportionalen und relationalen Bezogenheit des „Guten“ auf das „äußere“ Ziel der Handlung sowie zu den umfassenden, „vierfache(n)“ Grundlagen der sittlichen Handlung s. I - II 18, 4. Vgl. dazu A. Sertillanges, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1922, 37 ff. Zu „bonum et malum“ als den im eigentlichen Sinn „differentiae specificae moralium actuum“ s. jedoch I - II 18, 5; 11 sowie zum Verständnis des „objectum“ als „bon(um), (quid) prius a ratione apprehendatur“, I - II 19, 3; zur „ratio humana“ als - vermittelt der „lex aeterna“ in die Schöpfungsordnung eingebundenen - „regula voluntatis humanae“ s. I - II 19, 4.

1052 Zur intentionalen Struktur der menschlichen Handlung in der dialektischen Vermitteltheit von „versio ad extra“ und „reditio ad seipsum“ s. näher u., Teil 2, II 7.

1053 Vgl. I - II 18, 1; Scg III 19; s.o., Teil 2, I 8; zur Konvertibilität von „bonum“ und „esse“ s. I 5, 3.

1054 S. etwa I 78, 1.

1055 I - II 18, 5; 11.

1056 Vgl. I - II 19, 3; ad 1 - ad 3.

1057 I - II 19, 3 ad 1.

1058 Vgl. In Eth. I 1, n. 2; zur ausschließlichen Bezogenheit auf die „civilis multitudo“ bzw. die „domestica familia“, deren Einheit eben nicht „simpliciter“, sondern „solum ordine“ bestünde, vgl. In Eth. I 1, n. 5.

der prinzipiellen Anerkennung der Eigenständigkeit praktischen Wissens¹⁰⁵⁹, welches seine handlungsleitenden Maximen und seine Legitimation nicht auf dem Wege spekulativer Erkenntnis - etwa durch die Rückführung auf Prinzipien der Natur - gewinnt¹⁰⁶⁰. In Ermangelung der hinreichenden Bestimmtheit der menschlichen „Wesensnatur“ „von Natur“, sobald die mit allen Lebewesen gemeinsame triebhaft-naturale Verfassung des Menschen, etwa die Akte der „niederen Begehrungsvermögen“, auf den Bereich der spezifisch „menschlichen Akte“¹⁰⁶¹ hin überschritten werden, bleibt praktische Vernunft in einem solcherart deutlich Aristoteles verpflichteten Gang der Argumentation maßgeblich auf Erfahrung verwiesen¹⁰⁶². Denn es gälte, so Thomas, „*quae pertinent ad scientiam moralem ... maxime cognoscuntur per experientiam*“. Insoferne in jener „Handlungswissen“ zur Geltung kommt, kann sie niemals schon in der Erkenntnis allgemeiner Regeln und Prinzipien zu ihrer „perfectio“ gelangen. Vielmehr weist ihr Thomas im Anschluß an Aristoteles die Vielfalt und je konkrete Einzelheit menschlicher Lebenswirklichkeit als „Prinzip“ wie als Ziel jeder praktischen Reflexion zu¹⁰⁶³. Die im Rückbezug auf die Erfahrung gewonnene Bindung an das „Einzelne“, die Thomas in der Gestalt der „*versio ad phantasma*“ auch jeder im Vollzug des Menschseins wirkten spekulativen Erkenntnis zugrundelegt¹⁰⁶⁴, radikalisiert sich in den praktischen Wissenschaften und hebt deren handlungsleitenden, unabdingbar mit dem „Streben“ gleich-

1059 Vgl. vor allem Ver. 14, 4. Thomas führt aus: „*Sed intellectum practicum oportet esse proximam regulam operis, utpote quo consideretur ipsum operabile et rationes operandi et causae operis.*“

1060 Zur mangelnden „Subalternation“ der Moralwissenschaft unter die Metaphysik - im Gegensatz zu dem von Thomas angeführten teilweise aus Naturprinzipien abgeleiteten Charakter der medizinischen Wissenschaft als „*ministra naturae*“ - vgl. *W. Kluxen*, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Mainz 1964, 51 ff. Freilich findet sich auch in den von Thomas zitierten Beispielen von der „Natur“ unmittelbar untergeordneten „praktischen“ Wissenschaften, wie etwa weiters der Alchemie und der „*scientia de agricultura*“, wohl das aristotelische Motiv der gleichsam „praktisch“ ihre Zwecke hervorbringenden und damit die Natur nachahmenden Künste in gewandelter Form wieder. Meint Aristoteles jedoch vorrangig die in der eigenen Erfahrung und Übung verankerte Grundstruktur zielhaften Hervorbringens, so gewinnt die Naturanalogie bei Thomas deutlicher „deduktiven“ Charakter. Vgl. dazu *Expositio in librum Boethii de Trinitate (EBT) 5, I ad 5.*

1061 Vgl. In Eth. I 1, n. 3; I - II 1, 1; I - II 6, Prol.; I 84, Prol.; vgl. *Kluxen*, Ethik, 56 ff.

1062 In Eth. I 3, n. 38.

1063 Vgl. In Eth. VI 9, n. 1248 ff.; vgl. *Kluxen*, Ethik, 32 ff. Im Hinblick auf die „*prudentia*“ s. auch In Eth. VI 7, n. 1213; 1215; II - II 47, 5. Zu spezifischer Erkenntnisweise und Stellenwert der „Klugheit“, in der der konkret stellungnehmende Charakter praktischen Wissens exemplarisch zur Geltung kommt und seine Vollendung erreicht, vgl. ausführlicher u., Teil 2, III 17.

1064 S. I 84, 7; zur „*versio ad phantasma*“, in der sich die intelligible Vernunft des Menschen auf das sinnliche Bild hin - als die „*Inexistenz*“ der „*forma sensibilis*“ der „*res exterior*“ in der rezeptiven Sinnlichkeit des Menschen - überschreiten muß, um zu sich selbst zu gelangen, vgl. ausführlich *Anzenbacher*, Intentionalität, 112 ff.; vgl. auch *Kluxen*, Ethik, 37; *Merks*, a. a. O., 257 ff.; *K. Rahner*, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, München 1957², 75 ff.

sam „verklammert(en)“¹⁰⁶⁵ Charakter hervor¹⁰⁶⁶. Dieser umfaßt über das im praktischen Syllogismus gewonnene Urteil hinaus das je aktuelle „imperium“¹⁰⁶⁷ der Vernunft zum konkreten „usus“ des Willens, worin allein jedes praktische Wissen erst zu seiner Vollendung gelangt¹⁰⁶⁸. Es unterscheidet sich solcherart vom „Kunstwissen“, welches nunmehr zum abstrakten Herstellungswissen im Rahmen der „philosophia rationalis“¹⁰⁶⁹ tendiert.

Detaillierter als Aristoteles analysiert Thomas die Verschränkung von Vernunft und Willen, die sich in einer differenzierten Abfolge unterschiedlicher Strukturelemente vermittelt¹⁰⁷⁰, die jedoch niemals in Richtung auf eine bloße Vorherrschaft des urteilenden Verstandes hin einseitig abgespannt wird¹⁰⁷¹. Trotz dieser wechselseitigen Verwiesenheit markiert die den Aufbau des thomasischen Handlungskonzepts bestimmende begriffliche Distinktion von Vernunft und Wille bereits den Ansatz einer Entzweiung im Strebenmodell aristotelischer Herkunft, welche die im Ablauf des Akts je unterschiedliche Dominanz beider Elemente akzentuierter zu reflektieren im Stande ist¹⁰⁷². Im Rahmen dieser fortschreitenden begrifflichen Differenzierung¹⁰⁷³ vermag auch der spezifi-

1065 *Kluxen*, Ethik, 38.

1066 Vgl. etwa In Eth. VI 7, n. 1200; 9, n. 1239 f.; vgl. auch I 16, 4 ad 1.

1067 Vgl. I - II 17, 1; 3. Während Thomas in seiner Akttheorie für den spezifischen „actus rationis“ den Begriff „imperium“ bzw. „imperare“ wählt, ist in der dazu parallelen Erörterung im Klugheitstraktat, II - II 47, 8, ad 1 - 3, von „praecipere“ die Rede. Zum exemplarischen und „perfektionierenden“ Charakter politischer Regierungsvernünftigkeit gegenüber praktischer Sittlichkeit allgemein sowie zur vorrangigen Zuordnung der „Klugheit“ zu jener, s.u., Teil 2, III 17.

1068 Vgl. In Eth. VI 9, n. 1239 f.; *Kluxen*, Ethik, 31 ff. Die Klugheit unterscheidet sich solcherart nach *Kluxen*, Ethik, 34, auch von der „conscientia“, die zwar ein konkretes „Urteil“ enthält, aber begrifflich keine handelnde Stellungnahme einschließt. S. dazu I 79, 13.

1069 Zu deren Charakter eines „mit Betrachten Herstellen(s)“ vgl. *Kluxen*, Ethik, 26 f. Die „philosophia rationalis“ tritt ebenso in Gegensatz zum bloß spekulativen Wissen, wie sie auch gemeinsam mit der „moralis philosophia“ die „obersten Einteilungsglieder“ eines grundlegenden Aufbaus der Wissenschaften bildet, welcher die hinsichtlich des „Gegenstands“ praktischer Philosophie weitere, nämlich auch die „Künste“ umfassende, aristotelische „Zweiteilung spekulativ-praktisch“ ablöst. Zur gegenüber Aristoteles modifizierten Wissenschaftseinteilung bei Thomas vgl. insbes. In Eth. I 1.

1070 Vgl. I - II 7 - 17. Vgl. dazu ausführlich *Sertillanges*, La philosophie morale, 28 ff. Zur Zurückweisung einer „(mechanistisch vorgestellte[n]) Aufeinanderfolge selbständiger, gar psychologisch beobachtbarer Elemente“ vgl. *Kluxen*, Ethik, 34 f., insbes. Anm. 37.

1071 Vgl. I 16, 4 ad 1; I - II 8; I - II 9, 3; In Eth. VI 4, n. 1174; VI 7, n. 1200; VI 9, n. 1239 ff.; Vgl. auch *Sertillanges*, La philosophie morale, 22 ff., 29 ff.

1072 S. etwa zur Unterscheidung der „Bewegung“ des Willens durch den Verstand „secundum rationem obiecti“ und jener „a seipsa“ „ad exercitium actus secundum rationem finis“ in I - II 9, 3 ad 3.

1073 Vgl. dazu auch C. *Schröer*, Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin, Stuttgart - Berlin - Köln 1995, 196 ff.

sche Charakter der leitenden Rolle der Vernunft deutlicher hervorzutreten¹⁰⁷⁴. Diese gewinnt das Prinzip der Handlung im Rahmen eines praktischen Syllogismus¹⁰⁷⁵ und bewegt den Willen insbesondere hinsichtlich der Formbestimmtheit, der „Spezifikation“, der Handlung¹⁰⁷⁶. Doch wohnt auch aller sittlichen Reflexion immer schon ein „Schwergewicht auf die Tat hin“¹⁰⁷⁷ inne, welches Thomas schrittweise entfaltet. Diese bleibt zuletzt nicht einem gleichsam faktisch-applikativen „Vollzug“ intellektiver Erkenntnisse überlassen, sondern gelangt als praktische *Erkenntnis*, quae „habet aliquid in appetitu“¹⁰⁷⁸, erst im konkret „wirkenden“ *Strebensakt*, der alles praktische Reflektieren immer schon „bewegt“¹⁰⁷⁹, zu ihrer Vollendung¹⁰⁸⁰. In maßgeblicher Weise erweist sich Thomas in der in den quaestiones 7 bis 17 erläuterten Struktur der sittlichen Handlung trotz des gleichsam „stufenweise“ explizierten „Verfahrens“ der praktischen Vernunft dem aristotelischen Modell einer teleologischen „Strebensethik“ verpflichtet. In dieser kommt in paradigmatischer Weise die unabdingbare wechselseitige Verwiesenheit und Verschränkung von zielstrebigem praktischen Wollen einerseits und immer schon auf die Leitung eines konkreten Tuns gerichtetem vernünftigen Reflektieren andererseits zur Geltung, welches auch die konkrete Verwirklichbarkeit des Ziels einzuschließen hat. Ihr maßgebliches Charakteristikum - etwa im Vergleich zum Typ neuzeitlich-„deontologischer“ Ethik - bildet weniger die ontologische „Vorgegebenheit“ des Ziels als die radikalere, gleichsam unmittelbare Verknüpfung von sittlicher Vernunft und handelndem Selbstvollzug. Diese schließt auch die Anforderung ihres aktuellen Gelingens konstitutiv mit ein und ist folglich noch nicht in die fundamentale Entzweiung durch den Anspruch und Hiatus eines - etwa unbedingt fordernden - „Sollens“ getreten¹⁰⁸¹.

1074 Vgl. dazu I - II 19, 3; ad 1 - ad 3; 4. Siehe dazu auch die Anwendung dieses akttheoretischen Modells auf die schöpferische „Weisheit“ Gottes in Scg II 24; ähnlich auch I 16, 1. Vgl. insbes. I 16, 4. Demnach gehe, so Thomas, „das Erkennen dem Streben naturgemäß (voraus)“.

1075 S. I - II 9, 3; vgl. dazu *Kluxen*, Ethik, 36 ff.

1076 Vgl. I - II 9, 3; insbes. ad 3; vgl. auch I - II 18, 2 i. v. m. I - II 19, 3; 4. Davon zu unterscheiden ist jedoch im Horizont einer „Strebensethik“ die Zugehörigkeit der Zielrationalität zum „Willen“ selbst, welche nicht unmittelbar zum Gegenstand der Klugheit bzw. des praktischen Urteils gehört. S. dazu ausführlich u., Teil 2, II 2; einschränkend gegenüber dieser traditionellen „Aufgabenteilung“ jedoch I - II 19, 3; ad 1 - ad 3.

1077 *Kluxen*, Ethik, 34.

1078 In Eth. VI 7, n. 1200.

1079 Dies gilt gemäß I - II 9, 3 ad 3 „ad exercitium actus (secundum rationem finis)“.

1080 Vgl. *Kluxen*, Ethik, 31 ff. Dieser betont: „Die Entscheidung über Tun oder Nicht-Tun kann dann nicht ein bloßes Urteilen sein, dem ein Streben als unabhängiges Ausübungsprinzip immer noch beitreten müßte, sondern sie muß selbst wirksam zur Ausübung bewegen, diese 'befehlen' oder 'vorschreiben', und zwar so, daß sie unmittelbar folgt.“ (33)

1081 Zur Unterscheidung der einander in der philosophischen Tradition ablösenden paradigmatischen „Ethiktypen“ von (aristotelisch-mittelalterlicher) „Strebensethik“ und (reformatorisch-neuzeitlicher) „Sollensethik“ vgl. *Krämer*, Ethik, 9 ff.

Vor dem Hintergrund der grundlegenden Unterscheidung der einander nach *Krämer* geschichtlich ablösenden „Ethiktypen“ von „Strebensethik“ und „Sollensethik“¹⁰⁸² muß man aber auch das bereits im unbedingten Anspruch des Gottes positiver Offenbarungsreligionen gelegene Potential hervorheben, die gleichsam immanente Struktur aristotelischer Glücks- bzw. Strebensethik durch deren „Überbietung“ aufzulösen¹⁰⁸³. Bis zur radikalisierten Verinnerlichung religiöser Ethik in reformatorischem Pietismus wie katholischer Mystik, die sich zu in einem dialektischen „amor purus“ der Selbstverleugnung steigern, bleibe freilich, so *Krämer*, auch die „theologische Ethik“ durch ein komplexeres „Motivationsyndrom“¹⁰⁸⁴ geprägt, welches auch das schöpfungstheologische Anliegen der vernünftigen Fundierung und „Erhaltung“¹⁰⁸⁵ der Welt zu integrieren sucht. Gerade darin erweist sich wohl nicht zuletzt die Rezeption aristotelischer Termini als äußerst nützlich. Desweiteren tritt auch im theologischen Begriff der „Schöpfung“ das Anliegen einer radikalen Erst- bzw. Letztbegründung kontingenter Vernunftwirklichkeit als solcher hervor, die geeignet ist, dieser auch in ihrer immanenten Sinnhaftigkeit ein zusätzliches ontologisches „Gewicht“ zu verleihen. Den maßgeblichen systematischen Ansatzpunkt für die Auflösung der „Glücksethik“ bildet jedoch wohl nicht die von *Krämer* zitierte Funktion Gottes als „Gesetzgeber“ und „Richter“¹⁰⁸⁶, wie sie sich etwa im Dekalog exemplarisch artikuliert. Diese muß vielmehr selbst gerade als Ausdruck der Rückbindung und der Manifestation der göttlichen Heilszusage im Horizont je geschichtlicher Lebens- und Glücksmöglichkeiten des Menschen sowie der im spezifisch biblischen Anspruch der „Weltüberlegenheit“ Gottes dialektisch immer auch mitumfaßten je konkreten geschichtlichen Vermittlung seiner Offenbarung begriffen werden. Insofern stellt auch die biblische Berufung auf göttliche „Gesetzgebung“ primär einen Ausdruck der Affirmation konkreter Lebens- und Sinnstrukturen als Medium göttlicher Selbstzusage, nicht jedoch deren prinzipieller „Überholung“ oder Außerkraftsetzung dar. Das biblische „Gesetz“ ist solcherart selbst noch dem - affirmativ wirkenden - Schöpfungsmotiv zugehörig. Der entscheidende Ansatz für eine dialektische Aufsprennung kontingenter Sinnstrukturen und die damit verbundene Freisetzung der Unbe-

1082 S. ebda.

1083 Vgl. aber auch *Krämer*, Ethik, 11 ff. Dieser charakterisiert unter Hinweis auf den maßgeblichen christlichen Beitrag zur Ausbildung einer „Sollensethik“ gar noch die Kant'sche Ethik als „radikalisierte theologische Ethik ohne Theologie“.

1084 *Ders.*, Ethik, 11.

1085 Vgl. *ders.*, Ethik, 10 f., wonach „der monotheistische Gott des Christentums ... zwar oberster Gesetzgeber und Richter und als solcher Urheber unbedingter Imperative (wie im Dekalog)“ sei, „aber zugleich auch Schöpfer und Erhalter und daher ebenso für die Belange der Erhaltung und Glückserfüllung, also die Anliegen der Strebensethik zuständig“.

1086 Vgl. ebda.

dingtheit menschlicher Handlungsmotivation findet sich vielmehr im Themenkreis eschatologischer Verheißung und Überbietung aller geschichtlichen Heilserfahrungen - ein Aspekt, der nicht zuletzt durch die Reformation seine Bekräftigung gegenüber dem noch in der Scholastik dominierenden Schwergewicht der Schöpfungstheologie erfahren hat.

Diese im biblischen Offenbarungsglauben trotz je unterschiedlicher Gewichtung von eschatologischen und schöpfungstheologischen Aspekten stets zugegene dialektische Spannung und Differenz in seiner welthaften Vermittlung bleibt freilich auch nicht ohne Auswirkungen für die Rezeption des Modells aristotelischer Glücksethik. Zwar behält dieses sittliche Paradigma - nicht zuletzt aufgrund seiner Aneignung in der praktischen Philosophie des Thomas von Aquin - auch für die (hoch-)mittelalterliche Ethik seine grundsätzliche Gültigkeit. Doch unterwirft bereits Thomas die aristotelische „orexis“ auch maßgeblichen Modifikationen, die deren Auflösung einleiten und geeignet sind, die charakteristische „strebensethische“ Verschränktheit von Vernunft und Wille in der ziel-„strebigen“ Bewegung zum allererst Vernünftigkeit stiftenden und doch immer auch schon „actu“ hervorgetretenen „Ziel“ zu entflechten.

2. *Der exemplarische Charakter des aristotelischen Paradigmas sittlichen „Strebens“. Zum Verhältnis von Zielbestimmtheit und Rationalität in der sittlichen Fundierung der menschlichen Handlung*

Zu den hervorstechendsten Merkmalen teleologischer Strebensethik bei Aristoteles, die dieses sittliche Paradigma in markanter Weise von jeder „pflichtethischen“ Argumentation abgrenzen, gehört es wohl, daß in der Analyse menschlicher Seelentätigkeit bzw. Strebevermögens die überlegende Entscheidung¹⁰⁸⁷ und das praktische Urteil stets auf die „Mittel zum Ziele“¹⁰⁸⁸ beschränkt bleiben¹⁰⁸⁹. Demgegenüber sei hingegen, so Aristoteles, „das Ziel Gegenstand des Wollens“¹⁰⁹⁰. Diese aus neuzeitlicher Sicht befremdende Differenzierung in der Struktur des Akts praktischer Vernunft, der Thomas expli-

1087 Zum Zusammenhang von Überlegung, Urteil und „Entscheidung“ (prohairesis) sowie zu deren Einmünden ins Streben vgl. E.N. III 5, 1113 a 9 - 12.

1088 E.N. III 7, 1113 b 4.

1089 Vgl. E.N. III 5, 1112 a 18 - 7, 1113 b 5. Aristoteles betont: „Gegenstand der Überlegung ist ja nicht das Ziel, sondern der Weg zum Ziel.“ (E.N. III 5, 1112 b 34 - 35); zur prohairesis s. auch E.N. III 4, 1111 b 26 - 30; E.N. VI 2, 1139 a 31 - 1139 b 9; vgl. auch hinsichtlich des Gegenstandsbereichs der phronesis E.N. VI 5, 1140 a 24 - VI 13, 1145 a 11.

1090 E.N. III 7, 1113 b 3; vgl. auch E.N. III 4, 1111 b 26; E.N. III 6, 1113 a 14 ff.; E.N. VI 2, 1139 a 31 - 1139 b 5; E.N. VI 13, 1144 a 7 f.

zit folgt¹⁰⁹¹, zielt freilich nicht auf eine abstrakte Disjunktion von Vernunft und Wille, noch reduziert Aristoteles praktische Vernunft auf die bloß instrumentale Abwägung eines rationalen Zweck-Mittel-Kalküls¹⁰⁹². Insbesondere ist in der „Überlegung“, die, so Aristoteles, „*vornehmlich (mallon)*“¹⁰⁹³ den „Mitteln zum Zwecke“ gewidmet ist, der konstitutive Bezug zum je spezifischen vernünftigen Ziel - in einem gleichsam „Hin- und Herwandern des Blicks“ - in zentraler Weise mitgedacht. Dabei bestimmt sich die Vernünftigkeit der Mittel wohl nicht allein durch deren instrumentelle Eignung, sondern vielmehr unmittelbar durch die Vernünftigkeit des *als solchen* vorausgesetzten Ziels¹⁰⁹⁴. Ebenso bildet sich auch das den Willen bestimmende Ziel in seiner konkreten und solcherart maßgeblichen - also gleichsam „mittleren“ - Gestalt erst unter Einbeziehung geeigneter Mittel und im Blick auf die erforderlichen Realisierungsbedingungen heraus. Dies formuliert Höffe prägnant: „Die Mittel sind nicht nur instrumentale Hilfsmittel, sondern sie haben auch vermittelnde Funktion. In der Überlegung wird das allgemeine Ziel mit der jeweiligen Lage vermittelt und erhält kraft dieser Vermittlung seine konkrete Gestalt. Das sittliche Ziel ist kein starrer Punkt, den der Handelnde fest vor Augen hat, und der Weg zum Ziel keine Strecke, die aus der gegebenen Lage und dem gesuchten Ziel abgeleitet werden kann.“¹⁰⁹⁵ Der „Anwendung“ allgemeiner sittlicher Prinzipien, d.h. der Verfolgung sittlicher Ziele durch geeignete Mittel, die in der Macht des Menschen liegen, liegt eine grundlegend andere Bedeutung „des begrifflichen Verhältnisses von Mittel und Zweck“ zugrunde, wodurch sich, so Gadamer, „das sittliche Wissen vom technischen Wissen unterscheidet“¹⁰⁹⁶. Im Gegensatz zu der auf lehrbarer

1091 Vgl. I 83, 4; I - II 8, 2; 3; I - II 13, 1; 3 - 6; I - II 14, 2 - 6; vgl. zur „electio“ In Eth. III 5, n. 432 - 447; zu „consilium“ und „intentio“ In Eth. III 8, n. 473 ff.; vgl. auch Merks, a. a. O., 134; vgl. Kluxen, Ethik, 35 ff.

1092 Zum konstitutiven Bezug zum Begriff der „Tugend“, deren Grundlage in verantwortlicher Entscheidung es herauszustellen gilt, s. sofort im Anschluß an die genannte Unterscheidung E.N. III 7, 1113 b 5 ff. S. dazu auch E.N. III 5, 1112 b 31 - 32.

1093 E.N. III 4, 1111 b 26, zit. nach der Übersetzung Rolfes; vgl. zu dieser Einschränkung in der systematischen Zuordnung den ausdrücklichen Hinweis von R. A. Gauthier/J. Y. Jolif, L'éthique à Nicomaque, Louvain - Paris 1958 - 1959, II, 1, 194 f.; vgl. Merks, a. a. O. 134 f., Anm. 67.

1094 Vgl. E.N. VI 2, 1139 a 33 - 1139 b 5; zum Zusammenhang von „Klugheit“ und „ethischer Tugend“ vgl. E.N. VI 13, 1144 a 6 - 9; 1144 a 20 - 22; 1144 b 17 - 1145 a 6; zur diesbezüglichen Unterscheidung zwischen „Klugheit“ und - hinsichtlich ihrer Zwecke unbestimmter - „Gewandtheit“ bzw. der auf „schlechte“ Ziele gerichteten „Gerissenheit“ vgl. E.N. VI 13, 1144 a 22 - 1144 b 17.

1095 Höffe, Praktische Philosophie, 135. Ja beides, die „Überlegung der Mittel“ und das „Erfinden der Ziele“ müßten, so ders., Praktische Philosophie, 142, als „Momente der Entscheidung“, solcherart als „relationale“, „situationsgerechte Größen“ begriffen werden, die aufgrund der Variabilität und Verschiedenheit konkreter „Umstände“ und Handlungssituationen die „Vielfalt sittlicher Verhaltensweisen“ bedingen. Vgl. auch ders., Praktische Philosophie, 149 ff.

1096 Gadamer, Wahrheit, 304.

Kunsthfertigkeit beruhenden Umsetzung des technischen Wissens im einzelnen Werk werden die Prinzipien praktischen Wissens, so *Gadamer*, „durch die Anwendung, die das sittliche Bewußtsein von ihnen macht, jeweils erst selber bestimmt“¹⁰⁹⁷. Zurecht erwägt *Gadamer* wohl auch in der Nachdrücklichkeit der aristotelischen Dissoziation von Wille und Ziel gegenüber Überlegungen und Mittel vorrangig die kritische Opposition des Aristoteles zur platonischen Idee des Guten auszumachen¹⁰⁹⁸. Gälte es doch im Rahmen praktischer Vernunft anstelle des schlechthin Guten - welches überdies nur wenigen erreichbar ist - vielmehr das in der konkreten Situation tubare und aktuell zu tuende Gute zu reflektieren und anzustreben. Diese gegenüber Platon grundlegende Unterschiedenheit des Begriffs des praktisch Guten findet seinen über den Bereich von *phronesis* und *arete* ethike hinausreichenden systematischen Rahmen auch in der für alle kontingenten Seienden maßgeblichen aristotelischen Prinzipienlehre von je aufeinander verwiesener Form und Materie als keineswegs bloß in einem Verhältnis linear-applikativer Deduktion, sondern wechselseitiger Verwiesenheit befindlicher Konstituenten.

Gewiß bildet für die Interpretation der aristotelischen Unterscheidung von Handlungsziel und praktischem Urteil das vorgängige Innestehen aller Vernunfttätigkeit in einem prinzipiell geschlossenen Horizont vernünftiger Zwecke eine maßgebliche Verstehensvoraussetzung¹⁰⁹⁹, welche die ihrem antiken Prinzipiencharakter entsprechende „Ewigkeit“ teleologischer Formen einschließt. So parallelisiert Aristoteles in der Eudemischen Ethik ausdrücklich die systematische Bedeutung der Ziele sittlichen Handelns mit den hypothesen und archai der theoretischen Wissenschaft¹¹⁰⁰. Denn, so betont *Höffe*, „wie die Grundannahmen und ersten Prinzipien nicht aus einem schlußfolgernden Denken hervorgehen, sondern als das Begründende dieses Denkens jeden rationalen Prozeß allererst ermöglichen, so entspringen auch die Ziele keiner Überlegung, sondern

1097 *Gadamer*, Wahrheit, 304. Hiefür erläutert dieser (303 f.): „Er (Aristoteles) sieht selber in den Leitbildern, die er beschreibt, kein lehrbares Wissen. Sie haben nur den Geltungsanspruch von Schemata. Sie konkretisieren sich immer erst in der konkreten Situation des Handelnden. Sie sind also nicht Normen, die in den Sternen stehen oder in einer sittlichen Naturwelt ihren unveränderlichen Ort haben, so daß es sie nur zu gewahren gilt. Sie sind aber auf der anderen Seite keine bloßen Konventionen, sondern sie geben wirklich die Natur der Sache wieder...“.

1098 Vgl. *Gadamer*, Wahrheit, 304, Anm. 1.

1099 Vgl. *Merks*, a. a. O., 134, wonach darin „in gewissem Maße die Rahmgebung für das Verhalten durch ein existentes Ethos zum Ausdruck komm(e), innerhalb dessen es um Fragen der konkreten Durchführung geh(e)“. Vgl. auch *Höffe*, Praktische Philosophie, 133. Demnach sei es für Aristoteles „selbstverständlich, daß ein Arzt heilen, daß ein Redner überzeugen und ein Politiker eine gute Staatsordnung machen will“. S. dazu E.N. III 5, 1112 b 12 - 15.

1100 Vgl. E.E. II 11, 1227 b 25 - 30. So betont Aristoteles: „Denn weder faßt ein Arzt als Ziel ins Auge, ob man gesund sein solle oder nicht, sondern ob man spazierengehen solle oder nicht; noch fragt der Trainer, ob man in Form sein solle oder nicht, sondern ob man im Ringen trainieren solle oder nicht.“ (1227 b 25 - 28); vgl. auch E.N. III 4, 1111 b 26 - 30; E.N. III 5, 1112 b 11 ff.

begründen sie.“¹¹⁰¹ Ebenso wie die Konstitutionsprinzipien (archai) natürlicher Seiender nicht aus einem rational-deduktiven Schlußverfahren hervorgehen, sondern alles Denken ebenso wie die diesem als „Gegenstand“ zugeordneten „Seienden“ allererst konstituieren, müssen auch die praktischen Zwecke allen „Überlegungen“ immer schon vorausgehen und begründen diese. Die Analogie zu den Reflexionsprinzipien natürlicher Seiender, was deren mangelnde Ableitbarkeit sowie ihre begründende Aufgabe angeht, läßt aber auch erkennen, daß die sittlichen Zwecke niemals „an sich“, gleichsam selbst als „Seiende“ und solcherart „vergegenständlicht“, zur Geltung kommen können. Sie sind vielmehr stets nur vermittelt durch die Wirklichkeit, die sie begründen, also in dem durch sie motivierten Handeln, erkennbar. Da es sich desweiteren ja um spezifisch praktische, sittliche Ziele handelt, können diese stets nur als immer auch schon handlungsleitende Prinzipien, keineswegs jedoch gleichsam „objektivierend“, etwa im Aufbau anderer, insbesondere naturhafter, Seiender als „vorgegeben“ gedacht werden.

Daher gilt als weitere wesentliche Voraussetzung, daß die „Überlegungen“ hinsichtlich der „Mittel“ notwendig immer schon von einer „konstanten“, durch Einübung und Erfahrung konsolidierten „sittlichen Grundabsicht“¹¹⁰² getragen sind¹¹⁰³. Der „Ort“ der ontologischen „Vorgegebenheit“ sittlicher Ziele, über die es ja jedenfalls nicht zu entscheiden, sondern die es - jeweils schöpferisch - aufzusuchen gilt, ist also keineswegs ein gleichsam objektivistisch-„methaphysischer“ ordo oder erstarrte Konvention¹¹⁰⁴, sondern die für die sittliche Qualität der konkreten Handlung unabdingbare dauerhafte sittliche Haltung (hexis) des einzelnen Menschen. Diese verweist ihn indes von ihren eigenen begrifflichen Voraussetzungen her immer schon in hermeneutisch-kommunikativer Bezogenheit auf die sittliche Tugend der anderen, insbesondere der Mitbürger in der auf Freiheit und Gleichheit beruhenden Gesellschaft der polis¹¹⁰⁵. Trotz dieser notwendigen konkreten und gleichsam vorgängigen „praktischen“ Vermitteltheit sittlicher Ziele, worin sie gerade der *einzelnen* sittlichen Handlung vorausliegen, geht Aristoteles

1101 Höffe, Praktische Philosophie, 137.

1102 Höffe, Praktische Philosophie, 133.

1103 Vgl. E.N. VI 13, 1144 a 13 - 20. Aristoteles erläutert: „Wie wir sagen, daß Menschen, die gerecht handeln, darum noch nicht Gerechte sind, etwa solche, die das von den Gesetzen Vorgeschriebene nicht aus sich tun, sondern widerwillig oder aus Unwissenheit oder aus irgendeiner anderen Ursache (dennoch tun sie aber, was man soll und was der Tugendhafte tun soll), so scheint es auch eine bestimmte Verfassung zu geben, in der man erst handelt, sodaß es wirklich gut ist, ich meine durch Willensentscheidung und um der Tat selbst willen.“

1104 Vgl. Höffe, Praktische Philosophie, 133; 142; 149 f. S. dazu auch o., Teil 1, III 1, 2.

1105 Zu den Voraussetzungen einer - eigenen - festen tugendhaften Haltung einerseits und der im Rahmen der polis sowie auf der Grundlage differenzierter „Freundschaften“ vermittelten sozialen „Anerkennung“ sittlichen Tuns vgl. Höffe, Praktische Philosophie, 152 ff.; 143 ff. Zur wechselseitigen konstitutiven Bezogenheit der auf Freiwilligkeit beruhenden sittlichen Qualität des Handelns und „öffentlichem“ Lob bzw. Tadel s. etwa E.N. III 1, 1109 b 30 ff.

wohl von der prinzipiellen „Ewigkeit“ bzw. Nicht-Setzbarkeit oder -Vermehrbarkeit selbst der praktischen Zwecke aus. Die Struktur der einzelnen sittlichen Handlung mit ihrem Schwergewicht „beratschlagenden“¹¹⁰⁶ Überlegens nur bezüglich der konkreten Mittelwahl findet sich bei Aristoteles ebenso wie im Anschluß an diesen bei Thomas von Aquin also im rahmengebenden Kontext einer diese allererst ermöglichenden Tugendethik. Als solche beansprucht sie über alle dem sittlichen Ziel gemäßen und jeweils „situationsgerechte(n)“¹¹⁰⁷ Mittelüberlegungen im vernünftigen Urteil im Einzelfall hinaus die Dauerhaftigkeit und „Geübtheit“ der sittlichen Ausrichtung des Handelns als unabdingbare Voraussetzung für das Gelingen der praktischen Entscheidung selbst¹¹⁰⁸.

Daraus geht weiters hervor, daß mit der als Grundlage eines konkreten „Urteils“ und der betreffenden „prohairesis“ beanspruchten „Überlegungen“, die in der Struktur der einzelnen Handlung durch die Bestimmung dessen, „was man selbst zu vollbringen vermag“¹¹⁰⁹, dem Willensakt auf das Ziel hin vorausgehen, freilich noch nicht die Vernunftgrundlagen der sittlichen Handlung schlechthin erschöpft sind¹¹¹⁰. Wie der Begriff der zur prohairesis führenden „euboulia“ selbst erkennen läßt, meint diese ausschließlich eine spezifische Weise der rationalen Vergewisserung, nämlich ein abwägendes „Mitsichzuragehen“ im Sinne einer „Beratschlagung mit sich selber“¹¹¹¹, die Elemente eines hermeneutischen „Hin-und-Herwanderns des Blicks“ ebenso aufweist wie die Anlage einer gleichsam „kommunikativen“ Struktur. Was letzteres betrifft, erstreckt Aristoteles den Gegenstand der „Überlegungen“ nicht nur auf das, „was in unserer Gewalt ist“¹¹¹², sondern auch auf jenes, „was durch Freunde geschieht“¹¹¹³. Keineswegs erreicht

1106 Zur „euboulia“ vgl. etwa E.N. VI 10, 1142 a 31 ff.

1107 *Höffe*, Praktische Philosophie, 133.

1108 Vgl. E.N. II 3, 1105 a 26 - 1105 b 18. So betont Aristoteles: „Außerdem verhält es sich nicht gleich bei den Künsten und den Tugenden. Denn was durch die Künste geschieht, hat seine Qualität in sich selbst. Es genügt also, daß dies in einer gewissen Weise zustandekommt. Im Bereich der Tugenden geschieht etwas nicht schon dann auf gerechte oder besonnene Weise, wenn die Tat sich irgendwie verhält, sondern erst *wenn auch der Handelnde in einer entsprechenden Verfassung handelt*: erstens wissentlich, dann aufgrund einer Entscheidung, und zwar einer solchen um der Sache selbst willen, und drittens, *wenn er im Handeln sicher und ohne Wanken ist*.“ (E.N. II 3, 1105 a 26 - 33.)

1109 E.N. III 5, 1112 b 32.

1110 Vgl. *Höffe*, Praktische Philosophie, 143, welcher als die beiden „Momente“ „in der aristotelischen Analyse der Entscheidung“ „Überlegung“ und „sittliche Tugend“ anführt. Vgl. auch die zu diesem Ergebnis führenden Ausführungen, 126 - 142.

1111 *Gadamer*, Wahrheit, 304; vgl. auch E.N. III 5, 1112 b 10 f.

1112 E.N. III 4, 1111 b 30.

1113 E.N. III 5, 1112 b 27 f; vgl. auch E.N. III 5, 1112 b 10 f. Zum „sozial“-kommunikativen Rahmen sowohl der „Überlegung“ als auch der „sittlichen Tugend“ vgl. *Höffe*, Praktische Philosophie, 143 ff.

die euboulia hingegen - der Art und dem Anspruch des darin angestrebten Wissens nach - eine der „Kunstfertigkeit“ in den „technai“ vergleichbare Perfektion und rationale Determinierung des spezifischen „Werks“¹¹¹⁴.

Die begriffliche Konzentration der „prohairesis“ auf die „Auswahl“ der Mittel hebt nicht zuletzt den Charakter der „Selbstverursacht(heit)“¹¹¹⁵ des von praktischer Vernunft geleiteten menschlichen Handelns und die „Herrschaft“ des Menschen über die „Gegenstände“ sittlichen Wissens hervor¹¹¹⁶, da ja nur die Mittelwahl im Gegensatz zur Orientierung an den „Zielen“ auch konkret „in der Gewalt des Menschen“ gelegen ist. Gleichwohl wird die von vernünftigen Mittelüberlegungen bestimmte „prohairesis“ von Aristoteles immer schon als *strebende* Vernunft, ja „vernünftiges Streben“ begriffen und bezeichnet¹¹¹⁷, welche solcherart wohl auch die Gerichtetheit auf vernünftige Ziele antizipiert und einschließt. Daß Aristoteles die Frage nach der „Vernünftigkeit“ des Willens bzw. der Zugehörigkeit des Begriffs der prohairesis zu „Willen oder ... Verstand“¹¹¹⁸ gleichsam offenläßt und nicht problematisiert, weist wohl auf einen ungebrochenen, gleichsam begriffsnotwendigen Zusammenhang von Streben und praktischer Vernünftigkeit hin. Die prohairesis ist daher niemals lineares Produkt bloßer vernünftiger Reflexion wie auch die „boulesis“ keineswegs schlechthin mit „Wille/voluntas“ gleichgesetzt werden kann. Ein mit einer solchen Aufgabenteilung von bloß „strebender“ boulesis und ausschließlich reflexiver prohairesis angelegtes gleichsam „zweistufiges“ Verfahren praktischer Vernunft widerspricht dem aristotelischen Verständnis von „Ineinswerden von Wille und Vernunft“¹¹¹⁹ im Begriff des auch alle menschliche Tätigkeit kennzeichnenden gerichteten Strebens, der „orexis“.

1114 Vgl. *Gadamer*, Wahrheit, 304; vgl. dazu auch die Abgrenzung gegenüber den theoretischen Wissenschaften in E.N. III 5, 1112 a 30 - 1112 b 9. Demnach betreffe das „Überlegen die Dinge, die zumeist begegnen, die ungewiß sind, wie sie herauskommen, und bei denen unbestimmt ist, wie man handeln soll“.

1115 *Merks*, a. a. O., 133.

1116 Den Charakter der „Freiwilligkeit“ und „Selbstverursachtheit“ sittlichen Handelns zu unterstreichen, welches sich nur auf jene „Dinge“ bezieht, die - auch konkret (vgl. E.N. III 5, 1112 a 28 - 31) - „in unserer Gewalt liegen“, bildet wohl das leitende Motiv der Abhandlungen zu den Tugenden in E.N. III u. E.N. VI, deren „Prinzip“ der Mensch sei. Vgl. E.N. III 5, 1112 b 31 f., E.N. VI 2, 1129 b 1 ff., E.N. III 5, 1113 a 9 - 6, 1113 a 13 f. Danach sei das „Entschiedene ein Überlegtes und Erstrebtes“, „das in unserer Gewalt steht“. S. dazu auch den Ursprung von „Eigenschaften“ in „andauernder Tätigkeit“ etwa in E.N. III 7, 1114 a 7 ff.; s. dazu auch E.N. II 3, 1105 a 28 - 1105 b 18. Vgl. dazu *Höffe*, Praktische Philosophie, 126 ff.; vgl. *Merks*, a. a. O., 133 f.; s. auch o., Teil 1, II 1, 2; III 1, 2 sowie u., Teil 2, III 11.

1117 E.N. VI 2, 1139 b 4 f.; vgl. *Merks*, a. a. O., 133.

1118 *Merks*, a. a. O., 135, Anm. 70.

1119 *Merks*, a. a. O., 133; s. E.N. III 5, 1113 a 11 f. Zur Entscheidung als „Peripetie“, in der die „diudicatio“ in die „executio boni“ umschlägt, vgl. *Höffe*, Praktische Philosophie, 134.

Die solcherart skizzierte Eigentümlichkeit des aristotelischen „Handlungskonzepts“, in welchem auch Thomas den maßgeblichen Standpunkt für den Ausgang seiner eigenen Analyse des menschlichen Akts vorfindet und die sich in der Zuweisung von „Überlegungen“ (euboulia) und „Entscheidung“ (prohairesis) zur Mittelwahl manifestiert, beinhaltet also keinerlei Ausklammerung von Wille oder Ziel gegenüber dem Anspruch praktischer Vernunft. Vielmehr ist im aristotelischen Konzept die Verwirklichung des Ziels so bereits ungebrochen dem tätigen vernünftigen Streben zugehörig. Dieses übernimmt nicht etwa bloß die gleichsam faktische „Durchführung“ eines auch unabhängig von seiner strebenden Verfolgung schon vorweg in der Vernunftentscheidung „an sich“ gewußten Zwecks. Menschliches Streben verhält sich bei Aristoteles seinem Begriffe nach nicht ambivalent und in sich gebrochen gegenüber der Verfolgung vernünftiger Zwecke, sondern wird durch diese immer schon konstituiert, deren unabdingbares Medium es auch andererseits darstellt¹¹²⁰. Der markante Unterschied einer solchen, um mit *Krämer* zu sprechen, sich im „strebensethischen“¹¹²¹ Modell reflektierenden Sittlichkeit zur Rolle der praktischen Vernunft im neuzeitlichen Freiheitsethos besteht indes darin, daß die aristotelische „prohairesis“ im Gegensatz zum Kant'schen Begriff des „Willens“ niemals die Ziele des Handelns selbst im eigentlichen Sinn als ihren Gegenstand heranzieht, wodurch das Streben allererst in eine „Distanz“¹¹²² zu sich selbst tritt. Vielmehr setzt Aristoteles, so *Höffe*, „voraus, daß die Ziele nicht zu setzen, sondern zu sehen sind; ein Handeln wählt nicht Ziele, sondern hat sie“¹¹²³. Dementsprechend kommen in der sittlichen „Überlegung“ und „Entscheidung“ keine unbedingten Prinzipien, also keine „kategorischen“, sondern stets nur „hypothetische“ „Imperative“ zur Sprache¹¹²⁴, die, so *Krämer*, „vom eigenen Wollen und Streben des Einzelnen her begründet werden mußten“¹¹²⁵. Dies bedeutet näherhin, daß sie an einem Ziel zu orien-

1120 Vgl. E.N. I 1, 1094 a 2 f.

1121 *Krämer*, Ethik, 9 f.

1122 Vgl. *Höffe*, Praktische Philosophie, 137. Danach unterscheidet sich die Kant'sche von der aristotelischen Position dadurch, daß „vor dieser oder jener konkreten Entscheidung als Bedingung der Möglichkeit eine Grundfrage zum Guten oder Bösen zu denken ist. Vor der Frage, was das Schöne und Gerechte sei“, stehe „die Grundfrage, ob man sich überhaupt für das Schöne und Gerechte entscheidet“.

1123 *Höffe*, Praktische Philosophie, 137. Dieser führt dazu die einleitende Bestimmung des „Guten“ am Eingang der Nikomachischen Ethik an (E.N. I 1, 1094 a 3). Darin ist wohl ebenso gewiß keinerlei „Sollen“ enthalten, sondern vielmehr eine begriffliche Definition des „Strebens“ - und damit dessen konstitutive Bezogenheit und wechselseitige Verwiesenheit auf den Begriff des „Guten“ - abzulesen!

1124 Vgl. *Krämer*, Ethik, 10.

1125 Ebd.

tieren sind, das immer schon im Streben vorausgesetzt bzw. „gefunden“ sein muß¹¹²⁶. Was die Geltung bloß „hypothetischer Imperative“ in der ethischen Überlegung „mit sich selbst“ und im ethischen Diskurs betrifft, muß freilich das Mißverständnis vermieden werden, diese stünden in einer notwendigen Entsprechung zur Beliebigkeit bzw. Verfügbarkeit der Ziele. Vielmehr ist der im aristotelischen Strebensmodell vergleichsweise noch deutlichere Vermittlungszusammenhang von Mittel und Zweck stets mitzubedenken¹¹²⁷. So gelangt Aristoteles im Verhältnis zur deontologisch-„pflichtethischen“ Bezogenheit von sittlichem Zweck und strategischem Mittelkalkül zu einer gleichsam rationalen „Linearität“ seines strebens- bzw. tugendethischen Modells¹¹²⁸, in dem Mittel und Ziel - Vernunftprüfung wie Willensbetätigung - immer schon gegeneinander vermittelt zur Geltung kommen. Diese gewinnt weiters in der stets als erforderlich vorausgesetzten „Übung“ sittlichen Handelns, der eigenen wie der von Freunden, die Dimension hermeneutisch-kommunikativer „Zirkularität“.

3. Zur Radikalisierung des „Entscheidungscharakters“ in der „intentionalen“ Struktur des menschlichen Akts

Thomas knüpft an die bei Aristoteles vorfindliche „strebensethische“ Fundierung menschlicher Praxis an, die unter anderem in der grundlegenden Gliederung des menschlichen Akts in „boulesis“ und „prohairesis“ zum Ausdruck kommt. Freilich lassen sich im Rahmen dieser Rezeption des Modells „vernünftigen Strebens“¹¹²⁹ auch Ansätze erkennen, der darin zutagetretenden gleichsam ungebrochenen Verknüpfung und wechselseitigen Verschränkung von Vernunft und Wirklichkeit bzw. Willentlichkeit die Struktur eines in begrifflich abhebbaren und aufeinander folgenden Schritten zu vollziehenden rationalen Erkenntnisverfahrens aufzuprägen, welches sodann mittels „Befehls“ der Vernunft den „Gebrauch“ des Willens zur konkreten Tat in Gang setzt.

Vor allem aber ist in der Ausdifferenzierung des aristotelischen „zweigliedrigen“ Handlungsschemas von prohairesis/boulesis zur thomasischen Trias *electio/voluntas/intentio* in der Tat ein Element der Radikalisierung des Entscheidungscharakters mensch-

1126 So sei nach *Krämer*, ebda, „die gesamte antike Ethik ... ausschließlich Strebensethik in dem Sinne, daß es ihr primär um das *gelingende* Leben des Einzelnen ging, alles weitere (erhalte) seine Rechtfertigung nur dadurch, daß es in den Dienst dieses Letztziels gestellt wurde“.

1127 Vgl. *Gadamer*, *Wahrheit*, 304 f.; *Höffe*, *Praktische Philosophie*, 135.

1128 Dies meint jedoch nur die Vorausgesetztheit der Ziele im Ethos im Gegensatz zum Kant'schen Verständnis des selbstgesetzgebenden Willens, hebt sich jedoch seinerseits in seinem Charakter situationsgerechter „Überlegung“ und Stellungnahme von der sokratisch-platonischen Unmittelbarkeit vernünftigen Handelns zur sittlichen Aufklärung ab. Vgl. zu letzterem *Gadamer*, *Wahrheit*, 295 ff.

1129 So die Definition von prohairesis in E.N. VI 2, 1139 b 4 f.

licher Handlung zu erkennen¹¹³⁰. Freilich ist diese zunehmende Akzentuierung der Entscheidungskomponente bei Thomas nicht, wie dies *Höffe* als Unterscheidungsmerkmal mittelalterlicher Ethik schlechthin hervorhebt, dem Element der „electio“ als einer Aristoteles fremden gleichsam „ursprünglichen Wahl“ zwischen dem Tun und Nicht-Tun des „Guten“, ja zwischen dem „Guten“ und dem - auch bloß relativ hinter der Verwirklichung seiner spezifischen Seinsmöglichkeit zurückbleibenden - „Bösen“¹¹³¹ zuzurechnen. Vielmehr vollzieht sich - m.E. auch entgegen der von *Merks* festgehaltenen größtmöglichen Analogie zur aristotelischen Handlungs- und Willenstheorie¹¹³² - in der Ausdifferenzierung der „intentio“ als des, so *Merks*, „effektiven Zielwollens“, welches „als gleichzeitiges Wollen des Zieles wie inklusive der Mittel zu ihm gedacht wird“¹¹³³, eine gleichsam aktuellere Konzentration von Ziel- und Mittelrationalität in der einzelnen Handlung¹¹³⁴. Gegenüber dieser muß weiters die „ineffektivere“, also gleichsam „potentielle“ „voluntas“ in größere Abstraktheit zurücktreten¹¹³⁵, als dies auch dem aristotelischen Begriff des „Strebens“ entspräche. Im thomasischen Modell sind solcherart Wille und vernünftige Entscheidung nicht immer schon im - bei Aristoteles als solchem bereits „effektiven“ - „Streben“ wechselseitig vermittelt, sondern sie bedürfen erst der Vermittlung durch die aus der „Gleich-Förmigkeit“ wie „Gleich-Materialität“ des habituellen Strebens¹¹³⁶ als eine neue Qualität der konkreten Stellungnahme heraustretende

1130 Zum Begriff der „intentio“ s. insbes. I - II 12. Zur Modifikation aristotelischer Positionen anhand der Einführung eines „z. T. anderen technischen Vokabular(s)“, insbes. durch die Einführung des zwischen „voluntas“ und „electio“ vermittelnden Begriffs der „intentio“, die über die zweigliedrige aristotelische „Unterscheidung und Zuordnung bloßer Wille/Ziel, Vernunft(-Wille)/Mittel“ hinausführt vgl. *Merks*, a. a. O., 135.

1131 S. *Höffe*, *Praktische Philosophie*, 136; zur Kritik an einer entsprechenden systematischen Deutung des thomasischen Begriffs der „electio“, welcher dem aristotelischen Verständnis der „prohairesis“ entspricht, und zur Nichtanwendbarkeit dieses „Wahlmodells“ auf den weiterhin nachhaltig von aristotelischer Begrifflichkeit geprägten Handlungsbegriff des Thomas von Aquin vgl. *Merks*, a. a. O., 133 f.

1132 Vgl. ebda.

1133 *Merks*, a. a. O., 135, Anm. 71; vgl. I - II 12, 4; ad 3.

1134 Vgl. I - II 12, 1 ad 1; ad 3; ad 4; 4. Thomas erläutert: „Unde hoc nomen intentio nominat actum voluntatis, praesupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem.“ (1 ad 3)

1135 Vgl. auch die Unterscheidung in I - II 9, 1, wonach der „intellectus“ die „voluntas“ zwar hinsichtlich ihrer „Spezifikation“ bewege - wodurch sie aufgrund dieser bloß typisierenden Bestimmtheit auf ihre Verallgemeinerungsfähigkeit hin überprüfbar werde - jedoch nicht hinsichtlich des konkreten „exercitium actus“. Zum Verhältnis von „voluntas“ und „intentio“ (hinsichtlich der „bonitas“ des Willens) vgl. weiters I - II 19, 7; 8.

1136 Vgl. I - II 12, 1: „... Voluntas autem movet omnes alias vires animae ad finem, ut supra habitum est.“ S. auch I - II 12, 1 ad 4: „Sed voluntas respicit finem tripliciter. Uno modo absolute; et sic dicitur voluntas, prout absolute volumus vel sanitatem, vel si quid aliud est huiusmodi.“ Dagegen gilt für die „intentio“, ebda.: „Tertio modo consideratur finis secundum quod est terminus alicujus quod in ipsum ordinatur; et sic intentio respicit finem. Non enim solum ex hoc intendere dicimur sanitatem, quia volumus eam, sed quia volumus ad eam per aliquid aliud pervenire.“

„intentio“. Im Begriff der „intentio“ tritt der „Wille“ näher zur Tat hin, die in ihrer Aktualität stärker als bei Aristoteles durch ihre Singularität bestimmt ist¹¹³⁷. Dabei scheint auch ein modifiziertes Verständnis von „Aktualität“ hervorzuleuchten, welches primär an der je „Andersheit“ der konkreten Handlung in ihrer „Einzelheit“¹¹³⁸ orientiert ist. Es distanziert sich damit vom aristotelischen Verständnis aktueller Wesensentfaltung, welches seinen Angelpunkt gerade in der in langdauernder kritischer Übung und Erfahrung herausgebildeten und konsolidierten Gemeinsamkeit spezifischer Strebungen findet. Insofern ist auch der Rekurs des Thomas auf das „Einzelne“ als „Prinzip“ und „Ziel“ jeglicher praktischen Erkenntnis nicht schlechthin mit der Erfahrungsgebundenheit aristotelischer Ethik gleichzusetzen¹¹³⁹. Der damit angesprochene Aspekt konstanter Gerichtetheit und Geneigtheit zu vernünftiger Praxis, also die dauerhafte sittliche Verfassung des handelnden Subjekts, eben die für das Gelingen vernünftiger Praxis unabdingbare praktische „Tugend“, in der bei Aristoteles zugleich auch allererst die konkrete Aktualität sittlichen Tuns gewonnen wird, muß bei Thomas zurücktreten. Diese wird nun nicht mehr dem „Akt“ eines Wesens als seinem je konkret handelnden Vollzug, sondern seinem daraus begrifflich ausgegliederten „habitus“ zugerechnet¹¹⁴⁰.

Bereits im Begriff der „intentio“ deutet sich damit ein Bruch gegenüber dem aristotelischen Begriff des in homogener Weise Vernunft- und Willensbewegung verschränkenden „Strebens“ sowie ein Hervortreten des handelnden Menschen gegenüber der zunächst bloß schöpfungstheologischen Grundlegung seines Wesens bzw. seiner potentiellen und habituellen Ausstattung mit spezifischen Vermögen und bereits erworbenen Tugenden an. Die damit aufgebrochene Differenz gilt es im Vollzug menschlicher „Intentionalität“ auf dem Wege dialektischer Vermittlung zu sich selbst zu überwinden. Dadurch kommt auch dem Intellekt eine gesteigerte Bedeutsamkeit in der aktuellen Vermittlung der „*ea quae sunt ad finem*“ wie auch des „*finis*“ selbst - als „*bonum apprehensum*“¹¹⁴¹ - zu¹¹⁴².

1137 Zur stets konkret zielhaften Ausrichtung der „intentio“, nämlich auf den jeweiligen „*terminus motus voluntatis*“ im Gegensatz zu ihrer nicht notwendigen - und wohl von diesem Element im Vorgang rationaler Willensbildung seinem Begriffe nach nicht umfaßten - Finalisierung durch den „*finis ultimus*“, vgl. I - II 12, 2; vgl. auch die Erörterung der konkreten Bestimmtheit der „intentio“ auf der Grundlage der vernünftig „*ordnenden*“ Integration mehrerer „*termini*“ „*secundum rem*“ zu „*unum secundum rationem*“ in I - II 12, 3.

1138 Vgl. In Eth. VI 9, n. 1248 ff.; VI 7, n. 1213, 1215.

1139 Zum Versuch einer solchen Parallelisierung s. *Kluxen*, Ethik, 58 ff.

1140 Zum Begriff des „habitus“ s. auch u., Teil 2, III 6, 17.

1141 I - II 8, 1; vgl. *Merks*, a. a. O., 142 ff.

1142 S. etwa I 16, 4. Zum Hervortreten der intellektiven Komponente im sittlichen Handeln und zur im Gegensatz zu Aristoteles „*intellektualistisch*“ verstandenen „*felicitas*“ vgl. *Kluxen*, Ethik, 152; zur Einordnung der leitenden Rolle des „Intellekts“ für die Finalisierung des „*Wollens*“ s. insbes.

Indem der Begriff der „intentio“ ausdifferenziert wird, kommt zum Ausdruck, daß die - allgemein auf das Ziel gerichtete - „voluntas“ ebenso wie die darauf bezogenen entscheidungsleitenden Vernunftabwägungen in „consilium“ und „electio“ nicht ausreichen können, um menschliches Handeln „in actu“ zu orientieren¹¹⁴³. Zwar findet schon im Begriff aristotelischen Strebens eine je konkrete wechselseitige Vermittlung von zielgerichtetem Willen und geeigneten Mitteln statt. Doch findet diese nicht zu hinreichend konkreter Bestimmtheit der Entscheidung, wie sie dem aktuell stellungnehmenden Charakter der Intentionalität entspricht, da in ihr der Zweck der einzelnen Handlung gleichsam im Streben „vorgegeben“ und als solcher nicht disponierbar ist. Der Begriff eines „effektiven“ Willens ist dagegen nur dann erforderlich, wenn die voluntas einer weiteren noch ausstehenden aktuellen Determination hinsichtlich ihres Zweckes - einschließlich der daran allererst abzumessenden Mittel - bedarf. Gerade diese Differenz von ineffektivem Willen qua „voluntas“ und effektivem Willen qua „intentio“ hebt den deutlicheren Charakter stellungnehmender Entscheidung im sittlichen Handeln hervor, indem die „intentio“ in Differenz tritt zum immer schon vorausgesetzten vernünftigen Streben. In diesem Heraustreten menschlicher Intentionalität wird die konsolidierte Gerichtetheit und teleologische „Bewegung“ vernünftigen Strebens durchbrochen und in Hinblick auf die Stellungnahme zur konkreten Situation, welche allererst die Vermittlung von Wille, Mittel *und* Ziel enthält, überschritten. Nunmehr ist es dem einzelnen Akt aufgegeben, menschliches Handeln auch von seinem Ziel her zu bestimmen und nicht - zumindest „in actu“ - der dauerhaft gerichteten Haltung. Damit umfaßt die im Rahmen der „intentio“ stattfindende „effektive Willensbildung“, über die bloße „electio“ der Mittel hinausgehend, auch das Handlungsziel, insofern dieses zwar nicht in seiner Vernünftigkeit „gesetzt“ wird, seine konkrete Verfolgung jedoch gleichfalls nicht im Streben vorausgesetzt, sondern der je konkret-punktuellen Stellungnahme des einzelnen Akts überantwortet wird. Das praktische „Ziel“ muß nicht im „Streben“ immer schon beschlossen sein, wie dies dem Erfordernis aristotelischer Vernunftbestimmtheit sittlicher Praxis entspricht, sondern orientiert menschliches Handeln in der jeweiligen Situation je neu und neu. Es läßt daher nunmehr seinem Begriffe nach eine „Wahl“ zwischen dem Erstreben und Meiden des vernünftigen telos als Gegenstand menschlicher Selbstbestimmung zu¹¹⁴⁴. Die Gegründetheit des Tuns durch ein vernünftiges Ziel hat

auch *K. Riesenhuber*, Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin, München 1971, 79 ff. Vgl. weiters auch *M. Wittmann*, Die Ethik des hl. Thomas von Aquin, in ihrem systematischen Aufbau dargestellt und in ihren geschichtlichen, besonders in den antiken Quellen erforscht, München 1933, 42 ff.

1143 Vgl. I - II 9, 1; I - II 12, 1.

1144 Vgl. I - II 9, 1; I - II 10, 2; Mal 6, 1; vgl. *O. H. Pesch*, Philosophie und Theologie der Freiheit bei Thomas von Aquin in quaest. disp. 6 De Malo, in: *MüthZ* 13 (1962), 10 f. Zur prinzipiellen Mög-

sich damit beständig neu in der durch die konkrete Situation gestellten Herausforderung zu bewähren.

4. Von der „Vorgegebenheit“ der Ziele im Ethos zur „Vorgegebenheit“ „von Natur“

Vor allem aber ist solcherart in der prinzipiellen Offenheit menschlicher Selbstbestimmung gegenüber dem - handelnden - Wollen des Ziels und dessen Verfehlen als einem „bewußten Meiden“¹¹⁴⁵ die aristotelische „Vorgegebenheit“ der Ziele *im Streben* selbst, welches, so *Höffe*, die Ziele nicht „wählt“, sondern sie „hat“¹¹⁴⁶, bereits durchbrochen. Diese grundlegende „Wahlmöglichkeit“ hinsichtlich des sich Verhaltens zum Guten erzeugt eine fundamentale Spannung im Begriff des „Strebens“ selbst, von dem her es aus aristotelischer Sicht, so *Höffe*, „kein bewußtes Verfolgen des Übels, kein bewußtes Meiden des Guten“¹¹⁴⁷ geben kann. Demgegenüber ist in der Konzeption des thomasischen Handlungsbegriffs die begriffliche „Notwendigkeit“ der Willensbestimmung durch sein „Objekt“ explizit in der Frage des bloßen „exercitium actus“ hinter sich gelassen¹¹⁴⁸. Die damit aufgebrochene Freiheit verbleibt freilich als bloße „Wahlfreiheit“¹¹⁴⁹, die ihre „Zwecke“ nicht selbst *setzt*, im Rahmen eines strebensethischen Modells. Als solche radikalisiert sie sich in der stellungnehmenden Meidung des „Guten“. Sie erreicht dadurch zwar bereits ihre Grenze, vermag jedoch auch darin noch eine gleichsam defiziente Wirklichkeit aufgrund ihrer solcherart wirksamen realen Widerständigkeit zu bewahren¹¹⁵⁰. Ja gleichzeitig mit dem Aufbrechen dieser Differenz im Modell strebensförmiger Verfaßtheit von Sittlichkeit findet im thomasischen Begriff der „voluntas“ eine Radikalisierung und „Steigerung“ des Strebensbegriffs selbst - gleichsam „über sich hinaus“ - statt, nämlich hinsichtlich des systematischen Anspruchs des jeweils tragenden Ziels. Augenfällig kündigt sich diese zentrale systematische Verschiebung gegen-

lichkeit einer Entscheidung, „‘quantum ad exercitium actus’“, d.h. „überhaupt zu wollen oder nicht“, vgl. *Merks*, a. a. O., 156, Anm. 167. Dies räumt *Merks* in Ergänzung seiner Ablehnung der These *Höffes* von der im mittelalterlichen Verständnis von Sittlichkeit aufgebrochenen „ursprünglichen Wahl zwischen dem Guten und dem Bösen, zwischen Gott und der Welt“ ein, welche der deutlich wirksamen Verpflichtung des Thomas auf aristotelische Begrifflichkeit im Konzept „vernünftigen Strebens“ entgegenstehe. Zu dieser Diskussion s. *Höffe*, *Praktische Philosophie*, 136 und *Merks*, a. a. O., 134.

1145 *Höffe*, *Praktische Philosophie*, 137.

1146 *Ebda*.

1147 *Höffe*, *Praktische Philosophie*, 137.

1148 Vgl. I - II 9, 1; I - II 10, 2; *Mal.* 6, 1.

1149 *Merks*, a. a. O., 149.

1150 Vgl. I - II 18, 1.

über dem aristotelischen Begriff von arete in der von Thomas gewählten Begründung der „Vorgegebenheit“ der Ziele an. Aus der Vorgegebenheit bzw. „Selbstgegebenheit“ im „Ethos“, in welcher „selbstverursachtes“ menschliches Streben seine vernünftigen Zwecke konkret und ursprünglich „bei sich“ hat, wird eine Vorgegebenheit „von Natur“¹¹⁵¹, die über dieses immer auch hinausweist und damit den Raum dessen, was „in der Gewalt“ des Menschen steht, aufsprengt¹¹⁵². So betont Thomas im Anschluß an seine Kommentierung und Bekräftigung der aristotelischen Reflexion auf die möglichen Gegenstände menschlicher „electio“ ausdrücklich die dazu kontrastierende Vorbestimmtheit des Zieles „a natura“, wonach dieses „plurimum praeconstituitur nobis a natura“¹¹⁵³.

Inwiefern zeichnet sich in diesem „Austausch“ des leitenden Prinzips menschlichen Strebens auf dem Wege seiner thomasischen Neuformulierung eine grundlegende systematische Veränderung im Telosbegriff selbst und damit verbunden im Verständnis des menschlichen „Akts“ ab? Inwieweit tut sich darin gar ein „Rückfall“ in den Naturalismus einer ursprünglichen finalen Bindung menschlichen Handelns an „Zwecke der Natur“ auf, dem ja nicht zuletzt die aristotelische „strebensethische“ Konzeption praktischer Vernunft deutlich entgegengesetzt ist?

1151 S. dazu insbes. In Eth. III 5, n. 447, worin Thomas im Anschluß an Aristoteles und diesen zitierend, „universaliter autem“ die willentliche Entscheidung auf die Mittel, nämlich „ea quae sunt in potestate nostra“, beschränkt. Daraus ausgeschlossen seien das Unmögliche, weiters das, was durch andere geschieht und schließlich das Ziel („finis“), für welches Thomas als Begründung hinzufügt, „ut plurimum praeconstituitur nobis a natura“. Vgl. auch In Eth. III 13, n. 518, 525; VI 2, n. 1131; I 82, 1; I 60, 2; I - II 10, 1. Ausgehend von einer vielfältigen Verwendung des Naturbegriffs bei Aristoteles bestimmt Thomas im Vergleich mit den reduktiv zu ermittelnden, solcherart in „natürlicher“ Weise gewußten, „principia intellectualis cognitionis“: „Hoc autem est *bonum in communi*, in quod voluntas *naturaliter tendit*, sicut ... etiam ipse *finis ultimus*, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus; et universaliter omnia illa quae conveniunt volenti *secundum suam naturam*.“ (I - II 10, 1) Vgl. Merks, a. a. O., 135 ff.; 154 ff.

1152 Zur Zurückweisung einer Rückführung der aristotelischen arete auf ihre Naturgrundlagen, im Sinne natural bestimmter Vorzüge, s.o., Teil 1, II 5, III 3. Ist doch die Formulierung des spezifischen telos des Menschen, des „höchsten Gutes“, nicht unmaßgeblich von der Kritik an naturalistischen und damit oft aristokratisch akzentuierten Bestimmungen und Verengungen im Begriff des Menschen geprägt, welche bloß partikuläre Eigenschaften, die eben nicht „in der Gewalt“ des Menschen liegen und damit nicht von seiner „Selbstverantwortung“ (Merks, a. a. O., 133) getragen sind, festschreiben - und daran anknüpfend in der polis ständische Vorteile gewähren. Vgl. etwa E.N. VI 13, 1144 b 4 - 14; II 2, 1103 a 23 - 26. S. dazu auch *Bien*, Grundlegung, 196 ff.

1153 In Eth. III 5, n. 447. Auf diesen markanten zumindest begrifflichen Akzentwechsel weist insbes. Merks, a. a. O., 135 ff., hin. Dieser betont auch im Rahmen seiner Erörterung der „notwendigen“ Determinierung des Willens bei Thomas (154 ff.) die vergleichsweise deutlichere Distanz des Aristoteles zu einer gleichsam „naturalen“ Fundierung menschlicher Praxis. Der thomasische Begriff der „voluntas“ schließt indes in akzentuierterer Form auch naturale Komponenten seiner „Bewegung“ ein, die die „Naturgrundlage“ der Freiheit bilden. Vgl. dazu insbes. I - II 10, 1 ad 1; zum „natürlichen“ Verständnis des Willens als Grundlage der Freiheit vgl. I 82, 1; Ver. 22, 5.

Die Aufwertung und „Bekräftigung“ natürlicher Wesensformen im Zeichen ihrer schöpfungstheologischen Verankerung, wodurch auch die natürlichen Wesen - wenngleich in gegenüber dem Menschen deutlich abgestufter Weise - zum Ort der je spezifischen Vermittlung des absoluten Seins, ja der schöpferischen „Selbstmitteilung“ Gottes an seine Kreatur werden¹¹⁵⁴, mag dem erneuten Hervortreten natürlicher Bestimmungen und Bindungen menschlicher Praxis eine gewisse Plausibilität verleihen. Sind doch die Formen der Natur - als Ausdruck der ihnen immanenten und konstitutiven Überschreitung auf die „Fülle“ des Seins hin - mit dem Menschen in eine allen Seienden gemeinsame Ordnung wechselseitiger Geneigtheit und relationaler Gefügtheit eingebunden¹¹⁵⁵.

Deutlicher wohl als Aristoteles bezieht Thomas in der Tat die „Positivität“ natürlicher Strebungen und Neigungen auch in die Motivationsstruktur der „voluntas“ mit ein¹¹⁵⁶. Als aus der ebenförmigen Konsolidiertheit der aristotelischen „orexis“ im Hinblick auf die punktuelle Konzentration seines Zieles heraustretender „Wille“ ist diesem ein weiterer Raum je handelnder Stellungnahme eröffnet, der eben auch die sittliche Bewährung in der Konfrontation mit unmittelbar natürlichen, ursprünglich vitalen Antrieben umfaßt¹¹⁵⁷. Aus aristotelischer Sicht schließt indes bereits die übermäßige Verhaftetheit wie ebenso die allzu unmittelbare Betroffenheit und Sorge hinsichtlich elementarer vitaler Bedürfnisse von der Eignung für den Erwerb sittlicher arete aus. Diese kommen daher nicht nur nicht als *Prinzipien*, sondern auch nicht in zentraler Weise als *Gegenstand* sittlicher Reflexion in Betracht. Sie mögen zwar ansatzhaft als *naturwüchsige „Anlage“* im Vorfeld der dem spezifischen *Wesen* des Menschen gemäßen¹¹⁵⁸ Ausbildung sittlicher Tugend Bedeutsamkeit erlangen. Sie sind aber desweiteren aus dem eigentlichen „Gegenstandsbereich“ praktischen Wissens ausgeschlossen, vielmehr als Naturteleologie den „betrachtenden“ Wissenschaften zuzuordnen¹¹⁵⁹ und damit auch aus dem Raum der Polisöffentlichkeit und der sich darin reflektierenden politischen Praxis verwiesen¹¹⁶⁰. Ja es gelten Aristoteles die Tugenden ob ihrer eigentlichen Abhängigkeit von

1154 Vgl. dazu S. Pinckaers (Ed.), *Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, Les actes humains*, t. 1, Paris - Tournai - Rome 1962, 328 f.

1155 S.o., Teil 2, I 8, 9.

1156 Vgl. I 82, 1; I - II 10, 1; In Eth. III 13, n. 520 ff.; vgl. auch I - II 94, 2. Zur Erörterung der „*inclinationes naturales*“ s. ausführlich u., Teil 2, III 7, 8.

1157 Vgl. I 82, 1; 5; I - II 6, 7; I - II 10, 3; In Eth. III 13, n. 520 ff.

1158 Vgl. E.N. II 2, 1103 a 24 ff. Die Aufgegebenheit der Tugend „*pephykosi ... hemin*“ läßt m.E. beide Deutungen offen, nämlich sowohl den Ausgang von der natürlichen Anlage als auch vom „Begriff“ des Menschen.

1159 Zur sogenannten „Pragmatientrennung“ vgl. o., Teil 1, II 3.

1160 Zur praxisanalogen Konzeption der Naturbewegung als „Praxis“ der Naturdinge vgl. jedoch o., Teil 1, I 3, II 2.

Übung und Gewohnheit, welche die Selbstverantwortung des Menschen hervorhebt, gleichermaßen als „von Natur“ und „gegen die Natur“¹¹⁶¹.

Demgegenüber geraten bei Thomas in seiner Reflexion auf den „Wille(n) als Natur“¹¹⁶² auch die konkret wirksamen natürlichen Antriebe - im Zeichen ihrer Funktion als „Naturgrundlage“ der Freiheit¹¹⁶³ - in die Perspektive je sittlicher Stellungnahme. Das Verständnis sittlichen Handelns umfaßt daher in deutlicherer Gewichtung als bei Aristoteles und als integratives Element auch unmittelbar naturale Strebungen und an „natürlicher“ Teleologie ausgerichtete Antriebe (*appetitus*), welche Aristoteles bloß dem Bereich „vorhumaner“ Telosverwirklichung zurechnet.

Indes, was jedoch die - „natürliche“ - Präkonstitution des Ziels als Prinzip menschlichen Handelns angeht, verweist Thomas auf Aristoteles. Die von Thomas in der Formel „*bonum est quod omnia appetunt*“¹¹⁶⁴ wiedergegebene aristotelische Bestimmung der „*orexis*“ am Eingang der Nikomachischen Ethik nimmt den Anspruch einer gleichsam „immanenten“ Fundierung des Strebens im reflexiven Rückgang auf das ihm stets begriffsnotwendige Ziel auf. Er radikalisiert diesen spezifisch „strebensethischen“ Begründungsanspruch jedoch und steigert ihn durch die damit verbundene Umdeutung über den Rahmen antiker *orexis*-Sittlichkeit geradezu hinaus. Dies geschieht dadurch, daß er gleichsam im Zuge seiner „Deutung“ der aristotelischen Definition des „Strebens“ nunmehr allein das „*bonum in communi*“¹¹⁶⁵ bzw. „*bonum universale*“¹¹⁶⁶ gelten läßt¹¹⁶⁷. Denn erst ein „universales“ bzw. „höchstes“ „*bonum*“, welches dem Erstreben jedes einzelnen Gutes zugrundeliegt, vermag den Willen als solchen ebenso wie dessen aktuelle Orientierung auf je konkrete Güter hin zu begründen, welche eben stets nur

1161 Vgl. dazu - freilich in der komplementären Formulierung - E.N. II 1, 1103 a 23 - 26. Vgl. den diesbezüglichen Kommentar des Thomas in *In Eth. II 1*, n. 245 ff.; insbes. in n. 249. Zwar schließt er sich der aristotelischen Auffassung an, wonach die Tugenden weder „*a natura*“ noch „*contra naturam*“ seien, differenziert gegenüber dem eigenverantwortlich-habituellen Charakter der „*virtutes morales*“ jedoch pointierter eine anlageförmige „*naturalis aptitudo ad suscipiendum eas, in quantum scilicet appetitiva vis in nobis nata est obedire rationi*“. Diese angeborene „Antriebskraft“ verweist also ihrerseits auf die „*ratio*“ selbst und muß überdies, so Thomas, erst durch „Gewöhnung“ („*per assuetudinem*“) vollendet werden. Vgl. *Merks*, a. a. O., 137.

1162 *Merks*, a. a. O., 154, Anm. 159; vgl. *Ver.* 22,5.

1163 Vgl. dazu I - II 10, 1; I 82, 1; ad 2.

1164 I - II 8, 1.

1165 I - II 9, 1.

1166 I 105, 4; I - II 9, 6.

1167 Vgl. insbes. die entsprechende Stelle im Ethikkommentar, *In Eth. I 1*, n. 11. Thomas führt aus: „*Et ideo non describitur hic aliquod bonum, sed bonum communiter sumptum. Quia autem nihil est bonum, nisi in quantum est quaedam similitudo et participatio boni summi: ipsum summum bonum quodammodo appetitur in quolibet bono. Et sic potest dici, quod verum bonum est, quod omnia appetunt.*“

„ratione boni“¹¹⁶⁸, d.h. unter „Rücksicht“ ihrer „Gutheit“¹¹⁶⁹, vernünftigerweise erstrebt werden¹¹⁷⁰. Damit erweist sich das schlechthin „Gute“ als das unverfügbare „Formalobjekt“¹¹⁷¹ jeglicher menschlich-kontingenten Willensbewegung¹¹⁷². Demgemäß wird der Begriff des „Strebens“ im Gegensatz zu seiner je spezifischen Zweckbindung bei Aristoteles in einer umfassenderen und allgemeinen Weise teleologisch konstituiert - und solcherart eben im Zeichen eines unbedingten telos¹¹⁷³ aufgebrochen und über sich selbst hinausgetrieben. Die „Natürlichkeit“ des Ziels meint folglich seine Entsprechung zur „Natur“ des Willens selbst. Dieser wird im Rückgang auf das alle kategorialen Strebungen „einigende“¹¹⁷⁴ universale „bonum“ gegenüber der Vorgegebenheit seiner Zwecke im „Ethos“ zu seinem eigentümlichen „Begriff“ freigesetzt. Das „bonum universale“ führt demnach das Streben auf seine begriffliche „Einheit“ und damit seine „Natur“ zurück¹¹⁷⁵.

5. *„Formalisierung“ des Telosbegriffs als Radikalisierung des Begründungsgebots sittlicher Praxis. Zur Vermittlung von zwei „Ordnungen“ von Teleologie in der Bestimmung des menschlichen Handelns*

Der Überschreitung und Fundierung aller kontingenten Vernunftstrukturen in einem *unbedingten* Fundament im Zeichen des transzendentalen Begriffs des Seins entspricht der Rekurs praktischen Wissens auf ein *universales* „telos“ als „notwendige“¹¹⁷⁶ Grundlage jeglichen sittlichen Akts des Menschen überhaupt¹¹⁷⁷. Der Begründungsanspruch praktischer Vernunft erfährt solcherart eine Radikalisierung im Zeichen eines sich darin artikulierenden Universalitäts- bzw. Unbedingtheitsgebots, dessen begriffliche „Notwendigkeit“ bereits in der Analyse der ontologischen Struktur des menschlichen Akts zum

1168 I - II 19, 3; II - II 25, 2; vgl. auch I 59, 1; I - II 8, 1; II - II 24, 1; In Eth. III 13, n. 518 f.

1169 Merks, a. a. O., 151.

1170 Vgl. Merks, a. a. O., 149 ff.

1171 Merks, a. a. O., 151; Riesenhuber, a. a. O., 30.

1172 Vgl. - hinsichtlich des „finis ultimus“ - I 82, 1 ad 3.

1173 Vgl. auch I - II 1, 5 - 7; zur Differenzierung zwischen dem Menschen vorbehaltener spezifisch praktischer Universalteleologie gegenüber der Ausrichtung aller „anderen Kreaturen“ auf Gott als den „finis ultimus“ der Gesamtschöpfung s. jedoch I - II 1, 8.

1174 Vgl. I - II 1, 5; vgl. Merks, a. a. O., 154.

1175 Vgl. I - II 1, 5; I - II 1, 7 ad 3; I 60, 2; In Eth. I 2, n. 19 ff.; vgl. Kluxen, Ethik, 116 f.

1176 Vgl. I 82, 2.

1177 Zum Zusammenhang zur ontologischen „bonitas“ vgl. I - II 18, 1; vgl. auch I - II 1; I 82, 2; vgl. Kluxen, Ethik, 112 f.

Vorschein kommt¹¹⁷⁸. Denn das „bonum commune“ erweist seine Unabdingbarkeit im „transitiven“ Charakter jedes kategorialen „bonum perfectivum“¹¹⁷⁹, welches jeweils stets mit den „Mitteln“, dem Begriff der „ea quae sunt ad finem“¹¹⁸⁰, zu einem anderen „bonum“ austauschbar gedacht werden kann und so stets über sich hinausweist¹¹⁸¹. Die aristotelische Unterscheidung von „finis“ und „ea quae sunt ad finem“ erfährt daher eine weitgehende Dynamisierung nach Maßgabe der jeweiligen Zuordnung eines konkreten „bonum“ zu den rationalen Bestimmungsgründen sittlichen Handelns¹¹⁸². Indem jedes verfolgte Ziel immer auch als Mittel zu einem anderen¹¹⁸³ - höherrangigen - Gut angestrebt bzw. herangezogen werden kann, eignet der von Aristoteles herrührenden fundamentalen strukturellen Gliederung im „Gegenstands“- bzw. „Güterbezug“ menschlichen Handelns nur noch ein formaler Charakter¹¹⁸⁴. Dieser eröffnet den strukturellen Aufbau des menschlichen Strebensakts gegenüber einer „je nach Bezugsfeld“¹¹⁸⁵, d.h. je nach dem ins Auge gefaßten kategorialen „bonum“, unterschiedlichen inhaltlichen Auffüllung und entledigt ihn daher prinzipiell von allen vorgängigen spezifischen Zweckbindungen¹¹⁸⁶.

Diese Austauschbarkeit des je konkreten Ziels gilt freilich nicht, *insoferne* ein „bonum“ als „finis ultimus“, d.h. um seiner selbst willen, „quod est propter se bonum et

1178 Vgl. insbes. I - II 1, 1 ff.; I - II 9, 1; I - II 10, 1.

1179 Vgl. Anzenbacher, Intentionalität, 139.

1180 I - II 8, 2; zum diesbezüglichen Aufgabenbereich von „electio“ und „consilium“ s. I - II 13, 3; I - II 14, 2.

1181 Vgl. I - II 13, 3; I - II 14, 2. Thomas führt aus: „Tamen contingit id quod est finis respectu quorumdam, *ordinari ad alium finem*; sicut etiam id quod est principium unius demonstrationis, est conclusio alterius. Et ideo id quod accipitur *ut finis* in una inquisitione, potest accipi *ut ad finem* in alia inquisitione.“ (I - II 14, 2)

1182 Damit ist wohl nicht primär eine „ontologische“ Hierarchisierung kontingenter „Güter“ untereinander angesprochen. Insofern diese in I - II 13, 3 anklingt, besteht die aktmetaphysische Unter- bzw. Überordnung letztlich im Verhältnis zur „salus animae“ bzw. zum „finis ultimus“, die im Gegensatz zur mittelhaft zugeordneten „sanitas corporis“ als transzendente „Güter“ anzusprechen sind. Vgl. dagegen die Formalität und den handlungsstrukturellen Charakter des Verweisierungszusammenhangs in I - II 14, 2.

1183 Vgl. I - II 13, 3.

1184 Vgl. Merks, a. a. O., 142 ff.

1185 Merks, a. a. O., 143.

1186 Zum Charakter der „Transitivität“ aller „partikuläre(n) bon(a) perfectiv(a)“ vgl. Anzenbacher, Intentionalität, 141 ff.

volitum¹¹⁸⁷, erstrebt wird¹¹⁸⁸. Doch bleibe, so *Merks*, sogar diese Bestimmung und nähere Eingrenzung des das Streben fundierenden „finis“ zunächst „formal“¹¹⁸⁹.

Die „Formalität“ der zentralen und in sich in unterschiedlichen Funktionen der Handlungskonstitution differenzierten Begrifflichkeit der teleologischen Fundierung des menschlichen Akts bei Thomas einschließlich der „formalen“ Bedeutung des „finis ultimus“ hebt wohl nicht zuletzt die „selbständige“ Erörterung der in den quaestiones 1 sowie 6 - 17 der Pars Prima Secundae enthaltenen „Analyse“¹¹⁹⁰ des „actus humanus“ gegenüber dem finalen Aufbau der metaphysischen Ordnung der Gesamtschöpfung hervor¹¹⁹¹. In jener muß in der Folge aber auch die deutliche systematische Verknüpfung bzw. Verwiesenheit von erkennender und handelnder, sich solcherart selbst vollziehender „Subjektivität“ des Menschen einerseits und auf diese nunmehr verweisender teleologischer Konstitution der vom Menschen kategorial-gegenständlich unterschiedenen kontingenten Seienden - nämlich gemäß deren je spezifischem telos - zur Sprache kommen. Im Horizont des thomasischen Schöpfungsordo führt dieser Anspruch einer Vermittlung von stellungnehmender, intentionaler „Subjektivität“ und „gegenständlichem“ Sein der „res exteriores“ notwendig zu einer Konfrontation von zwei verschiedenen, den Entfaltungsbereich menschlichen Handelns bestimmenden „Ordnungen“ von Teleologie¹¹⁹². Im Gegensatz zur aristotelischen „Pragmatientrennung“ und der für sie kennzeichnenden Parallelität und Strukturanalogie von politischer Praxis einerseits und „Praxis der Naturdinge“ andererseits¹¹⁹³ gilt es, diese beiden Ordnungen jedoch gegenseitig zu vermitteln¹¹⁹⁴. Dieser engere Zusammenhang von „Natur“ und Praxis für die Fundie-

1187 I - II 8, 2.

1188 Vgl. I - II 1, 5; I - II 13, 3.

1189 Vgl. I - II 1, 4 - 7. Vgl. dazu *Merks*, a. a. O., 143, insbes. Anm. 105; zur thomasischen Unterscheidung von - „formal“-strukturell differenzierter - „ratio ultimi finis“ und dessen inhaltlicher „Füllung“ durch „id in quo finis ultimi ratio invenitur“ s. I - II 1, 7. Für letzteres kommt demnach freilich nur die „beatitudo“ gemäß ihrem letztbegründenden Anspruch als die die Ausrichtung auf „einzelne“ kategoriale Güter zur „Einheit“ zurückführende „Natur“ (I - II 1, 7 ad 3: „natura, quae tendit ad unum“) jeglicher menschlichen Handlungen in Betracht.

1190 Vgl. *Merks*, a. a. O., 143 f.

1191 S. etwa I - II 1, 8.

1192 S. insbes. Mal. 6; vgl. dazu *Pesch*, Freiheit, 6, wonach „ein Tätigkeitsvermögen bei seiner Tätigkeit von doppelter Seite einen Einfluß (aufnehme) [movetur]: von seiten seines Trägers [ex parte subiecti] und von seiten des Gegenstandes [ex parte obiecti]“. Dabei komme der „Einflußnahme durch das Objekt“ die *Spezifikation* des Akts zu, jene „von seiten des Trägers“ beinhalte dagegen vor allem seinen „tatsächlichen Vollzug“, der freilich stets in seinem „Ziel“ begründet sei und dem ja seinerseits auch die *konkrete* Bestimmung der einzelnen Handlung überlassen bleibt.

1193 S.o., Teil 1, II 2.

1194 Vgl. etwa I 16, 1; I - II 15, 1; ad 3; I - II 18, 2; ad 1 - ad 3; I - II 19, 1; 2; ad 2; I - II 28, 1 ad 3; II - II 23, 6 ad 1; Sent. III, 27, 1, 3 ad 2. Zur „Subjekt-Objekt-Struktur des endlichen Akts“ und der

— rung menschlichen Wissens und Handelns setzt den Gegenstandsbereich praktischer Vernunft als „Handlungswirklichkeit“ jedoch einer deutlicheren dialektischen Spannung aus. Diese gilt es nunmehr im einzelnen Akt in der Vermittlung von „formal“-intentionaler Teleologie des handelnden Menschen einerseits sowie - in der Struktur der menschlichen „Intentionalität“ selbst eröffneter - „natürlicher“ Teleologie der „äußeren Gegenstände“ menschlich-rationalen Selbstvollzugs andererseits allererst aufzuheben¹¹⁹⁵. Dabei läßt sich die konstitutive finale Struktur der als „objecta“ in die Perspektive menschlicher Praxis gefaßten Seienden jedoch keineswegs ihrerseits einseitig auf die immanente teleologische Fundierung der menschlichen Handlung allein rückführen und gleichsam als Ergebnis „sich selbst setzender“ Subjektivität deuten. Dem steht die Einbindung menschlicher Handlungs-teleologie in einen universalen Schöpfungsordo aller Seienden entgegen. Denn auch der spezifische Wesensaufbau der „res exteriores“, insbesondere der „natürlichen Seienden“, erfährt durch ihren fundierenden, vor allem formgebenden, Rückbezug auf die schöpfungshandelnde „Subjektivität“ Gottes ja ebenso eine Bekräftigung seiner immanenten Sinnstruktur und wird dadurch gleichfalls deutlicher in sein Recht eingesetzt. Denn gleich wie sich schon bei Aristoteles die immanente Teleologie der „Kunst-“ der herstellenden Tätigkeit des Menschen verdankt, weist nunmehr die gesamte Schöpfung hinsichtlich ihrer zweckhaften Wesensverfassung eine fundierende Rückbindung auf die absolute geistige Subjektivität Gottes auf¹¹⁹⁶. Freilich wird sie im Zeichen dieses nunmehr artikulierten schöpfungstheologischen Begründungserfordernisses aber auch der „Selbstverständlichkeit“ naturhafter

aus thomasischer Sicht dadurch herausgeforderten Aufgabe der „Einigung mit dem Objekt“ vgl. auch *Riesenhuber*, a. a. O., 132 ff.; 146 ff.; s. auch bereits o., Teil 2, II 1.

- 1195 Zur diesbezüglichen Unterschiedenheit „praktischer“ Intentionalität gegenüber der „intentio intellecta“, die auf die „Identität des Intellekts mit dem intentionalen Sein des Gegenstands“ abziele, vgl. *Anzenbacher*, Intentionalität, 144 f. Zur unterschiedlichen „Vollzugsrichtung“ von „Wollen“ und „Erkennen“, nämlich zum ausgeprägteren Charakter der Selbsttranszendenz sittlichen Handelns, vgl. *Riesenhuber*, a. a. O., 132 ff. Im Gegensatz zum „Erkennen“, das sich „im Erkennenden vollend(e)“ (144), schließe jenes die „real(e)“ „Verbindung“ mit seinem Gegenstand, nämlich hinsichtlich der diesem in seiner eigenen Aktualität eigentümlichen „Wirklichkeit des Guten“ (146), ein. Vgl. etwa I - II 28, 1 ad 3: „Unde amor est magis unitivus quam cognitio.“ S. weiters II - II 23, 6 ad 1. Thomas führt aus: „... ergo dicendum, quod operatio intellectus completur secundum quod intellectum est in intelligente; et ideo nobilitas operationis intellectualis attenditur secundum mensuram intellectus. Operatio autem voluntatis et cuiuslibet virtutis appetitivae perficitur in inclinatione appetentis ad rem sicut ad terminum.“
- 1196 Zur thomasischen Deutung der schöpferischen göttlichen „Weltlenkung“ nach dem Modell des Künstlers s. I 103, 5 ad 2. Thomas formuliert: „Sic igitur secundum unam artem Dei gubernantis res diversimode gubernantur ...“. Freilich handelt es sich demnach um eine „Kunst“, der die Gesamtheit der Schöpfung ihre „Lenkung“ und damit ihre teleologische Fundierung verdankt. Die Analogisierung zum Begriff der „techné“ liegt insofern nahe, als ja nur die „Künste“ aus aristotelischer Sicht ein seinem Zwecke nach „selbständiges Werk“ hervorbringen, die „praktischen“ Tätigkeiten indes Ziel und Zweck ihrer selbst stets in sich selbst enthalten. Vgl. auch *Scg* III 112.

Gegebenheit und der eigentümlichen entelechialen „Praxis“ der „Naturdinge“ selbst entzogen¹¹⁹⁷.

In der Folge wirkt die den „res exteriores“ menschlicher Tätigkeit immanente und ihnen aufgrund ihres spezifischen Wesens eigentümliche Teleologie in einem komplexen Verfahren menschlich-intentionalen „Aussichheraustretens“ sowie der „zurückkehrenden“¹¹⁹⁸ Integration welthaften „Materials“ konkreter Erfahrung in die habituelle Struktur des handelnden Subjekts¹¹⁹⁹ unmittelbar formgebend auf menschliche Handlungen ein¹²⁰⁰. Fernab bereits jedes antiken unmittelbar verstehenden „Innestehens“ im Seienden selbst erfordert dies eine gleichsam gegenüber ihren „Inhalten“ selbständige formale teleologische Struktur menschlicher Handlungen. Diese muß geeignet sein, jene gegenüber der Vielfalt - dazu stets auch in Differenz begriffener - „gegenständlicher“, etwa naturhafter, Teleologie zu eröffnen. Dabei gilt es, diese in bleibender Unterschiedenheit von je handelndem Mensch und - von menschlicher Praxis in ihrem Sein jedoch unabhängiger - übriger Schöpfungswirklichkeit anzueignen und im Handeln *gegenseitig zu vermitteln*. Dieser Aufgabe der Vermittlung einander korrespondierender, aber auch spannungsvoll gegenüberstehender Zweckstrukturen¹²⁰¹ entspricht ein vergleichsweise aktuell-konkreterer Aufbau der Teleologie im Geschehensablauf der einzelnen menschlichen Handlung.

So ist der Wille „qua Wille“ einerseits bereits durch seine - transzendente - Finalursache in sich gegründet, wodurch er hinsichtlich seines Ziels von der unmittelbaren Bestimmtheit durch kontingente Zwecke sowie vom linearen Diktat aposteriorischer Erkenntnis zu je vernünftig handelnder Stellungnahme gegenüber seinen kontingenten

1197 Zur Verwiesenheit aller (Natur)teleologie auf ein erkennendes Bewußtsein vgl. o., Teil 2, I 4.

1198 Zum allgemein metaphysischen und wohl neuplatonisch beeinflussten Begriff der „reditio in seipsum“ als - über die kontingente „materielle“ Erfahrung vermittelte - „rückkehrende“ Erkenntnis des eigenen Wesens bzw. Rückwendung des Erkennens auf sich selbst vgl. I 14, 2 ad 1. Zur „Selbsterkenntnis“ des menschlichen Intellekts sowie zur (intellektiven) Reflexion auf die Natur des Willensakts selbst im notwendigen reduktiven Ausgang vom gegenständlichen Erkennen (bzw. Handeln) als deren aktualisierendem Vollzug vgl. insbes. I 87, 1 - 4. Zur ausführlichen Erörterung der „reditio in seipsum“, freilich vor allem nur im Hinblick auf die sinnliche und intelligible Intentionalität, vgl. *Anzenbacher*, Intentionalität, 108 ff. S. auch u., Teil 2, II 7.

1199 Im Bereich praktischer Vernunft bezeichnet die „synderesis“ das „habituelle“ Wissen fundamentalster Prinzipien, die jedem einzelnen sittlichen Akt vernünftigen Strebens fundierend zugrundeliegen und gleichwohl auf die reduktive Ermittlung aus dem konkreten erfahrungsgebundenen Vollzug „gegenständlichen“ Handelns verwiesen sind. Vgl. dazu vor allem I 79, 12. Ausdrücklich weist Thomas die Vorstellung der „synderesis“ als eines gleichsam „angeborenen“ spezifischen „Vermögens“ zurück und unterstreicht ihren Hervorgang aus der „ratiocinatio hominis“. Zum Begriff des „habitus naturalis“ s. ausführlicher u., Teil 2, III 6.

1200 Vgl. I - II 18, 2; ad 2 - ad 3; I - II 19, 1.

1201 Vgl. etwa I - II 18, 2 ad 1.

„Gütern“ freigesetzt ist¹²⁰². Doch prägt andererseits der Mensch den einzelnen Gegenständen seines Handelns keineswegs durch seine Vernunft ihre je spezifische „Form“ allererst auf. Zwar findet menschliches Handeln seine finalursächliche Bestimmtheit durch den „finis ultimus“ in „formaler“ Hinsicht in sich selbst¹²⁰³, wodurch allererst der Begriff des „Willens“ herausgebildet wird. Doch verbleibt bei diesem Ansatz einer Vermittlung zwischen der „immanenten“ Teleologie menschlichen Strebens einerseits und den je spezifisch zweckhaft strukturierten „res exteriores“ andererseits das Schwergewicht bezüglich der teleologischen Formbestimmtheit bei den teleologisch in sich gegründeten Objekten menschlich-intentionalen Erkennens und Handelns¹²⁰⁴. Diese stellen nicht bloß die „Materialursache“ menschlichen Selbstvollzugs zur Verfügung¹²⁰⁵, oder dienen diesem gar nur als „Material“, sondern verleihen den jeweils in ihrem transzendental-„strukturellen Aussein“¹²⁰⁶ auf das „bonum commune“ jeweils kontingente Seiende „ratione boni“ ergreifenden menschlichen Akten deren je spezifische Form¹²⁰⁷.

Diese Weise der „intentionalen“ Vermittlung von subjektivem Selbstvollzug und dem Menschen „gegenständlichem“ „äußeren“ Sein verlangt auch eine Transformation des von Thomas - wenngleich in seiner Bezogenheit auf die stets notwendige „Erfüllung“ festgehaltenen - aristotelischen Strebensbegriffs, und zwar grundlegend vom Verständnis des diesem zugrundeliegenden und von ihm umfaßten „telos“ her. Bringt doch nicht zuletzt der Charakter des notwendigen „Aus-sich-Heraustretens“ final gerichteten Handelns des Menschen die prinzipielle Preisgabe „im Streben“ selbst spezifisch gefügter und vorausgesetzter Handlungsziele zum Ausdruck. Mit der intentionalen „Geöffnetheit“ gegenüber der kategorialen Vielfalt möglicher konkreter Handlungsziele und der damit verbundenen Überwindung je spezifischer Zweckbindungen aristotelischer

1202 Vgl. I - II 1, 4 - 7; I - II 8, 2; 3; Ver. 22, 12. Zur „Eigenständigkeit“ des Willens aufgrund seiner Aktuierung durch das „letzte Ziel“ vgl. *Riesenhuber*, a. a. O., 116 ff., wodurch „den endlichen Gegenständen wie der aposteriorischen Erkenntnis der zielursächliche Einfluß auf das Wollen genommen“ werde; vgl. auch *Merks'* Stellungnahme zu *Riesenhubers* Unterscheidung zwischen „Ziel“ und „Objekt“ in der thomasischen Aktanalyse, *Merks*, a. a. O., 147, Anm. 120.

1203 Vgl. I - II 1, 4 - 7.

1204 Vgl. I - II 18; 2; 7; I - II 19, 1; 2.

1205 Vgl. die ausdrückliche Abgrenzung in I - II 18, 2 ad 2, wonach das obiectum nicht als „materia ex qua“ sondern als „materia circa quam“ begriffen wird, qui „habet quodammodo *rationem formae*, in quantum *dat speciem*“.

1206 *Merks*, a. a. O., 152.

1207 Vgl. I - II 18, 2; ad 2; 5; s. auch I - II 19, 3; ad 1; vgl. *Kluxen*, Ethik, 180 ff. Zur Bedeutung der nunmehr vom „Objekt“ her gewonnenen Spezifität von sittlichen Handlungen, die in ihrem typisierenden Gehalt einen notwendigen Aspekt der „Verallgemeinerung“ sittlicher Beurteilung enthalte und somit Parallelen zum generalisierenden Anspruch des Kant'schen kategorischen Imperativs aufweise, vgl. *Spaemann*, Sittlichkeit, XII ff. Dagegen entspräche ein ontologischer „Handlungsnominalismus“, der jede einzelne Tat als „infima species“ ansetze, einer formalistischen und damit unkritischen Abwandlung des kategorischen Imperativs.

Provenienz wird aber auch die Verfolgung des dem Wesen des Menschen gemäßen konvenienten telos notwendigerweise immer auch zu einem „Außer-sich-Sein“ hin auf ein „Anderes“ seiner selbst. Dennoch soll das gerichtete menschliche Streben weiterhin - wie es seinem Begriff und seiner systematischen Herkunft aus der aristotelischen arete bzw. orexis entspricht - sein telos als ihm immanentes und integratives Begriffsselement und konstitutives Prinzip selbst enthalten. Daher muß der Begriff des „telos“ zum einen einer vergleichsweise „formalisierenden“ Umdeutung hin zu gleichsam transzendentaler Allgemeinheit unterworfen werden. Solcherart ist im Rückgang auf eine nunmehr transzendental verstandene „Finalursache“ auch das eigentlich „immanente“ Ziel jeglichen menschlichen Handelns gewonnen¹²⁰⁸, welches auch für die Erreichung wechselnder kategorial-spezifischer Ziele stets die ontologisch notwendige Voraussetzung und ihr unabdingbares konstitutives Prinzip bildet¹²⁰⁹. So ist zwar die „Formalisierung“ des Telosbegriffs hin zu seinem transzendentalen Stellenwert den je spezifischen Zweckbindungen aristotelischer orexis massiv entgegengesetzt. Aus der Perspektive thomasischer Reflexion auf die absolute „Fülle“ des Seins als den schlechthinnigen Grund auch aller spezifischen Vernunftformen enthält diese Fortentwicklung des Strebensbegriffs jedoch in der Tat einen Aspekt der Radikalisierung des gleichsam immanent-“entelechialen“ Stellenwerts seines ontologischen Fundaments. Ist doch das eigentliche telos menschlichen Handelns - im Rückgang auf den „einigenden“ schlechthinnigen Grund aller sittlichen Praxis - das, was *in* jedem konkreten Ziel bzw. Gut und das, *aufgrund dessen* jedes einzelne Gut erstrebt wird¹²¹⁰.

Die Formulierung des „Strebens“ im Zeichen eines „universalen“ Ziels treibt dieses aber auch über sich hinaus - und damit in eine von seinem Begriffe her aporetische Verfassung. Die damit verbundene Formalisierung der teleologischen Ausrichtung des menschlichen Willens zwingt unterschiedliche, einander ergänzende Aspekte in der Konstitution des Strebens durch sein spezifisches telos auseinander, deren Extrapolation nunmehr zwei Begriffe von Zielursächlichkeit hervortreten läßt.

1208 Vgl. In Eth. I 1, n. 11; I 80, 2 ad 2; I - II 1, 3; ad 1; 4 - 7; I - II 8, 1; I - II 9, 6; I - II 10, 1; 2; I - II 18, 2 ad 1.

1209 Vgl. etwa I 80, 2 ad 2; I 105, 4; I - II 18, 2 ad 1; I - II 19, 3; Mal. 6, 1.

1210 Vgl. etwa I 80, 2 ad 2; I 82, 2 ad 1; I 105, 4; I - II 8, 1; 2; I - II 9, 1; I - II 18, 2 ad 1; I - II 19, 2; 3 ad 1; Mal. 6, 1.

6. Zur Aufspaltung des Begriffs des telos durch die Unterscheidung von „bonum“ und „finis“

Freilich enthält das Modell „transzendentaler“ Handlungsfinalität bei Thomas keineswegs die Konsequenz einer systematischen „Inversion“ von Teleologie, wodurch das handelnde Subjekt als das „Anundfürsichseiende“¹²¹¹ selbst in der „Entäußerung“ an seinen „Gegenstand“ stets „sich als Gegenstand oder den Gegenstand um der untrennbaren Einheit des Fürsichseins willen als sich selbst“¹²¹² setzte. Dieses würde so den vielfältigen kontingenten Gegenständen seines Handelns allererst „seine“ Zwecke „als Wirkungen seiner Handlungen nach Belieben“¹²¹³ aufprägen. Vielmehr erschließt die immanente teleologische Struktur menschlichen Handelns bei Thomas dieses immer auch gegenüber der in sich selbst begrifflich gefaßten *spezifischen* Teleologie der „res exteriores“, welche ihnen als geschaffene Seiende - sei es als natürliche Lebewesen aber auch als Kunstgegenstände - zu eigen ist. Diese stellen eben nicht bloß dem menschlichen Handeln immer auch widerständige „obiecta“ dar, sondern bilden in ihrer Ausrichtung auf die Aneignung durch die je handelnde sittliche Stellungnahme auch dessen spezifizierende „bona“.

Dies erfordert - und dies als weitere Konsequenz aus der ontologischen „Vertiefung“ des Strebensbegriffs selbst - gleichsam eine Aufspaltung im Begriff des telos, und zwar gemäß seinen dem aristotelischen Strebensbegriff immanenten Funktionen sowie nach Maßgabe der von Thomas verfolgten Radikalisierung des Begründungsanspruchs praktischer Vernunft.

So soll einerseits das „subjektive“ Streben auf eine ihm stets immanente schlechthin gültige finale Struktur zurückgeführt werden. Diese wird vorrangig in der Bezogenheit des menschlichen Strebens auf den - zunächst formal verstandenen - „finis ultimus“ gewonnen, durch welchen der Wille „als Wille“, wie bereits erörtert, vor jeder Ausrichtung auf kontingente Gegenstände oder deren „apprehensio“¹²¹⁴ zielursächlich be-

1211 G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, zit. nach Moldenauer/Michel, Werke, Bd. 3, Frankfurt/Main 1986, 588.

1212 Hegel, Phänomenologie, 575.

1213 Kant, Grundlegung, 59. Dieser führt in der Zurückweisung eines material-teleologischen, solcherart für menschliches Handeln als prinzipienhaft reklamierten Zweckbegriffs aus: „Die Zwecke, die sich ein vernünftiges Wesen als *Wirkungen* seiner Handlungen nach Belieben vorsetzt (materiale Zwecke), sind insgesamt nur relativ; denn nur bloß ihr Verhältnis auf ein besonders geartetes Begehrungsvermögen des Subjekts gibt ihnen den Wert, der daher keine allgemeine für alle vernünftige Wesen, und auch nicht für jedes Wollen gültige und notwendige Prinzipien, d.i. praktische Gesetze, an die Hand geben kann. Daher sind alle diese relative Zwecke nur der Grund von hypothetischen Imperativen.“

1214 Vgl. dazu auch die Differenzierung zwischen der „Bewegung“ des Willens „ex parte exercitii actus“ und „ex parte obiecti determinantis“ in Mal. 6, 1; s. auch I - II 9, 1.

stimmt ist¹²¹⁵. Der Entsprechung zur teleologischen Fundierung aristotelischer orexis wird dadurch Genüge getan, daß das praktische Streben im Begriff des „finis“ seine zweckhafte Bestimmtheit - wengleich in seiner Ausrichtung auf letztbegründende Universalität - stets *in sich* selbst findet¹²¹⁶. Im Gegensatz dazu ist im Begriff des „bonum“ diese unmittelbare „funktionale“ Korrelation zur „voluntas“ qua „Streben“ begrifflich nicht enthalten.

Aufgrund seiner transzendentalen „Formalität“ und der damit verbundenen mangelnden - zumindest kontingenten - inhaltlichen Bestimmtheit, wie sie zwar dem Streben erst eine ihm „immanente“ ontologische „Letztbegründung“ ermöglicht, vermag der Begriff des „finis ultimus“ jedoch nicht alle Begründungsfunktionen des in der aristotelischen arete gegenwärtigen Prinzips des „telos“ abzudecken. Letztere erkennt ja auch ihre konkret-spezifischen Ziele nicht außerhalb des Strebens selbst, sondern bleibt auf deren Hervortreten im gelebten „Ethos“ verwiesen. Sie findet niemals die für sie maßgebliche Teleologie in den „Dingen“ selbst, die sie nicht immer schon - jenseits und unterschieden gegenüber aller „Naturteleologie“ - hinsichtlich ihrer Relevanz und Bewährung für die Orientierung menschlichen Handelns, also als „prakta“, in den Blick faßt¹²¹⁷. Transzendental kann das Streben freilich nur *in sich selbst* begründet werden, indem es *über sich selbst hinaus* getrieben wird. Damit hat es aber seine *konkreten* Ziele nicht mehr in ursprünglicher Weise *bei sich*, und diese werden ihrerseits ihrer ursprünglichen ontologischen Verankerung, nämlich ihrer entelechialen „Vorgegebenheit“ im Ethos selbst, entledigt. Doch wird am Modell aristotelischer orexis weiterhin deutlich, daß die thomasische Finalisierung des „Strebens“ über sich hinaus - und dadurch allererst in der Abkehr von spezifisch gebundenen Zwecken in sich selbst -, wie sie eben nur ein transzendental konzipierter „finis ultimus“ leisten kann, dennoch alleine keine „strebensethisch“ ausreichende Fundierung des Handelns gewährleistet. Denn auch ein „transzendental“ umformulierter und solcherart gesteigerter Begriff des „Strebens“ schließt den integrativen Bezug zu ontologisch fundierten konkreten „Gütern“ mit ein, die trotz ihres „transitiv(en)“¹²¹⁸ Charakters nicht bloß dessen „uneigentliches“, wech-

1215 Vgl. I - II 1, 3; ad 1; 5 - 7; s. auch I - II 19, 2.

1216 S. dazu insbes. I - II 1, 3 ad 1; 4 - 7; I - II 8, 2. Zum deutlicher „funktionalen Bezug“ des Zielbegriffs in der Entsprechung von „Streben“ und Strebenserfüllung, wodurch er sich vom „Guten“ unterscheidet, welches „sich nicht in seiner Relation zum Streben (erfülle)“, s. Merks, a. a. O., 144; Anm. 108; vgl. dazu auch Riesenhuber, a. a. O., 39 ff.

1217 Zur aristotelischen „Pragmatientrennung“, die im Gegensatz zu Thomas die „Gegenstände“ praktischen Wissens, nämlich die praktischen „Seienden“, prinzipiell unabhängig und getrennt gegenüber aller Naturteleologie in sich konstituiert und keinerlei Modell wechselseitiger Selbstüberschreitung und „Durchdringung“ von praktisch-„subjektiver“ und natürlich-„gegenständlicher“ Teleologie gleich der thomasischen Intentionalität kennt, s.o., Teil 1, II 3.

1218 Anzenbacher, Intentionalität, 141.

selndes „Material“ bilden. Vielmehr beanspruchen sie auch im nunmehr „intentional“ konzipierten Modell des Strebens bei Thomas eine in gleicher Weise ontologische Dignität und gleichsam selbständige teleologische Fundierung. Gehört der „finis“ also dem Streben „als Streben“ bzw. als „Wille“ zu - und deckt damit gewissermaßen für sich nur ein Element des durch die systematische Verschränkung von Streben und telos definierten Begriffs der aristotelischen „orexis“ ab¹²¹⁹ -, so bedarf es darüberhinaus auch eines in gleicher Weise „formalen“ wie teleologischen Elements in der Ausrichtung menschlichen Handelns, welches dieses gegenüber der kategorialen, „inhaltlichen“ Bestimmung des konkreten Akts eröffnet. Um das Streben auch *konkret* zu fundieren, geraten dessen „Inhalte“ freilich nicht einfachhin als „Gegenstände“, sondern *als solche* stets immer schon als „Güter“, d.h. respektive der *ihnen immanenten* teleologischen Sinnhaftigkeit¹²²⁰, in den Blick. Es stellt gerade dies einen maßgeblichen systematischen Unterschied zu der sich „im Gegenstand“ stets selbst setzenden und „an und für sich“ seienden neuzeitlichen Subjektivität dar, daß in der konkreten Vermittlung „subjektiver“ Finalität vermittels der „res exteriores“ diese als „bona“ ihr jeweiliges telos gleichfalls „intentional“ dem stellungnehmenden Menschen als formgebendes Prinzip seiner Handlung mitteilen¹²²¹.

Den ermöglichenden Grund zur Aufnahme der je einzelnen „bona“ bildet demgemäß das „bonum in communi“¹²²² bzw. „universale“¹²²³ als das „eigentlich(e) Objekt des Willens“¹²²⁴, welches ähnlich dem transzendentalen Stellenwert des finis ultimus nunmehr jeder einzelnen kategorialen Güterwahl fundierend zugrundeliegt¹²²⁵. Durch den transzendental-formalen Charakter des „finis“ menschlichen Handelns und aufgrund des damit verbundenen Auseinandertretens der Begriffe von „finis“ und „bonum“¹²²⁶ erhält auch der auf die kategoriale „Füllung“ des Strebensinhaltes bezogene Begriff des „bonum“ seine Erschlossenheit und Ausrichtung auf das „ens in universale“. In dieser Öffnung des zweckhaften Bezugs des Strebens verliert die auf traditionelle aristotelische Begrifflichkeit zurückgehende Differenz von „finis“ und „ea quae sunt ad finem“ ihre

1219 S.o., Teil 2, II 2; vgl. I - II 8, 1.

1220 Vgl. etwa I 80, 2 ad 2; I - II 18, 1; 2; insbes. 2 ad 1; I - II 8, 1; I - II 19, 1; 2; 3; Mal. 6, 1.

1221 Vgl. *Anzenbacher*, Intentionalität, 114 ff.; 122 ff.; 139 ff., 144 ff.

1222 I - II 9, 1; vgl. auch I - II 8, 1.

1223 I 105, 4; II - II 25, 2.

1224 *Merks*, a. a. O., 141.

1225 Vgl. etwa I - II 8, 1; I 105, 4.

1226 Zur Bezogenheit des Willens auf „bonum und finis“ vgl. I - II 1, 3; I - II 19, 2; ad 1. Vgl. auch die Betonung der „Differenz“ von - transzendentalem - „Ziel“ und - hier jedoch konkret-kategorial verstandenem - „Objekt“ bei *Riesenhuber*, a. a. O., 110 ff. Freilich erfolgt die Präsentation der Einzelgüter sodann „ratione boni (universalis)“.

Konturen¹²²⁷. Werden doch sowohl das, was jeweils als „finis“ angestrebt wird, als auch die konkreten Mittel zu diesem Zweck stets „ratione boni (communis)“¹²²⁸ gewählt¹²²⁹. Desgleichen verleiht der systematische Bezug zum „bonum in communi“ nunmehr allen kategorialen - damit auch jenen als „finis“ zielhaft intendierten - Gütern aufgrund der Transzendentalität des „eigentlichen“ bonum einen „uneingeschränkten Mittel-zum-Ziel-Charakter“¹²³⁰, wodurch sich das Aufgabenfeld der aristotelischen electio/prohairesis weitert und die „Wahlfreiheit“ nunmehr, so Merks, als „konstitutiv“ für alles „wirkliche Wollen“¹²³¹ zu betrachten sei. Die prinzipielle Offenheit, die die Intentionalität der menschlichen Handlung bzw. die Ausrichtung auf das „bonum universale“ als eigentliches Gut und „Formalobjekt“¹²³² sittlicher Praxis hinsichtlich ihrer kategorialen Objekte erzeugt, weist der - aposteriorischen - Erkenntnis eine maßgebliche vermittelnde Funktion zu¹²³³. Die konkreten Ziele menschlicher Praxis werden als „Objekte“ des Willens nunmehr sehr wohl der aktuellen Stellungnahme erkennender Vernunfttätigkeit unterworfen¹²³⁴, welche jene dem Willen als „bona“ allererst „präsentiert“¹²³⁵. Doch bleibt eine, so Riesenhuber, „wirkursächliche Beeinflussung des Willens durch den Intellekt“¹²³⁶ bei Thomas ausdrücklich ausgeschlossen¹²³⁷. Zwar werde das Gute „nur in seiner Ge-

1227 S. I - II 8, 2.

1228 I 82, 2 ad 1.

1229 Vgl. Merks, a. a. O., 142 ff.

1230 Merks, a. a. O., 149.

1231 Ebda.

1232 Merks, a. a. O., 151.

1233 Vgl. Merks, a. a. O., 142.

1234 Vgl. zur Bewegung des Willens durch den Intellekt, zwar nicht „quoad exercitium actus“, wohl aber „quoad specificationem“ I - II 9, 1; zum konkret-handlungsleitenden „imperare“ als actus rationis, der dem „usus“ des Willens vorausgehe, vgl. I - II 17, 1; 3 - 6. Vgl. weiters I 82, 4; I - II 13, 1; I - II 19, 3 ad 1; ad 3; I - II 83, 3 ad 3 sowie aus grundlegend ontologischer Perspektive I 16, 4.

1235 Vgl. I - II 19, 1 ad 3; 3; I - II 9, 1; s. Merks, a. a. O., 142, Anm. 98; vgl. insbes. Riesenhuber, a. a. O., 81 ff. samt Quellenangaben, auf dessen Ausführungen Merks Bezug nimmt. Jener betont: „Die Erkenntnis bewegt ursächlich den Willen, indem sie das konkrete Gute unter der Rücksicht des Guten überhaupt 'vorwegnehmend konzipiert' (Ver. 22, 12), so dem Willen 'zeigt' (Sent. II, 39, 3, 3) und als 'ihm entsprechendes Objekt' (I - II 19, 3) 'vorlegt' (u.a. I - II 83, 3 ad 3; I - II 19, 3; 5), um ihn dadurch zu 'ordnen' (I - II 13, 1) und zu 'leiten' (Sent. I, 35, 1, 1). So bildet die Vergegenwärtigung des Guten die spezifizierende Funktion der Erkenntnis im Willensakt. Auch die 'aktive Leitung zum Ziel' besteht nur in der erkennenden Vorstellung des Ziels und der geeigneten Zwischenziele. Das erkennende Gegenwärtigsetzen des Guten ist der Natur nach früher als das Wollen, da es von diesem als seine Voraussetzung gefordert ist.“ (85 f.)

1236 Riesenhuber, a. a. O., 86.

1237 Vgl. Scg I 72, wonach Thomas der „Bewegung“ des Willens durch den Intellekt keinen „wirkursächlichen“, sondern einen „finalursächlichen“ Charakter zuweist.

genwärtigkeit, als erkanntes Gutes erstrebt¹²³⁸, doch „gehör(e) das Erkenntnis nicht in die Bestimmung des Formalobjekts des Wollens“¹²³⁹. Deswegen sei, so *Riesenhuber*, „der thomanische ‘Intellektualismus’ nur die andere Wendung des thomanischen ‘Realismus des Wollens’, dem es einzig um die Begegnung mit dem Guten in seiner Wirklichkeit“¹²⁴⁰ gehe.

Vor allem aber tritt in der erforderlichen „Überbrückung“ der Differenz von intern-“formaler“ Gerichtetheit des menschlichen Akts im Aufbau des konkreten Strebens bis hin zur Erreichung des - konkret - als dieses „erfüllend“ aufgefaßten bonum der Charakter je aktueller und vernunftgeleiteter Stellungnahme deutlicher hervor¹²⁴¹. Die konkreten Ziele sind ja nicht mehr in spezifischer Weise *im Streben* selbst „gegeben“ und als solche zu „sehen“¹²⁴², sondern müssen aus der Vielfalt möglicher, vorfindlicher kategorialer „Objekte“ - die dem intentionalen Streben als je einzelnes zunächst unvermittelt gegenüberstehen - erst durch den Akt der menschlichen Vernunft als konkretes „bonum conveniens“¹²⁴³ erfaßt bzw. wahrgenommen werden. Die für das bonum - als „bonum apprehensum“¹²⁴⁴ - konstitutive vermittelnde Stellungnahme der Vernunft¹²⁴⁵ unterscheidet die „voluntas“ als „appetitus rationalis“ von jeglichem „appetitus naturalis“, welcher auf ein „bonum existens in re“¹²⁴⁶ gerichtet ist¹²⁴⁷. Die „Präsentation“ eines konkreten „bonum conveniens“ erfolgt freilich prinzipiell nicht nach gleichsam „subjektivem“ Gutdünken, sondern stets „ratione boni“. Die Orientierung des Willens

1238 *Riesenhuber*, a. a. O., 85.

1239 Ebd. *Riesenhuber* betont: „... in diesem Sinn bewegt das Erkennen *von seiten des Objekts*. Doch bewegt das Gute nicht aus dem formalen Grund, weil es erkannt ist, oder in dem Maß, in dem es erkannt ist, sondern einzig, weil es *in sich* gut ist.“ Zur intentionalen „In-Existenz“ der „res exterior“ als „bonum perfectivum“ in der praktischen Erkenntnis des Menschen, welche im engeren Sinn als „cognitio per iudicium“ stets doch auf den Vollzug der Sinnlichkeit des Menschen in der „cognitio per apprehensionem“ verwiesen bleibt, vgl. *Anzenbacher*, Intentionalität, 114 ff.; 138 ff. In besonderer Weise stellt sich die sinnliche Wahrnehmung des Menschen als „Akt“ der „forma sensibilis“ ihres Objekts und der „intellectus sensibilis“ als durch die Form der res exterior allererst zu aktuiierende „passive Potenz“ dar. Dabei ist zu betonen, daß auch jedes praktische Urteil, wie bereits erörtert, auf „Singuläres“ gerichtet ist und damit auf die sinnliche Erfassung des jeweiligen bonum „conveniens“ verwiesen bleibt. Vgl. hierzu *Anzenbacher*, Intentionalität, 138.

1240 *Riesenhuber*, a. a. O., 87.

1241 Vgl. etwa I - II 19, 3 ad 1.

1242 Vgl. *Höffe*, Praktische Philosophie, 137.

1243 I - II 18, 5; Mal. 6, 1.

1244 Vgl. I - II 8, 1; In Eth III 13, n. 524; Mal. 6, 1.

1245 Zur solcherart finalisierenden Aufgabe des Intellekts, während der Wille seinerseits auch diesen allererst zum „effektive(n)“ Vollzug in Gang setzt, vgl. I 82, 4.

1246 I - II 8, 1.

1247 Vgl. I - II 8, 1; I - II 19, 3 ad 1; vgl. *Merks*, a. a. O., 142.

auf ein konkretes Gut hin kann solcherart nicht in bloß aposteriorischer Erkenntnis befangen bleiben, sondern sucht im einzelnen Ziel immer auch dessen ontologisch tragenden Grund, nämlich das „bonum in communi“, auf. Dessen ungeachtet ist jedes bonum als „bonum“ auch für Thomas stets als konstitutives Element eines „Strebens“ charakterisiert und folglich im Zeichen der gesteigerten Aktualität und Konkretheit der Verbindung von Wille und Ziel immer auf seine *konkrete* „Zuträglichkeit“ als „bonum conveniens“ zu befragen¹²⁴⁸. Auch das bonum erlangt seine Qualität, wie Merks betont, nicht als „abstraktes, ‘in sich’ Gutes einfachhin“¹²⁴⁹. Vielmehr artikuliert sich in der Ausrichtung des Strebens „ratione boni“ auch eine Rückbindung des bonum seinem Begriffe nach an die erkennende und handelnde Stellungnahme des Menschen, welche gar noch eine Fehleinschätzung, wonach etwas bloß als gut „erscheint“, als Begriffsmerkmal gelten läßt. Ja als Grenzfall enthält das „bonum apprehensum“ auch das bloße „bonum apparens“ in sich¹²⁵⁰.

Dennoch sind weder einfachhin „subjektives“ Dafürhalten noch strategisches Kalkül für den Begriff des „bonum“ ausschlaggebend. Die Ausrichtung des Willens auf das bonum universale und damit auf das einzelne Seiende „ratione boni“ - vermittelt jeweils durch die Stellungnahme der erkennenden Vernunft hinsichtlich des konkreten „bonum conveniens apprehensum“¹²⁵¹ - eröffnet vielmehr auch eine „Teilhabe“ konkreter menschlicher Handlungsvollzüge an dem die gesamte geschaffene und endliche Wirklichkeit in je spezifischer Weise in ihrem Sein fundierenden universalen Schöpfungsordo. Die transzendente Erschlossenheit des Willens durch das „bonum commune“ gewährleistet auch eine ontologische Fundierung aller konkreten bona „in sich“¹²⁵², die ih-

1248 Vgl. etwa I - II 18, 5; Mal. 6, 1; vgl. Merks, a. a. O., 141 f., Anm. 96; vgl. auch Pesch, Freiheit, 15 ff.

1249 Merks, a. a. O., 141 f., Anm. 96. S. ausdrücklich I - II 18, 2 ad 1. Zur Proportionalität und Relationalität des „Guten“ zur Handlung selbst vgl. I - II 18, 4 ad 2; vgl. auch I - II 19, 3 ad 1.

1250 Vgl. I - II 8, 1, worin sich Thomas diesbezüglich auf Aristoteles beruft. Die Erweiterung des teleologischen Prinzips auf jene Naturphänomene, „in welchen ein ‘wegen etwas’ vorzuliegen scheint“ (Phys. II 8, 198 b 28 f.), findet freilich im Kontext der „betrachtenden“ Naturwissenschaften statt. Sie dient der Abwehr der in der antiken Diskussion vertretenen „Ursächlichkeit“ von „Notwendigkeit“ einerseits und „Zufall“ andererseits, welcher Aristoteles den teleologisch-entelechialen Charakter der Naturbewegung bzw. der Entfaltung natürlicher Erscheinungen entgegenhält. Auch eine solche „zufällige“ Naturteleologie lasse sich, wenn sie überhaupt wirksam werden will, stets auf eine gleichsam „begrifflich“-substantielle Teleologie zurückführen. So betont Aristoteles: „Überall, wo sich nun alles so ergab, als ob es wegen etwas geschehen wäre, da erhielten sich diese (Gebilde), die eben rein zufällig in geeigneter Weise zusammengetreten seien. Wo es sich nicht so ergab, da gingen sie unter und tun es noch ..“ (Phys. II 8, 198 b 29 - 31) Vgl. Merks, a. a. O., 142.

1251 Mal. 6, 1.

1252 Riesenhuber, a. a. O., 85. Dieser betont, daß „das Gute“ nicht etwa aus dem Grund „oder in dem Maß, in dem es erkannt“ werde, den menschlichen Willen „beweg(e)“, sondern allein aufgrund

rem konstitutiven Bezug zum Streben nicht widerspricht, sondern diesen allererst ermöglicht. Denn zum zentralen Gehalt des Begriffs des bonum gehört auch - und dies stellt wohl den Grund seiner Ausdifferenzierung aus dem Verständnis des je spezifischen „telos“ dar - der notwendige Bezug zur ontologischen Begründung aller „Objekte“ menschlichen Handelns in der Fülle des Seins selbst, wodurch diese an der schlechthinnigen, „in sich“ bestehenden „bonitas“ der gesamten Schöpfung partizipieren¹²⁵³. Freilich interpretiert der Anspruch eines universalen „bonum“ auch den Begriff des absoluten Seins selbst. Jenes weist seinerseits gerade den gleichsam „praktischen“ Charakter aller Wirklichkeit „relativ auf das Strebevermögen der Geistseele“¹²⁵⁴, nämlich jenen der „Erstrebbarkeit“¹²⁵⁵, auf, welche - convertibilis¹²⁵⁶ mit dem „ens“¹²⁵⁷, dem „verum“ und dem „unum“ - einen transzendentalen Aspekt der Verankerung jeglichen Seienden im Sein schlechthin zur Sprache bringt¹²⁵⁸. Der - transzendente - Bezug zu handelnder Stellungnahme, also die „Erstrebbarkeit“, stellt folglich ein „Merkmal“ des universalen Seins überhaupt und eine transzendente „Qualität“ aller Seienden als solcher dar¹²⁵⁹, welche nicht erst durch eine aktuelle Relation zum menschlichen Wollen begründet wird¹²⁶⁰. Nichtsdestoweniger ist der jedem Seienden als solchem zugrundeliegende und dieses allererst „in sich“ fundierende ontologische Charakter der Appetibilität nicht zuletzt im Kontext der engeren systematischen Verknüpfung von „Subjektivität“ und „Teleologie“ überhaupt zu deuten. Denn der bloß „gedankliche(n) Relation“¹²⁶¹ zum menschlichen Strebevermögen sei, so *Oeing-Hanhoff*, ebenso wie „der Hinordnung des Seienden als eines Wahren zum menschlichen Intellekt“, „die reale Relation zum schöpferischen Geist“, welcher in seiner fundierenden Funktion für menschliche Praxis als „göttliche Liebe“ zur Geltung kommt, in grundlegender Weise

seiner Qualität, „in sich gut“ zu sein. Daher könne auch „ein hohes Gut, das nur anfänglich erkannt ist, den Willen stärker bewegen als ein völlig erkanntes geringfügiges Gut“.

1253 Vgl. I - II 18, 1.

1254 *Oeing-Hanhoff*, *Ens et unum*, 118.

1255 Ebda.

1256 Vgl. I 16, 3; 4.

1257 Vgl. auch I 5, 1; ad 1; 3.

1258 Zum Stellenwert transzendentaler „Prinzipien“ und deren Konvertibilität mit dem „Sein“ vgl. näher *Oeing-Hanhoff*, *Ens et unum*, 111 ff.

1259 Vgl. I 5, 3; s. auch I 6, 1.

1260 Vgl. Ver. 21, 1; vgl. *Oeing-Hanhoff*, *Ens et unum*, 119, wonach „das Seiende in seiner Erstrebbarkeit nicht vom menschlichen Wollen abhängt“.

1261 *Oeing-Hanhoff*, *Ens et unum*, 119. Dieser verweist auf Ver. 21, 1: „Verum et bonum ... non possunt addere nisi relationem quae sit rationis tantum.“

„vorgeordnet“¹²⁶². Die konstitutive Qualität der „Erstrebbarkeit“ eines Seienden, d.h. seine Relevanz für die Orientierung menschlichen Handelns, findet ihre Grundlage näherhin bereits im Hervorgang der gesamten Schöpfung aus der göttlichen „bonitas“¹²⁶³, welche solcherart jedem menschlichen Strebensakt fundierend zugrundeliegt¹²⁶⁴ und gleichsam „zuvorkommt“. Das „bonum in communi“ bzw. „universale“ interpretiert nicht zuletzt den im Modell der „Schöpfung ex nihilo“ beanspruchten absoluten Grund unerschöpflichen „Seins“ als grundlegend geschichtlich-„praktisches“ „Geschehen“, welches, aller bloß ontologischen Konstitution des Kosmos als solcher¹²⁶⁵ zuvorkommend, in gleichsam privilegierter Weise der intelligiblen „Geistseele“ des Menschen als kommunikativ-geschichtliche Selbsterschließung Gottes¹²⁶⁶ zugewandt ist. Dem entspricht schließlich auch die - letztlich „passive“ - Intentionalität der als „Güter“ in Betracht kommenden „res exteriores“ selbst, die im intentionalen Akt des Erkennens bzw. Handelns des Menschen mit dessen „freiheitlicher“ Intentionalität zur Vermittlung gelangt - im „unum quid“ einer gleichermaßen „personal“ wie ontologisch-gegenständlich sich aufbauenden Wirklichkeit¹²⁶⁷.

Vor allem steht doch der schöpfungstheologisch eingeholte ontologische Aufbau der Welt aus der Sicht biblischer Offenbarung im demgegenüber weiteren Horizont der Re-

1262 Ebd. *Oeing-Hanhoff* differenziert an dieser Stelle freilich zwischen der Fundierung des relational auf das menschliche Erkenntnisvermögen bezogenen „Wahren“ in der göttlichen Schöpfung einerseits und der für die „Erstrebbarkeit“ jeglichen Seienden konstitutiven „göttliche(n) Liebe“ andererseits. Diese Unterscheidung ist m.E. wohl in der absoluten „Freiheit“ Gottes als aufgehoben zu sehen, deren „Allmacht“ sich in ihrer „Entschließung“ für die substantiell in sich begründete Schöpfung immer schon als „Liebe“ auslegt. Zur systematischen Bedeutung des Freiheitsbegriffs im Zeichen einer „Idee der vollkommenen Freiheit“ nicht nur für eine dem transzendentalen Freiheitsverständnis der Neuzeit angemessene „philosophische Gotteslehre“, sondern auch für die „jüdisch-christliche Tradition des Gottesglaubens“ vgl. *Krings*, Freiheit, 162 ff.; 178 ff. In diesem Sinne ist ja auch eine „kategoriale“ Differenzierung von „Schöpfung“ und „Heils- bzw. Offenbarungsgeschichte“, von gleichsam „natürlicher“ und „geoffenbarter“ Theologie, zurückzuweisen. S. dazu *Rahner*, Grundkurs, 147 ff., wonach die „Heils- und Offenbarungsgeschichte“ überdies „als koextensiv mit der gesamten Weltgeschichte“ zu verstehen sei.

1263 Vgl. I 6, 1; ad I - ad 2.

1264 Vgl. I - II 18, 1.

1265 Dies gilt nach Thomas insbes. hinsichtlich der - in aristotelischer Tradition höherrangigen - „perfectio“ eines Seienden (hinsichtlich seiner spezifischen Form) gegenüber seinem, zwar nicht „sachlich“, so doch „begrifflich“ von jener unterschiedenen „Da-sein“. Zum „begrifflich“, „früher(en)“ Charakter des „Seienden“ gegenüber dem „Guten“, freilich wohl nur insofern jenes „vom Verstand zuerst erfaßt wird“, also aus gewissermaßen spezifisch „erkenntnismetaphysischer“ Sicht, vgl. I 5, 2.

1266 Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Ausführungen zum Stellenwert der „lex aeterna“, u., Teil 2, III 10.

1267 Vgl. *Anzenbacher*, Intentionalität, 109 ff. Dem entspräche etwa auch die „Distinktion von“ - aktivem - „intellectus agens und“ - rezeptivem - „intellectus possibilis“ (109) als „Duplizität der Momente im Aufbau eines einzigen Prozesses“ (112) menschlich-intelligiblen Selbstvollzugs.

flexion auf die dem Verständnis von „Schöpfung“ vorgängige Erfahrung von *Heilsgeschichte*. So setzt der biblisch-theologische Begriff der „Schöpfung“ als Möglichkeit seiner Reflexion, d.h. des darin zur Sprache kommenden Überschreitens kontingenter Wirklichkeit auf eine „absolute Subjektivität“ hin, die Eröffnung von *Geschichte* durch die „kommunikative“ Selbsterschließung Gottes gegenüber dem Menschen voraus¹²⁶⁸. Auch die für die thomatische Metaphysik kennzeichnende Dynamisierung im prinzipiellen Aufbau des spezifischen Seienden¹²⁶⁹ sowie die damit verbundene Tendenz zur Selbsttranszendenz, welche das Verständnis des schlechthinnigen Grundes allen Seins als „ordo“ in zentraler Weise beinhaltet, verdeutlicht den systematischen Vorrang des praktisch-heilsgeschichtlichen Anspruchs vor dem ontologisch-schöpfungstheologischen Argument für den Gang biblisch-theologischer Reflexion¹²⁷⁰. Daher steht der „funktionale“ Bezug, also die Hinordnung zum menschlichen Strebevermögen, die dem transzendentalen „bonum in communi“ gleichwohl auch inhärent ist, keineswegs im Widerspruch zu dessen Bedeutung, die Güter menschlichen Handelns allererst ontologisch „in sich“ zu fundieren¹²⁷¹.

1268 Dies unterstreicht nicht zuletzt der exegetische Befund, der den relativ „jungen“, nämlich jahwistischen bzw. priesterschriftlichen, Ursprung der beiden Schöpfungsberichte im Verhältnis zu - zumindest vordeuteronomistischen - „Bundes“-Motiven bzw. der Theologie des „Exodus“ mit deutlicher heils- und befreiungsgeschichtlicher Akzentsetzung belegt. Zum näheren biblisch-exegetischen Kontext, der freilich nicht ohne Aussagekraft für die systematische Rangordnung und den Zusammenhang theologischer Topoi ist, vgl. *W. H. Schmidt*, Einführung in das Alte Testament, Berlin - New York 1985³, 73 ff.

1269 S.o., Teil 2, I 1, 2.

1270 Dies bezieht sich natürlich nicht auf eine vorgestellte „Chronologie“, in der „Schöpfung“ und heilshandelnde „Befreiung“ bzw. „Erlösung“ noch einmal als kontingente Ereignisse aneinandergereiht werden. Beide Begriffe gehen vielmehr allererst aus einer theologischen Deutung menschlicher Erfahrungen hervor und sind demgemäß durch den je geschichtlichen Horizont menschlichen Verstehens und Handelns in maßgeblicher Weise mitbestimmt. Im Fortschreiten theologischer Reflexion - die immer auch eine Selbstreflexion des Menschen darstellt und voraussetzt - erweist sich jedoch der Begriff der Heilsgeschichte, d.h. der kommunikative Bezug zum heilshandelnden Gott, ursprünglicher als der der „Schöpfung“. Hierbei wird „Schöpfung“ freilich immer schon als radikale „ontologische Letztbegründung“ im Sinne einer „creatio ex nihilo“ vorgestellt und keineswegs als auf der „Immanenz“ eines ewigen Urprinzips beruhender Schöpfungsmythos.

1271 Zur „differenziert(en) Korrelation“ von „bonum“ und Wille, wonach „das Gute ... sich nicht in seiner Relation zum Streben (erfülle)“, vgl. *Merks*, a. a. O., 144, Anm. 108. Dieser verweist insbesondere auf *Riesenhuber*, a. a. O., 39 ff.

7. Zum Zusammenhang von Freiheit und Selbstüberschreitung in der intentionalen Verfassung des „actus humanus“

Im Gegensatz zur aristotelischen Konzeption des „telos“ als eines je spezifischen Prinzips ist im Begriff des „bonum“ bereits die intentionale Struktur¹²⁷² jeglichen menschlich-vernünftigen Strebens vorausgesetzt. Dadurch erfährt das „entelechiale“ Verständnis menschlicher Praxis des Aristoteles eine markante Umformung und „Öffnung“, insofern es - gleichsam in sich selbst „innestehend“ und sich solcherart selbst reflektierend - seine Ziele immer schon in sich „findet“ und „hervorbringt“. Dabei wird nicht zuletzt auch die „Immanenz“ des aristotelischen Wesensbegriffs aufgebrochen¹²⁷³.

In seiner intentionalen Verfassung entledigt sich das Streben der „entelechialen“ Rückbindung auf sich selbst und gewinnt den Charakter der Selbstüberschreitung¹²⁷⁴, die eine gleichsam universale Öffnung seiner Zielgerichtetheit erzeugt. Damit verbindet sich freilich auch ein dem aristotelischen Praxisverständnis weitgehend unvermittelbarer Charakter der „Entäußerung“, wodurch menschliches Handeln und Erkennen eine dialektische Tendenz „auf das Andere hin“¹²⁷⁵ gewinnt, welche aus aristotelischer Perspektive wohl einer Entfremdung und „Verdinglichung“ gleichkäme. In der „versio ad extra“ kommt das Streben allererst im „Anderen“ seiner selbst, welches gegenüber dem subjektiven Akt ein „extrinsecum“¹²⁷⁶ darstellt, und durch dieses zu sich. Erst in der Überschreitung über sich selbst hinaus vermag das Subjekt auf dem Wege der dialektischen „reditio in seipsum“¹²⁷⁷ sein Wesen in radikalerer Weise selbst zu bestimmen¹²⁷⁸.

1272 Grundlegend sowie in wesentlich differenzierterer Form, als dies im vorliegenden Kapitel beabsichtigt ist, findet sich die Darstellung des Begriffs der thomasischen Intentionalität in seiner tragenden Bedeutung für menschlichen Selbstvollzug und menschliches „Selbstbewußtsein“ bei *Anzenbacher*, Intentionalität, 10 - 20, 41 - 77, 106 - 153, 180 - 208. Auf diesen sei auch bezüglich detaillierter Textangaben verwiesen.

1273 Geht doch die Konzeption entelechialer Teleologie wie auch des diese enthaltenden Begriffs von „Praxis“ des Menschen wie in einem weiteren Sinne auch der „natürlichen Seienden“ aus dem zentralen systematischen Anliegen einer je spezifisch in sich selbst fundierten, also gleichsam „immanenten“, Begründung je wesenhafter Seiender hervor. Diese steht im ausschließlich spezifischen Charakter der Verknüpfung von Streben und telos auch jedem konstitutiven Beitrag eines transzendierenden, eines universalen wie gleichermaßen eines „extern-kontingenten“, Prinzips entgegen.

1274 Zur Dialektik des teleologischen Aufbaus intentionalen Strebens vgl. auch *Riesenhuber*, a. a. O., 60 ff.

1275 *Anzenbacher*, Intentionalität, 107. Vgl. insb. I - II 12, 1; s. auch - bzgl. des „actus intelligendi“ - I 87, 3; Ver. 10, 8.

1276 *Anzenbacher*, Intentionalität, 107.

1277 *Anzenbacher*, Intentionalität, 112 - freilich hier im Hinblick auf die intelligible Intentionalität; vgl. auch I 14, 2 ad 1.

1278 Vgl. *Anzenbacher*, Intentionalität, 107 ff.; *Kluxen*, Ethik, 56 ff.

Wiewohl der Begriff der „*intentio*“ ursprünglich in einem praktisch-voluntativen Kontext aufscheint¹²⁷⁹, gilt dieser Charakter der tätigen „Entäußerung“ bereits für den Vollzug der intelligiblen Fähigkeiten des Menschen. Gerade anhand der thomasischen Reflexion der „Verstandesaktivität“ wird einerseits die Übernahme zentraler Impulse erfahrungsgebundener aristotelischer Erkenntnislehre sowie insbesondere die Integration seiner differenzierten *nous*-Begrifflichkeit¹²⁸⁰, aber auch die Geltendmachung einer gegenüber Aristoteles radikalisierten „äußeren“ Gegenständlichkeit deutlich. Weiters macht sich auch in der Analyse des Gangs intelligibler Erkenntnis eine für die thomatische Grundlegung fundamentalster menschlicher Vollzüge charakteristische „aktmetaphysische“ Akzentsetzung bemerkbar, die eine systematische Parallelität ihrer Erörterung und ihres strukturellen Aufbaus einschließt. Daher werden auch hinsichtlich der menschlichen Intelligibilität nicht allein epistemologische Voraussetzungen reinen Verstandeswissens thematisiert, sondern auch die „Ontologie“ der wechselseitigen Verschränkung von als „*objecta*“ aufgefaßten und gleichwohl gemäß ihrem immanenten Formprinzip im Sein gefügten „*res exteriores*“ einerseits und der dem menschlichen „Akt“ selbst funktional zugehörigen internen Gerichtetheit zur Sprache gebracht. Weiters kommt dem *intellectus* aus thomasischer Sicht, zumindest was die sogenannte „zweite Verstandestätigkeit“ betrifft¹²⁸¹ und in der Verwiesenheit auf die Wahrnehmung kontingenter Seiender, wie bereits erwähnt, eine leitende und hinsichtlich der Spezifikation menschlichen Handelns gegenüber dem Willen vorgängige Rolle in der Bestimmung vernünftiger Praxis zu. Daher soll die dem jeweiligen „*extrinsecum*“ zugewandte Struktur der Intentionalität zunächst im Ausgang von der Erörterung intelligibler Vollzüge sowie der diesen im Erkenntnisvorgang vorausliegenden Sinnlichkeit her erläutert werden.

Selbst in der Übernahme aristotelischer Begrifflichkeit expliziert sich bei Thomas noch die Überantwortetheit des „*intellectus*“ an seine Bestimmung durch den je konkreten Selbstvollzug im einzelnen Akt. Es erweist sich darin die „radikale Karez“ und „wesentliche Bedürftigkeit“¹²⁸² des menschlichen Verstandes als „*intellectus possibi-*

1279 Vgl. I - II 12.

1280 Zur aristotelischen Unterscheidung zwischen „*nous pathetikos*“ und „*nous poietikos*“, wobei sich explizit diese Wortwahl bei Aristoteles selten oder gar nicht findet, vgl. *De anima* III 4, 429 a 13 ff.; 429 b 22 ff.; insbes. III 5, 430 a 10 ff. Vgl. hiezu *Düring, Aristoteles*, 579 ff.; *Zeller*, a. a. O., II, 2, 566 ff.

1281 Zu ihrer Unterscheidung gegenüber der „ersten Verstandestätigkeit“ als dem unmittelbaren Erfassen reiner Verstandesbegrifflichkeit s. *Ver. 1, 1*. Zur demgegenüber unterschiedenen Rolle des „*intellectus dividens et componens*“ für die Bestimmung sittlichen Strebens s. ausführlicher u.

1282 *Anzenbacher*, *Intentionalität*, 109.

lis¹²⁸³ und damit jene der menschlichen „anima“¹²⁸⁴ hinsichtlich ihres eigenen Wesenszwecks. In praktischer Absicht sodann entledigt sich der intellectus als „intellectus agens“¹²⁸⁵ in der „versio ad extra“ überdies jeglicher vorgängigen, entelechial in sich selbst gegenwärtigen konkreten Zweckbindung seiner Tätigkeit. Dadurch gewinnt der erkennende und handelnde Vollzug der menschlichen „Geistseele“ - als der „spezifischen Wesensform“ des Menschen - als „Bewußtsein“ eine radikalisierte Öffnung und „Ausrichtung“ auf das „ens in universali“¹²⁸⁶ hin¹²⁸⁷.

Insbesondere verweist die prinzipielle Freisetzung sittlichen Strebens von seinen gleichsam immanenten und reflexiven konkreten Zweckbindungen im Ethos selbst auch

1283 I 79, 2; zur Unterscheidung von gleichsam „passiv“-rezeptivem „intellectus possibilis“ und aktuerendem „intellectus agens“ vgl. I 79, 2 - 5; Scg II 75 - 78; insbes. 76. Zu deren nicht auflösbarer dialektischer Verwiesenheit im Vollzug menschlicher Erkenntnis vgl. *Anzenbacher*, Intentionalität, 109 ff. Wiewohl diese Begrifflichkeit deutlich ihre aristotelische Herkunft, nämlich vom - zumindest von der Aristotelesliteratur explizit geprägten - Begriffspaar des „nous pathetikos“ und „poietikos“ erweist, enthält sie auch maßgebliche Unterschiede oder doch Akzentverschiebungen gegenüber den damit gekennzeichneten Funktionen des „nous“ einerseits wie auch dem aristotelischen Verständnis „leidender“ Wahrnehmung andererseits. Der „leidende“ Verstand meint *nicht* eigentlich ein Moment *jeder* Verstandestätigkeit, sondern bezieht sich auf die Erkenntnis materiell vermittelter kontingenter Seiender. Auch in diesem Zusammenhang wird der „nous“ freilich prinzipiell als „apathes“ begriffen. Seine Kennzeichnung als „leidend“ meint nicht seine passive Bestimmbarkeit durch ein „Anderes“ seiner selbst, sondern vielmehr die Abhängigkeit seines *Denkens* von der kontingenten „Begegnung“ und Affektion mit auch sinnlich wahrnehmbaren „zusammengesetzten“ Seienden, sodaß er, so *Düring*, Aristoteles, 581, „bald denkt, bald nicht“. Umgekehrtes gilt explizit gem. *De anima* III 5, 430 a 22 vom „theoretischen“ bzw. „tätigen“ nous.

1284 Zur „Selbsterkenntnis“ der menschlichen „anima“ vgl. I 87, 1; In *De anima* II 6, n. 308. S. dazu *Anzenbacher*, Intentionalität, 44 ff.

1285 Vgl. I 79, 3 - 5; Scg II 76 - 78.

1286 Vgl. In *De anima* III 18, n. 787 ff.; zur diesbezüglichen Vorlage bei Aristoteles s. *De anima* III 5, 430 a 14 - 15; insbes. III 8, 431 b 21. Die aristotelische Ausrichtung der anima „auf alles“ findet sich freilich m.E. auf einen gegenüber Thomas unterschiedlichen Wirklichkeitshorizont bezogen vor, der durch die relative Geschlossenheit und Konstanz einer metaphysischen Formenwelt gekennzeichnet ist. Weiters bezeichnet sie - zum einen - die umfassende Potentialität des intellectus hinsichtlich des „wirklichen“ Denkens aller - spezifischen - Formen, jedoch nicht seine Offenheit auf - transzendente - Universalität hin und gilt darüberhinaus ob der diesem eigentümlichen einschränkenden Voraussetzungen gewiß nicht für praktisches Erkennen. Weiters meint sie - jedenfalls hinsichtlich der „reinen“ Verstandestätigkeit - niemals umfassende Bestimmbarkeit des nous, sondern begreift im Gegenteil auch und vor allem die Wirklichkeit der „Verstandesbegriffe“ als *dessen energeia*, womit er eine unmittelbare - nicht allererst dialektisch vermittelte - Einheit bildet. Vgl. hierzu *De anima* III 4, 430 a 3 - 5. Danach seien „die betrachtenden Wissenschaften und das derart Gewußte ... dasselbe“. Vgl. weiters *De anima* III 5, 430 a 19 ff. In der - platonkritischen - Metapher von der unbeschriebenen „Schreibtafel“ vertritt der „nous“ hinsichtlich seiner Potentialität nicht die Stelle der Tafel, sondern jene, so *Düring*, Aristoteles, 579 f., der „Abwesenheit der Schrift“. Vgl. hierzu *De anima* 429 b 29 - 430 a 2. Die angesprochene „Einheit“ von nous und Intelligiblem gilt weiters nicht für die Formen „materiehältiger“, also kontingenter, „zusammengesetzter“, Seiender. Vgl. *De anima* III 4, 430 b 6 f.

1287 Vgl. *Anzenbacher*, Intentionalität, 110 f. Dieser benennt die „habituell(e)“ Ausrichtung menschlichen Selbstvollzugs als „die Bewandnis (ratio) der Universalität intentional auf sein Anderes hin“.

die Spezifikation praktisch-intentionaler Akte auf die Formen der „res exteriores“ als ihrer „Objekte“ und unterwirft dadurch das menschliche Handeln einer deutlicheren Tendenz zur „Vergegenständlichung“. Freilich kommen diese dem „subjektiven“ Selbstvollzug des Menschen keineswegs bloß als „Material“ zu. Ja sie füllen nicht einmal nur den Stellenwert des Prinzips einer Materialursache aus. Vielmehr gewinnt der -erkennende wie voluntative - Akt seine Form jeweils, so Thomas, aus seinen „Gegenständen“¹²⁸⁸, die ihrerseits jeweils erst in ihrer Relationalität zum „Verstand“ als „wahr“¹²⁸⁹ begriffen werden bzw. in der „Materie“ der Handlung *als Güter* menschlicher Stellungnahme zu sich kommen¹²⁹⁰. Denn einerseits erweist sich die „anima“, so *Anzenbacher*, als „wesentlich darauf angelegt, ihre Subsistenz in sich selbst im bewußt-aktuellen Außer-sich-Sein der Intentionalität zu realisieren“, verweist also „die prinzipiell-totale Karez des intellectus possibilis im intellectus agens auf eine Bestimmung, die nur außer sich, im Anderen, erreichbar ist.“¹²⁹¹ Doch eignet andererseits dem sich an die res exteriores „entäußernden“ intellectus agens - als Konsequenz seines „Außer-sich-Seins“ - auch der Stellenwert, die Vielfalt konkreter Seiender in ihrer Relevanz für menschliches Erkennen und Handeln, also gleichsam „subjektiv“, zu sich selbst zu vermitteln. Diese werden so allererst in Differenz zum handelnden Subjekt als dessen „Gegenstände“ konstituiert. Im Verständnis der menschlichen „anima“ als „prinzipiell-totale Karez“¹²⁹² in ihrer potentiellen Verfassung, die die Öffnung auf das „ens in universali“ der menschlichen „Wesensform“ ermöglicht, wird eine „spezifisch“ gebundene Bestimmung des Begriffs des Menschen überwunden. Die den aristotelischen Wesensbegriff des Menschen ablösende „intentionale Verfassung (seines) Bewußtseins“¹²⁹³ führt weiters zur Auflösung des mit dem aristotelischen Verständnis des Menschen unmittelbar verknüpften Konzepts seiner gelingenden spezifischen „Praxis“. Sie setzt den menschlichen „Akt“ so allererst frei für eine intentional-„subjektive“ Vermittlung kontingenter Gegenständlichkeit im Rahmen menschlichen Handelns und Erkennens. Diese bleibt jedoch ihrerseits auf die letztlich „passive“ - ja im notwendigen Durchgang durch die menschliche „Sinnlichkeit“ auch „aktive“ - Intentionalität der res exteriores selbst verwiesen. Demgemäß begreift sich das aufgrund seiner Intentionalität stets auch „ge-

1288 S.o., Teil 2, II 1, 5.

1289 Vgl. Ver. 1, 10 ad 1; vgl. *G. Schulz*, *Veritas est adaequatio intellectus et rei*. Untersuchungen zur Wahrheitslehre des Thomas von Aquin und zur Kritik Kants an einem überlieferten Wahrheitsbegriff, Leiden - New York - Köln 1993, 33 ff.

1290 Vgl. *Riesenhuber*, a. a. O., 146 ff. Der Begriff des „Objekts“ impliziert dabei wohl auch „gegenstandskonstituierende“ Aspekte menschlicher Verstandes- und Willenstätigkeit selbst.

1291 *Anzenbacher*, Intentionalität, 112; vgl. etwa I 76, 5; I 87, 3.

1292 *Anzenbacher*, Intentionalität, 112.

1293 Ebda.

genständliche“ Handeln und Erkennen als „unum quid“ der „res“ mit dem Akt menschlichen Intellekts bzw. Strebevermögens selbst. Ja zumindest im Rahmen der sensiblen Intentionalität wird dies als „Akt“ der „forma“ bzw. „species sensibilis“ des Gegenstandes selbst verstanden, welcher die passiv-rezeptive Potentialität menschlicher Sinnlichkeit¹²⁹⁴ jeweils zu einem „phantasma“ bestimmt¹²⁹⁵.

Die solcherart gewonnene „Entgrenzung“ des subjektiven menschlichen Akts erfordert also seine „Entäußerung“ an die *kategoriale* Bestimmung durch die Gegenständigkeit der res exteriores in der „versio ad extra“. Diese Tendenz zur Vergegenständlichung des *einzelnen* Akts setzt seine deutlichere Ausgliederung aus dem substantiellen Wesen des Menschen als dessen jeweils bloß *akzidentieller* Vollzug voraus. Im Gegensatz zur aristotelischen Ineinssetzung von Wesen und spezifischer Praxis¹²⁹⁶ liegt bei Thomas das Wesen des Menschen dem spezifischen aktuellen Vollzug menschlicher Vernunfttätigkeit immer schon „kreatürlich“ in sich konstituiert und metaphysisch im universalen Sein schlechthin verankert voraus¹²⁹⁷. Die von Aristoteles herrührende ontologische Verschränkung von wesenhaftem Seienden und spezifischer Praxis bleibt indes im Grundsatz, daß „jede Tätigkeit ... der Bedingung der Form des Tätigen (folgt)“¹²⁹⁸, erhalten. In gleichsam passiv-intentionaler Wendung entspricht dem auch das Prinzip der „similitudo“¹²⁹⁹ bzw. „adaequatio“¹³⁰⁰ von urteilendem Verstand und er-

1294 Vgl. I 79, 3 ad 1; Ver. 26, 3 ad 4. Aus aristotelischer Sicht wird der „sinnliche“ Akt dagegen als gemeinsame *energeia* des spezifischen Wahrnehmungsvermögens und des diesem korrespondierenden Wahrnehmbaren, etwa, so Aristoteles, des „Tönens“ und „Hörens“, verstanden, insofern sich beide zwar zu ihrer Verwirklichung gegenseitig in ihrer Aktualität *voraussetzen*, ihrem „Wesen“ nach jedoch unterschieden bleiben. Vgl. hiezu De anima III 1, 424 b 22 - III 2, 427 a 16; insbes. III 1, 425 b 4 - 426 b 8. Im Horizont einer nach spezifischen Wahrnehmungen bzw. Organen gegliederten Sinnlichkeit tritt eine etwaige „gegenständliche“ Strukturierung sowie die Thematisierung ihrer „Subjekt“-„Objekt“-Wechselbeziehung hinter ihrer „relationalen“ Deutung und Kennzeichnung durch „Tätigkeitsbegrifflichkeit“ zurück. Vgl. De anima III 2, 426 a 27 ff.

1295 Vgl. I 78, 3; 4; I 85, 1; 2. Zur „intentio sensibilis“ sowie zum potentiell-ursächlichen Charakter der „phantasmata“ auch für die intelligible Intentionalität vgl. *Anzenbacher*, Intentionalität, 112 ff. Demgegenüber stellt das aristotelische „phantasma“ nicht einen Akt des „sensible“, sondern der von der Sinnlichkeit unterschiedenen menschlichen „Vorstellungskraft“ dar. Vgl. hiezu De anima III 3, 427 a 17 ff.

1296 S.o., Teil 1, I 3; Teil 2, I 3.

1297 Zur begrifflichen Dissoziation von „substantia“ (ousia) einerseits und „Praxis“ als „operatio“ andererseits s.o., Teil 2, I 3; zur metaphysischen „Basis“ praktischer Philosophie bei Thomas in der bereits metaphysisch bzw. schöpfungstheologisch verankerten „Menschennatur“ als „Umriß des (ihr) Aufgegebenen“ vgl. auch *Kluxen*, Ethik, 58 ff.

1298 Ver. 2, 6; vgl. *Anzenbacher*, Intentionalität, 116.

1299 Ver. 2, 6; s. auch - mit Bezug auf den intellectus - Ver. 1, 3.

1300 Vgl. allgemein *Scg* I 59.

kanntem Gegenstand auf der Grundlage der durch diesen „informiert(en)“¹³⁰¹ „sinnliche(n) Erkenntnispotenz“¹³⁰².

Als bedeutsame Konsequenz dieses Grundsatzes hat der menschliche Intellekt - als intellectus habitualis - auch alle jene Prinzipien zu enthalten, die der Erkenntnis und intentionalen „Inexistenz“¹³⁰³ aller Seienden zugrundeliegen. Er umfaßt solcherart auch notwendigerweise die *transzendente* Bestimmung des menschlichen Akts. Diese transzendentalen Grundlagen, derer sich der intellectus im Medium der Gegenstandserkenntnis vergewissert, um in der „reditio ad seipsum“ gleichsam zu deren allgemeinen Prinzipien „zurückzukehren“, eignen ihm notwendigerweise immer schon gewissermaßen „habituell“¹³⁰⁴ als „intellectus possibilis“. Nur da der menschliche intellectus als „habitus der Prinzipien des ens in universali“ im „Vollzug“¹³⁰⁵ die „transzendentalen“ Prinzipien der Gegenstandserkenntnis, ja des intentionalen Seins der „Gegenstände“ selbst¹³⁰⁶, so Anzenbacher, „habituell“ bei sich hat, „vermag (er) sich von seinem Anderen her zu bestimmen.“¹³⁰⁷ Trotz des zeitlichen „Vorrangs“ der Gegenstandserkenntnis vor der Selbstreflexion des erkennenden Bewußtseins¹³⁰⁸ stellen die vom Menschen gleichsam „begleitend“ gewußten Prinzipien des universalen Seins - ja der menschliche Intellekt selbst als „Habitus dieser Prinzipien“¹³⁰⁹ - ihrerseits die ontologische „Bedingung der

1301 Anzenbacher, Intentionalität, 116.

1302 Ebda. Vgl. Ver. 2, 6.

1303 Anzenbacher, Intentionalität, 117.

1304 Vgl. I 87, 3; Thomas betont in der Frage, ob der Intellekt seinen eigenen Akt erkenne: „Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est huiusmodi obiectum; et secundo cognoscitur ipse actus, quo cognoscitur obiectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cuius est perfectio ipsum intelligere.“ („Und daher ist das, was vom menschlichen Intellekt zuerst erkannt wird, dessen Objekt; und als zweites wird (erst) der Akt selbst erkannt, durch den das Objekt erkannt wird; und über den Akt wird der Intellekt selbst erkannt, dessen Vollendung es ist, sich selbst zu erkennen.“) Vgl. Anzenbacher, Intentionalität, 110 ff.

1305 Anzenbacher, Intentionalität, 111.

1306 Der Begriff des „Gegenstands“ setzt ja - einander wechselseitig bedingend - sowohl die „Entzweiung“ gegenüber dem intentional aus sich heraustretenden „Subjekt“ als auch die dadurch allererst ermöglichte Vermittlung durch dessen Akt voraus.

1307 Anzenbacher, Intentionalität, 110. Dieser führt weiters aus: „Als Prinzip aller Erkenntnis ist darum auch der sich in der cognitio per apprehensionem begreifende aktiv-passive Intellekt Prinzip aller intentionalen Gegenständlichkeit. Er vollzieht in sich habituell (habitus principiorum) die Verwandtnis (ratio) der Universalität intentional auf sein Anderes hin, das nur dadurch sein Anderes zu werden vermag.“ Vgl. dazu auch Scg II 76, wonach „die beiden Tätigkeiten aber, nämlich die des aufnehmenden und die des tätigen Verstandes, ... dem Menschen zu(kommen).“ Thomas führt aus, ebda.: „Der Mensch abstrahiert nämlich von den Vorstellungsbildern und nimmt in seinem Geist aktuell Erkennbares auf: Wir wären nämlich sonst nicht zur Kenntnis dieser Tätigkeiten gekommen, wenn wir sie nicht in uns erführen. Die Prinzipien, denen diese Tätigkeiten zugeschrieben werden, ... müssen daher Kräfte sein, die als Form in uns sind.“

1308 Vgl. I 87, 3.

1309 Anzenbacher, Intentionalität, 111.

Möglichkeit“ jeder Gegenstandserkenntnis wie jedes gegenständlichen Handelns dar. Ja die dem Subjekt „objekthafte“ Bestimmung des Akts einerseits und die transzendente Fundierung alles „Erkennbaren“ bzw. „Erstrebaren“ durch das habituelle Wissen der ersten Prinzipien im sich selbst vollziehenden Subjekt bedingen einander notwendig wechselseitig¹³¹⁰.

In paradigmatischer Weise kommt die „passive“ Bestimmung intentionaler Subjektivität durch ihr „extrinsecum“ in der rezeptiven Sinnlichkeit zur Geltung¹³¹¹, welche als material-potentielle Offenheit auf das je andere hin durch die „forma sensibilis“ der res exterior zum konkreten „phantasma“ aktuiert wird. Gleichermaßen Wirklichkeit des „agens extrinsecum“¹³¹² wie seiner sinnlichen Rezeption, kommt im „Vorstellungsbild“ auch die gegenständliche Sache - hinsichtlich ihrer sinnlichen Aktivität - im leiblichen Subjekt zu sich selbst vermittelt zur Geltung¹³¹³. Diese universale „äußere“ Bestimmbarkeit reflektiert sich selbst als Vollzug der transzendentalen „Leiblichkeit“ des Menschen, welche die „Materie“ aller sinnlich aktuierten „Formen“ darstellt¹³¹⁴. Im „phantasma“ zeigt sich wohl in markanter Weise die zweiseitige Vermittlungsstruktur jedes Erkenntnisakts als eines rational-intentionalen Selbstvollzugs des Menschen. Die charakteristische intentionale Vermittlung von „Subjekt“ und „Objekt“ stellt sich einerseits zwar als - mehrfach in sich differenzierter - Anwendungsfall der allgemeinen metaphysischen Vermittlungsstruktur von Akt und Potenz aristotelischer Provenienz dar. Als solcher wirkt er jedweder abstrakten oder objektivistisch-vergegenständlichten Dissoziation von jeweiligem „agens“ und „rezeptivem“ Vermögen im Zusammenwirken von „subjektiver“ und „objektiver“ Intentionalität entgegen. Auf dieser Grundlage stellt sich auch der sinnliche Akt des Menschen in der Tat in der „Identität“ des „unum quid“¹³¹⁵ in gleichem Maße und seiner „Wirklichkeit“ nach in sich undifferenziert als Akt und intentionales Sein der „res sensibilis exterior“ im wahrnehmenden Subjekt dar wie auch als „actio immanens“¹³¹⁶ menschlichen Selbstvollzugs. Der auf seinen „äußeren“ Ge-

1310 Zur Aufhebung der im Aufbau des dialektischen Erkenntnisprozesses zur „Antithese“ geratenden „Momente“ von auf gegenständliche Bestimmung gerichtetem „intellectus agens“ und habituell-transzendentalen „intellectus possibilis“ in der „jene Antithetik aufhebende(n) Synthese von versio ad extra ... und reditio ad seipsum ...“ „im Vollzug des einen intentionalen intelligere“ vgl. Anzenbacher, Intentionalität, 112.

1311 Vgl. I 79, 3 ad 1; Ver. 26, 3 ad 4.

1312 Anzenbacher, Intentionalität, 114.

1313 So formuliert Anzenbacher, Intentionalität, 116, prägnant: „Es (das phantasma) ist die sinnliche Präsenz des Anderen in der Offenheit auf das Andere hin.“

1314 Vgl. Anzenbacher, Intentionalität, 113 ff.; dieser bestimmt die Sinnlichkeit als „Vermögen, die Form des Anderen als Bestimmung zu haben“.

1315 Anzenbacher, Intentionalität, 117.

1316 Anzenbacher, Intentionalität, 119. Vgl. Ver. 8, 6.

genstand verwiesene menschliche Akt kann demnach gleichwohl als „eine Tätigkeit“ begriffen werden, so Thomas, „die im Tätigen selbst bleibt als seine Vollkommenheit“¹³¹⁷.

Insofern aber der „sensus“ durch die Form des „sensibile“ aktuiert und informiert wird, die damit auch zur ursprünglichen „Spezifikation“ des menschlichen Akts selbst führt, ist auch schon die je spezifisch in sich selbst konstituierte und wesensmäßig gebundene sowie jede „Transzendenz“ ausschließende Verwiesenheit des aristotelischen Prinzipienpaars aufgebrochen. Zwar stellt sich die Einheit der kategorialen Vermitteltheit des „unum quid“ von sensus und sensibile - als Subjekt und Objekt *in actu* - nicht zuletzt auch als Ertrag der Rezeption der in den aristotelischen Reflexionsprinzipien gewonnenen „Eigentlichkeit“ der Vermittlung kontingenter Seiender dar. Doch erfährt die damit verbundene *spezifische* Prinzipienstruktur jedes Seienden - soweit sie die „Gegenständlichkeit“ für menschliches Handeln betrifft - eine prinzipielle Entschränkung und wechselseitige Dynamisierung im komplexeren Aufbau des per se unspezifischen und aufgrund seiner Verwiesenheit auf die Vielfalt konkreter Objekte dynamischen „unum quid“ von Handlung und Gegenstand.

Die dialektische Bewegung von „versio ad extra“ und „reditio in seipsum“, in der die Verschränkung von rezipierender Materie mit der aktuiierenden Form eines anderen Seienden je konkret zur Geltung kommt, läßt sich auch noch auf der Ebene intelligibler Erkenntnis explizieren. Neben ihrer potentiellen Bestimmbarkeit „durch das Andere“, d.h. durch die *forma sensibilis* der *res exterior*, erweist sich die menschliche Sinnlichkeit durch ihren materialen, potentiellen Charakter und als wesentliche Voraussetzung jedes intelligiblen Akts¹³¹⁸, so Anzenbacher, „in einer doppelten Passivität“ gegenüber „der Spontaneität des intellectus agens“¹³¹⁹. Dem phantasma als „diese(r) in zweiseitiger passiver Potentialität stehende(n) sinnliche(n) Bestimmtheit“¹³²⁰ eignet eine gleichsam

1317 Ver. 8, 6; vgl. Anzenbacher, Intentionalität, 117 ff. Dieser betont: „Der sinnliche Gegenstand hat im Phantasma in dem Sinne intentionales Sein, als das Phantasma die Identität, das unum quid, von sensus in actu und sensibile in actu, von aktuiertes Sinnlichkeit und aktueller sinnlicher Realität ist. Im Phantasma wird das Subjekt das Objekt.“

1318 Dies gilt im eigentlichen Sinn freilich nur für die Erkenntnis „zusammengesetzter“, d.h. kontingenter, Seiender, also für die sogenannte zweite - solcherart für spezifisch menschliches Erkenntnisvermögen jedoch exemplarische - Verstandestätigkeit. Vgl. hierzu I 76, 5; I 79, 4; I 85, 2.

1319 Anzenbacher, Intentionalität, 114. Dieser erläutert: „Im intentionalen Vollzug wird also gewissermaßen eine zweiseichtige Äußerlichkeit bewußt und explizierbar. Einerseits die Äußerlichkeit der Sinnlichkeit selbst gegenüber dem tätigen Intellekt, den sie passiv-potentiell rezipiert und der in ihr seine Bestimmung findet. Andererseits die Äußerlichkeit des sensibile extrinsecum, eine sich in der Intentionalität über die Sinnlichkeit vermittelnde Äußerlichkeit, auf die hin sich der Intellekt in seiner versio ad extra richtet und von der her er sich in der reditio bestimmt weiß.“

1320 Ebda.

vermittelnde Funktion¹³²¹ zwischen zwei aufeinander verwiesenen „Ordnungen“ der teleologischen Aktuierung, nämlich zwischen der Äußerlichkeit des sinnlichen Gegenstands und der Finalität der menschlichen Geistseele in ihrer Intelligibilität. Die Dialektik des menschlichen Akts steigert sich so im intelligiblen Vollzug des intellectus agens zur Überwindung und Integration einer ihm zweifachen „Äußerlichkeit“. Denn der im phantasma bestimmten Sinnlichkeit als dem bloßen Akt der *sensiblen* Form eignet weiterhin der Charakter der Potentialität gegenüber dem intellectus agens¹³²², der erneut auf eine „reditio in seipsum“ verweist¹³²³. In der auf den „Begriff“ einer Sache gerichteten „reditio ad essentiam“ erfährt die menschlich-intentionale Aneignung der „Gegenstände“ menschlicher Vernunfttätigkeit eine weitere Steigerung. Vermag doch der sich in der „versio ad extra“ an das sinnliche „Vorstellungsbild“ entäußernde intellectus agens bereits auf einen dem sinnlichen Selbstvollzug des Menschen „immanenten“ Akt der res exterior als Potenz zu rekurrieren. „Im Vollzug dieses Prozesses“, so *Anzenbacher*, „liegt die Vollkommenheit des Subjekts, die sukzessive Überwindung der Karenz des intellectus possibilis“¹³²⁴. Erneut handelt es sich im notwendigen Durchgang durch die Sinnlichkeit um einen komplexen Vollzug von potentiell „intelligibile“ - dem phantasma - und aktulierendem Bewußtsein¹³²⁵. In jenem bleibt eben deshalb der Charakter des „Außer-sich“- und des „Bei-sich“-Seins im Anderen, nämlich in der Wendung zur Sinnlichkeit, erhalten und steht einer gleichsam kategorial-gegenständlichen, „äußerlichen“ Konfrontation und Affektion von „Objekt“ und „Subjekt“ entgegen.

Freilich steigert sich der bereits im Vollzug des intellectus mehrfach explizierbare Charakter der Selbsttranszendenz, der im Rahmen der intellektiven Vermögen bloß in die „Inexistenz“ und Aktualität der „forma“ bzw. „intentio intellecta“, also des Begriffs des erkannten Gegenstands, in der „Tätigkeit“ des erkennenden Geistes selbst einmündet¹³²⁶, allererst in der praktischen Intentionalität zur „Vereinigung“ (*coniunctio*)¹³²⁷ mit

1321 Vgl. I 85, 2.

1322 Vgl. die auch bei Aristoteles vorfindliche, wohl platonisch inspirierte „Licht“-Metapher, wonach der intellectus“ als „agens“ die „phantasmata“ hinsichtlich der Begrifflichkeit kontingenter Seiender „erhelle“. S. I 79, 4. Vgl. *De anima* II 7, 418 a 26 ff.

1323 Vgl. *Anzenbacher*, Intentionalität, 114; 118 ff.,

1324 *Anzenbacher*, Intentionalität, 119.

1325 Vgl. *Anzenbacher*, Intentionalität, 119 ff.

1326 Zur unterschiedlichen „Vollzugsqualität“ des - intellektiven - Erkennens gegenüber dem Handeln, wonach jenes „seinen Schwerpunkt in sich selbst“ habe, vgl. *Riesenhuber*, a. a. O., 132 ff. Demnach gehe „die Erkenntnis von ihrem Ursprung her stärker aus der Eigenaktivität des Erkennenden“ hervor. Sie reiche „nicht über den Erkennenden hinaus, sondern ruh(e) in sich“. Vgl. insbes. *Sent* III, 27, 1, 4; *Ver.* 4, 2 ad 7; *Ver.* 2, 5 ad 6; I - II 28, 1 ad 3; II - II 1, 2; vgl. hiezu auch *Anzenbacher*, Intentionalität, 109 ff.; 118 ff. Zur Überlegenheit des Intellekts aufgrund seines „einfacheren“ und „absoluteren“ Gegenstands vgl. I 82, 3; s. hiezu auch *Ver.* 22, 11.

1327 *Sent.* III, 27, 1, 3 ad 2.

seinem „objectum“. Zwar setzt bereits die erkennende „versio ad extra“ ihrerseits in der notwendigen „convenientia“ bzw. „assimilatio“¹³²⁸ oder „adaequatio intellectus ad rem“¹³²⁹ - über alle bloß „passive“ Bestimmtheit hinaus - die urteilende Leistung des Verstandes in der eigentlichen Konstitution des „erfaßten“ Gegenstands voraus¹³³⁰. Doch gelangt erst das intentionale Streben zur „unio“¹³³¹ mit dem „real(en)“¹³³² Sein seines Gegenstands selbst¹³³³. Im Gegensatz zur gleichfalls unmittelbar mit der „res“ konfrontierten Entäußerung des Subjekts in der sinnlichen Wahrnehmung bzw. Appetitivität - von wengleich umgekehrter „Vollzugsrichtung“¹³³⁴ - meint diese keine physisch-äußerliche Affektion durch ihr Objekt, sondern richtet sich auf dessen substantielles Sein und dessen auch situationsgerechte Relationalität zum „Guten“¹³³⁵. Das gleichsam „reale“ „unum quid“ hat demgemäß seinen Ursprung in der - mit dem „bonum in communi“ bzw. dem „finis ultimus“ korrelierten - sittlichen Spontaneität des Subjekts. Es setzt weiters - zur Konstitution einer „res“ in praktischer Hinsicht - die „apprehensio“ sowie die Beurteilung ihrer konkreten „Konvenienz“ immer schon voraus und begreift damit den diesbezüglichen intentionalen „Akt“ des Intellekts integrativ in sich¹³³⁶. Diese im Verhältnis zu Aristoteles (aber auch zur Kant'schen praktischen Philosophie) akzentuiertere Gewichtung von Aspekten intellektiver Erkenntnis zur zweckhaften Leitung des Willens geht wohl nicht zuletzt aus der Dialektik von radikalisierte r Geöffnetheit menschlichen Strebens gegenüber dem „ens in universali“ einerseits und dessen daraus resultierendem konstitutiven, wengleich immer schon subjektiv-

1328 Vgl. Scg I 53; De pot. 8, 1; 9, 5.

1329 Ver. 1, 1.

1330 Dies gilt zumindest für die sogenannte „zweite“ Verstandestätigkeit gemäß Ver. 1, 1, welche sich auf die „apprehensio“ „zusammengesetzter“ Seiender modo „compositionis aut divisionis“ bezieht. Vgl. hiezu insbes. Ver. 1, 3; Scg I 59. Sie unterscheidet sich solcherart von der „ersten“ Verstandestätigkeit als dem unmittelbaren begrifflichen Erfassen der „principia per se intellectui nota“, da sie trotz ihrer gleichsam „natürlichen“ Kenntnis (vgl. Ver. 1, 1; EBT 6, 4) doch stets auf die reduktive Gewinnung aus erfahrungsgebunden-gegenständlichem Wissen verwiesen bleibt und solcherart in der Regel zumindest eine „analytische“ Urteilstätigkeit einschließt. Zur Unterscheidung zwischen erster und zweiter Verstandestätigkeit sowie zum Stellenwert der „Angleichung“ des Intellekts an sein Objekt vgl. Schulz, a. a. O., 11 ff. Zu den „prima principia“ des Verstandeswissens, insbes. zu deren Stellenwert als „habitus naturalis“, vgl. auch u., Teil 2, III 6.

1331 I - II 28, 1 ad 2.

1332 Vgl. Riesenhuber, a. a. O., 146 ff.

1333 Vgl. weiters Anzenbacher, Intentionalität, 136 ff.

1334 Riesenhuber, a. a. O., 132.

1335 Vgl. Riesenhuber, a. a. O., 146 ff.

1336 Vgl. Scg II 47; vgl. Anzenbacher, Intentionalität, 136 ff.; zur Beschränkung des „intellectus practicus“ auf die Wahrnehmung und Reflexion kontingenter Seiender und dessen Ausschluß vom Wissen des „Notwendigen“ vgl. I - II 57, 5 ad 3.

intentional vermittelten Gegenstandsbezug hervor. Sie entspricht weiters den dadurch eingeforderten gesteigert urteilend-„ordnenden“, jedoch nicht als „zwecksetzend“ begriffenen Aufgaben handelnder Stellungnahme in der Bestimmung des konkreten bonum.

In der Folge geht auch die teleologische Spezifikation menschlichen Strebens nicht mehr aus einer dauerhaften Formation seiner Praxis hervor. Sie tritt vielmehr in der deutlicher im Sinne je einzelner Konkretheit der Handlung verstandenen - aktuellen Stellungnahme des Subjekts zutage. Solcherart zeigt sich die vielfältige Bezogenheit von „Akt“ und „Potenz“ in der Konstituierung menschlicher Vollzüge in besonders deutlicher Weise einer dialektischen Umdeutung und Öffnung unterworfen. Diese gewährt sowohl den „res exteriores“ eine „Inexistenz“¹³³⁷ im Vollzug subjektiver Intentionalität und stellt im gleichen Maße dennoch die „reale Transzendenz“¹³³⁸ der Gegenstände menschlichen Handelns in der „versio ad extra“ sicher, welches damit seine je konkrete Form- und Zielbestimmtheit in den „res extra anima“ außer sich hat. Diese Entschränkung spezifischer Bestimmungsgründe in der Konstituierung des einzelnen Akts und der damit verbundene „Transzendenzcharakter“ menschlicher Handlungsteleologie stellen sich als das Ergebnis der universalen Geweitetheit der zielhaften Ausrichtung menschlichen Selbstvollzugs dar. Demgemäß ruht dessen konkrete Vermittlung und spezifizierende Einholung nun nichtmehr auf je spezifisch konsolidierten, habituellen Strebensvollzügen auf. Nicht zuletzt im Zeichen des - durch die Absolutheit Gottes und die uneinholbare Fülle des Grundes - geweiteten Horizonts allen Seins wird sie vielmehr dem nunmehr bereits als je einzelnen konkret zu sich kommenden Akt menschlicher Intentionalität überantwortet.

Das aristotelische Modell der prinzipienhaften Verschränkung von „Form“ und „Materie“ bildet wohl eine maßgebliche systematische Vorlage für den bei Thomas als komplexen Vermittlungsprozeß zwischen menschlichem Intellekt und teleologischer Gegenstandswelt begriffenen rationalen Selbstvollzug der menschlichen „Geistseele“. Diese jeder abstrakten Funktionalisierung entgegenstehende Vermittlungsstruktur aristotelischer Provenienz erfährt jedoch in ihrer dialektischen Entäußerung an das je „andere“ Formprinzip der res exterior eine charakteristische Umformung. Solcherart erzeugt sie ebenso die prinzipielle „Karez“ von Intellekt und Willen in deren Potentialität gegenüber jeder ursprünglich bindenden Wesensform wie auch deren Öffnung auf Universalität hin in der dem Menschen aufgegebenen „Selbst-Bestimmung“ seines We-

1337 Anzenbacher, Intentionalität, 117.

1338 Anzenbacher, Intentionalität, 117. Dies gilt - in unterschiedlicher Intentionalitätsrichtung - für die Sinnlichkeit wie auch für die intentionale Struktur des Strebens.

sens¹³³⁹. Freilich unterscheidet der gleichsam „tätige“ Charakter menschlicher Wesensentfaltung die Konzeption des Thomas keineswegs von der des Aristoteles. Doch gewinnt das von Aristoteles herrührende Verständnis der „praktischen Natur“ des Menschen jene universale „Offenheit des Seinkönnens“, welches seine Bestimmtheit - auch hinsichtlich seiner praktischen Zwecke - von dem erlangt, „was in dieser Offenheit begegnet, was erkannt und ergriffen wird“¹³⁴⁰. In der Überwindung eines spezifisch in sich geschlossenen Praxisverständnisses aristotelischer Provenienz, welches in seinem spezifischen Charakter auch ganz und gar als *die* Natur des Menschen begriffen werden kann, wird freilich auch die unmittelbare Gefügtheit und entelechiale Vermittlung sittlicher Zwecke im Handeln selbst aufgegeben. Diese muß zugunsten der je neuen Bestimmung menschlicher Praxis vermittels jener Gegenstände und deren immanenter Teleologie zurücktreten, welche ihr aufgrund ihrer Ausrichtung auf das „ens in universali“ je begegnen. Aus der „Vorgegebenheit“ praktischer Ziele „im Ethos“ ist, wie bereits erörtert, eine Vorgegebenheit in der - allen konkreten Handlungsvollzügen in unbedingter Weise vorgelagerten - „Natur“ des Menschen geworden, die aufgrund ihrer universalen Geöffnetheit auch immer schon in konstitutiver Weise auf die je *andere* „Natur“ *ihrer Gegenstände* verwiesen ist.

Freilich wird im Vollzug der praktischen Intentionalität nicht nur die ontologisch-aktmetaphysische Integration naturhaft-„äußerer“ Gegenständlichkeit gemäß deren immanenter Zweckhaftigkeit - dies in gesteigerter Intensität noch gegenüber ihrer intellektiven Erkenntnis - zur Geltung gebracht. Es werden darin auch die aristotelischen Tendenzen zur Trennung relativ unverbundener Seelenvermögen bzw. -tätigkeiten und diesen zugehöriger Wissensbereiche¹³⁴¹ weiter zurückgedrängt.

1339 Zum „grundsätzlich praktisch zu verstehenden Wesen“ des Menschen, dessen „vollendete Bestimmtheit“ ihm stets „nur als eine zu erwirkende“ „vorgegeben“ sei, vgl. *Kluxen*, Ethik, 56 f.

1340 *Kluxen*, Ethik, 56.

1341 Vgl. dazu *Zeller*, a. a. O., II, 2, 592 ff.; insbes. 596 ff. Demnach habe Aristoteles „nirgends die Frage (aufgeworfen), wie wir dazu kommen, im Wechsel der Lebenszustände und Lebenstätigkeiten das Ich als Beharrendes festzuhalten“. (601) Mit Verweis auf E.N. IX 9, 1070 a 29 hebt *Zeller* m.E. zu Recht hervor, daß sich das Begreifen von „Bewußtsein“ aus aristotelischer Sicht gewissermaßen auf dessen „Unmittelbarkeit“ im jeweils aktualisierenden Vollzug unterschiedlicher Seelentätigkeiten beschränke, er jedoch zu keiner „Identität des Selbstbewußtseins in den verschiedenen Tätigkeiten“ durchdringe. Zu berücksichtigen ist in diesem Zusammenhang die - freilich nicht im Rahmen einer reduktiv-gleichsam „transzendentalen“ Reflexion bestimmte, sondern gewissermaßen durch „sachliche“ Ausgrenzung erzielte - Priorität praktisch-vernünftigen Strebens für die Bestimmung des Begriffs des Menschen „als Menschen“. Vgl. hiezu freilich auch die thomatische Unterscheidung zwischen dem ontologisch ursprünglicheren Wesen des Menschen als seinem „primum esse“ gegenüber der Betätigung seiner grundlegenden Seelenvermögen (in „Wille“ und „Verstand“), die als diesem nachgelagerte „sekundäre“ Potenzen begriffen werden. Vgl. dazu bereits o., Teil 2, I 3, 4.

Im Begriff des „actus humanus“ ist nicht einfachhin der Gegenstand thomasischer „Handlungstheorie“ benannt. Dieser meint vielmehr in allgemeinerer Weise die selbsttätige Aktualisierung gegenüber dem „Grundakt“¹³⁴² unterschiedener und diesem gleichwohl zugehöriger „sekundärer“ Vermögen. Diese lassen in ihrer gemeinsamen Verwiesenheit auf den Vollzug des - ihnen gegenüber gleichwohl „transzendent“ verbleibenden - Wesens des Menschen sowie in ihrer deutlicheren systematischen Bezogenheit aufeinander Elemente eines von Aristoteles weitgehend unreflektiert gelassenen transzendentalen „Ich-Bewußtseins“ aufscheinen. Aus aristotelischer Perspektive stellt sich dagegen keine vergleichbare Notwendigkeit zu einer umfassenden und allgemeinen ontologischen Begründung menschlicher Vernunfttätigkeiten, deren fortschreitende Selbstreflexion weiters allererst geeignet ist, auch den Begriff einer gegenüber dem Vollzug des Wissens relativ differenzierten Gegenständlichkeit freizusetzen¹³⁴³. In der für antike Denktradition insgesamt charakteristischen Hinwendung des Wissens zum „Innestehen“ im Sein selbst fehlt es an einer vergleichbaren Trennung des Wissens von seinem „Gegenstand“, welche allererst die dialektische Spannung im Vermittlungsprozeß thomasischer Intentionalität erzeugt. Von daher werden bei Aristoteles etwa grundlegende Erkenntnisprinzipien und anthropologische Grundvollzüge, im Sinne eines Ausgangs vom jeweiligen „Seienden“, getrennt erörtert und finden sich weiters die differenzierten Seelentätigkeiten sowie die verschiedenen „Bereiche“ menschlichen Wissens deutlicher von ihrem jeweils spezifischen „Erkenntnisinteresse“ her perspektivisch gegliedert vor. Anders als Thomas geht Aristoteles im für ihn stets charakteristischen Rekurs auf die gelungen-geglückte Wirklichkeit jeglicher Erkenntnis bzw. der dieser zugehörigen „pragmata“¹³⁴⁴ hinsichtlich des Erwerbs menschlichen Wissens entweder von gleichsam „gewachsenen“ natürlichen Fähigkeiten oder aber tätig ausgebildeten Haltungen aus, deren Entwicklung und individuelle Genese nicht erörtert und begründet, sondern im wesentlichen *vorausgesetzt* werden müssen. In einer vergleichsweise größeren Nähe zur Phänomenologie und zum jeweiligen funktionellen Kontext menschlicher Vernunfttätigkeiten vermeidet er dadurch aber auch die thomasischen Tendenzen zu einer abstrakt-schematisierenden Auffächerung des metaphysischen Vermittlungsmodells von „Akt“

1342 Zur Unterscheidung bzw. zum Zusammenhang von „Grundakt“ und „sekundäre(m) Akt von Wollen und Erkennen“ vgl. *Riesenhuber*, a. a. O., 151 ff.

1343 Aristoteles kennt keinen entsprechenden Begriff von Objektivität, spricht vielmehr, etwa im Kontext der sinnlichen Wahrnehmung, von „hypokeimenon“ (*De anima* III 2, 426 b 10) bzw. rekurriert von vornherein auf bestimmte auf Rezeption angelegte „Tätigkeitsformen“, wie etwa das „Tönen“ oder das „Hören“. Vgl. dazu *De anima* III 2, 425 b 25 ff.

1344 Vgl. über die bereits erwähnten Ausführungen in der Metaphysik hinaus auch im Kontext seiner Seelenlehre *De anima* III 7, 431 a 1 - 4. Demnach sei „die mögliche Wissenschaft“ zwar „im einzelnen Menschen zeitlich früher“ als die „wirkliche Wissenschaft“, letztlich „im ganzen aber ... nicht einmal zeitlich früher“.

und „Potenz“, „Form“ und „Materie“. Erst in der thomasischen Rezeption wird dieses in einer auf beliebige Momente des Erkenntnisvorgangs in vielfach differenzierten Verschränkungen anwendbaren Form zur weitgehend analogen Erläuterung der Gewinnung theoretischen wie auch praktischen Wissens herangezogen.

III. Zur teleologischen Begründung von Recht und Politik bei Thomas von Aquin

1. Zum Verhältnis von „Gesetz“ und Freiheit. Zur Abgrenzung einer teleologischen Strebensethik von einem Modell heteronomer Pflichtenbindung

Der Begriff des Gesetzes erfährt bei Thomas seine Deutung und Einordnung entscheidend im systematischen Kontext eines sich im Modell teleologisch gerichteten Strebens artikulierenden Verständnisses von Sittlichkeit. In diesem Horizont erzeugt die universalteleologische Öffnung des aristotelischen Ethoskonzepts nunmehr auch ein gesteigertes Begründungserfordernis, welches die Überbietung bloß strebensimmanenter Sinnstrukturen auf ein gleichsam „äußeres“ Prinzip¹³⁴⁵ hin einfordert¹³⁴⁶.

Im Aufbau der *Summa theologica* unter die unabdingbaren „*principia exterioria*“ menschlich-sittlicher Tätigkeiten überhaupt eingeordnet, überschreitet der begründende Stellenwert des thomasischen Gesetzes bei weitem die Aufgabe politisch-rechtlicher Legitimation. Doch läßt sich sein systematischer Gehalt auch aus der Perspektive einer umfassenden sittlichen Begründungsfunktion keineswegs im Horizont der herkömmlichen moraltheologischen Auseinandersetzung um autonome Selbstbestimmung einerseits und „naturrechtlich“ oder neuerdings deutlicher „offenbarungspositivistisch“¹³⁴⁷ akzentuierte heteronome Verpflichtung sittlichen Handelns andererseits adäquat zur Geltung bringen, wie sie durch ein massives Spannungsverhältnis zwischen „Gesetz“ und Freiheit bestimmt ist. Wird doch auch in der zeitgenössischen moraltheologischen Diskussion - nicht selten mit Berufung gerade auf die scholastische Tradition - der darin beanspruchte Begriff des Gesetzes immer auch schon einer von dieser neuzeitlichen „Antinomie“ geleiteten rückprojizierenden Umdeutung unterworfen. Erst auf der Folie einer solcherart nachträglichen Polarisierung von Gesetz und Freiheit kann jenes zur spezifisch theologischen Konkurrenz zum neuzeitlichen Freiheitsethos proklamiert und damit als bevorzugtes Ausdrucksmittel einer weitgehend „weltlosen“ Manifestation christlicher Theonomie herangezogen werden. Diese äußert sich in verschiedenen For-

1345 Vgl. I - II 90, prol.

1346 Insofern die für die Universalität menschlicher Freiheit konstitutive Dynamik der „Selbstüberschreitung“ ihrer konkreten Akte von einem nur in einem Horizont ontologisch-theologischer Reflexion aufscheinenden schlechthinnigen Grund ausgeht, weist gerade der Charakter der „Exteriorität“ die „lex“ als - wenngleich keineswegs in unvermittelter Weise - theologisch relevantes Prinzip aus.

Zur theologischen Bedeutung der lex-Thematik - fernab ihrer unvermittelten Heranziehung als gleichsam „positiv-göttlich(e) Gesetzgebung“ -, welche sich auch nicht in der abschließenden Behandlung der „lex divina“ erschöpfe, vgl. *Merks*, a. a. O., 91 f.

1347 Zur Problematik dieses Ansatzes auch im Kontext der grundlegenden Prinzipien kirchlicher Ordnungsstrukturen s. *E. M. Maier*, Kirchenrecht als christliche Freiheitsordnung, in: *ÖAKR* 35 (1985), 288 ff.

men und Abstufungen „extrinsezistischer“ Aufteilung der Wirklichkeit, innerhalb welcher menschliche Freiheit stets vorgängig auf die Entsprechung zu einer heteronomen „obligatio“, sei sie auf „Natur“ oder auf geoffenbarte Satzung zurückzuführen, verpflichtet bleibt. Im Zeichen einer solchen Konkurrenz zwischen „Gesetz“ und Freiheit wird typischerweise zumindest der äußere Rahmen für moralische Selbstbestimmung durch die unvermittelte Bindung sittlicher Praxis an kategoriale Inhalte anhand zentraler, in juridistischer Weise formulierter, praktisch-sittlicher Forderungen gleichsam quantitativ in bedeutender Weise eingeschränkt.

Dabei findet sich der solcherart von der Moraltheologie beanspruchte Begriff des Gesetzes in einem gegenüber seiner Zuordnung zum thomasischen Ethos völlig gewandelten Kontext eines grundlegend deontologisch verfaßten, also durch den Begriff der „Pflicht“ gekennzeichneten, Konzepts moralisch-sittlicher Bewährung wieder. Dieses vom traditionellen Modell sittlichen Strebens in charakteristischer Weise unterschiedene, spezifisch neuzeitliche Paradigma der Begründung und Kritik sittlicher Praxis artikuliert sich wohl historisch ursprünglicher in der Ausbildung einer material-deduktiven Pflichtenlehre. In seinem Rahmen findet aber auch die Kant'sche Begründung der Moralität als „Selbstzwang“¹³⁴⁸ ihren Platz, welche allererst in Opposition zu einer materialen *Pflichtenethik* neuzeitlicher Prägung den Anspruch sittlicher Autonomie zur Geltung bringt¹³⁴⁹. Im Zuge der Ausbildung eines deontologischen Modells von Sittlichkeit wird wohl auch der vorneuzeitliche Lexbegriff¹³⁵⁰ aufgegriffen und einer zentralen sy-

1348 I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, zit. nach Weischedel, *Werkausgabe*, Bd. VIII, 508.

1349 Zur Abgrenzung der thomasischen Ethik gegenüber einem neuzeitlichen Modell der moralischen *Verpflichtung* sowie zur Zurückweisung einer ungeschichtlichen Vereinnahmung durch das Pflichtmodell bzw. der daraus abgeleiteten Kritik am „Eudämonismus“ des Thomas vgl. S. Pincckaers, *Eudämonismus und sittliche Verbindlichkeit in der Ethik des heiligen Thomas*, in: Engelhardt, *Sein und Ethos*, 267 ff.; insbes. 279 ff. Die Antithese von Freiheit und Gesetz, vermittelt durch den Begriff des Gewissens und „durch das Band der Verpflichtung vereinigt“ (286), sei ausschließlich einem späteren, dazu kontrastierenden, deontologischen Modell moralischer Verbindlichkeit zuzuordnen. Zur Konzeption thomasischer Glücksethik vgl. weiters *ders.*, *Der Sinn für die Freundschaftslove als Urtsache der thomistischen Ethik*, in: Engelhardt, *Sein und Ethos*, 228 ff.

1350 Zum Überblick über die Begriffsgeschichte und den historischen Fundus vorthomasischer Tradition von „nomos“ bzw. „lex“ vgl. etwa W. Krawietz, Artikel „Gesetz“ I, in: Ritter/Gründer, *Historisches Wörterbuch*, Bd. 3, Darmstadt 1974, 480 ff. S. hierzu weiters auch zur überlieferten Reflexion auf „lex naturalis“ bzw. „ius naturale“, in der insbesondere zwei Traditionsstränge, je nach Gewichtung natürlicher oder spezifisch rationaler Begriffselemente, hervortreten, G. Verbeke, Artikel „Gesetz, natürliches“, in: Ritter/Gründer, *Historisches Wörterbuch*, Bd. 3, Darmstadt 1974, 523 ff.; M. Grabmann, *Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin*, in: *ders.*, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, München 1926, 65 ff.; O. Lottin, *Le Droit Naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Bruges 1931², 7 ff.; vgl. auch Merks, a. a. O., 221 ff. Thomas knüpft zwar an diesen in sich nicht homogenen traditionellen Bestand an, wobei er der Betonung der „ratio“ mehr Gewicht verleiht, unterwirft jenen aber - verschiedene Aspekte zusammenfassend - einer eigenständigen, dem eigenen systematischen Zusammenhang praktischen Reflektierens angepaßten Deutung.

stematischen Umdeutung unterworfen. Diese ist einerseits restaurativ und in der Abwehr von traditionellen Legitimationsverlusten gegen das aufkeimende Bewußtsein ursprünglicher Freiheit und Gleichheit des Menschen gewandt, empfängt jedoch ebenso eine maßgebliche Inspiration und Vorbildfunktion von der endgültigen Ausbildung des juristischen Gesetzesbegriffs im Kontext des Hervortretens staatlicher Souveränität am Beginn der Neuzeit. Als Legitimationsprinzip staatlicher Politik stellt sich dieses zwar in zentraler Weise als Produkt eines Säkularisierungsprozesses von politischer Gemeinschaft und Gesellschaft dar¹³⁵¹, welches in der Ablöse des bis dahin wirksamen Paradigmas einer „religiös-politischen Einheitswelt“¹³⁵² steht. Als solches schaffte dieses durch die grundsätzliche Unterordnung der „Politik“ unter die „Religion“ ein allgemeingültiges Legitimationsmodell gesellschaftlicher Ordnung, dies ungeachtet in sich bestehender und angelegter Differenzen und Spannungen, wodurch bereits das mittelalterliche Orddenken - gerade durch die Integration des theologischen Anspruchs eschatologisch motivierter Weltüberbietung - die überkommene Polissittlichkeit aufzubrechen unternimmt. In der Ablöse jenes Modells, also ursprünglich im Medium der Emanzipation von religiösen Legitimationsansprüchen, wird nunmehr der neuzeitliche Begriff des positiven Gesetzes von Vertretern restaurativ gesinnter Moraltheologie in einem „reinen Extrinsezismus der Obligation“¹³⁵³ dankbar als Instrumentarium einer „natürlichen“ oder „geoffenbarten“ ursprünglichen Ordnung menschlicher Sittlichkeit aufgegriffen. Jener wird folglich zum vorrangigen Ausdruck einer „theonomen“ Bestimmung des menschlichen Verhältnisses zur Welt und der Reflexion der fundamentalen Abhängigkeit seines Wesens von Gott als Kreatürlichkeit erhoben.

Bei Thomas findet sich der Begriff des Gesetzes dagegen in den systematischen Kontext eines, um mit *Kluxen* zu sprechen, „Stils“¹³⁵⁴ von Ethik gestellt, der, wie bereits ausführlich dargestellt, am aristotelischen Paradigma vernünftigen Strebens orientiert ist. Er erweist sich daher als in systematisch tragender Weise nicht durch die Kategorie der „Pflicht“ (*obligatio*), sondern von der Perspektive des „Seinkönnens“¹³⁵⁵ her bestimmt, welche nicht zuletzt in zentraler Weise auf dem Begriff der Tugend aufbaut¹³⁵⁶. Das thomasische „Gesetz“ stellt in diesem Zusammenhang kein heterogenes Element

1351 Vgl. *Böckenförde*, Die Entstehung des Staates, 42 ff.

1352 *Böckenförde*, Die Entstehung des Staates, 43.

1353 *Merks*, a. a. O., 108, Anm. 21, in der Erörterung von *S. Pinckaers*, in: *ders.* (Ed.), *Saint Thomas d'Aquin*, Somme théologique, Les actes humains, t. 2, Paris - Tournai - Rome 1966, Appendice 2, 222 ff.

1354 *Kluxen*, Ethik, 221. Dieser kennzeichnet das vorgestellte Modell als „Tugendethik“. Vgl. *Merks*, a. a. O., 108 ff.

1355 *S. Merks*, a. a. O., 108 ff.

1356 Vgl. ebda; *Kluxen*, Ethik, 221 ff.

deontologischer Prägung dar¹³⁵⁷, welches gleichsam auf ein Residuum heteronom-deuktiver Beanspruchung des menschlichen Akts verwies. Es muß vielmehr selbst immer schon als integrative systematische Funktion eines sich im Modell vernünftigen Strebens und konsolidierter Tugendhaftigkeit reflektierenden Stils von Sittlichkeit verstanden werden.

Keineswegs darf dagegen ein „heteronomes“ Praxiskonzept aufgrund seines Charakters, eine gleichsam „materiale“ Identifizierung moralischen Handelns anzubieten, etwa mit der in der Tugendethik beanspruchten radikalisierten sittlichen Grundhaltung einer dauerhaften Gerichtetheit des Willens gleichgesetzt werden. Diese beansprucht vielmehr die konstante sittliche Formation des Strebens auf der Grundlage seiner lang dauernden Einübung im Handeln selbst, welche nicht nur für dessen „habituelle“, gleichsam gewohnheitsmäßige, Konsolidiertheit die Gewähr bietet, sondern auch die kritische Selbstreflexion der eigenen Praxis ermöglichen soll. Im Konzept der Tugendethik wird die vernünftige Fundierung menschlicher Praxis an den Aspekt ihrer konkret gelingenden Bewährung als konstitutive Voraussetzung und integratives Element rückgebunden. Dieser notwendige Ausgang praktischer Vernunft von der „gelungen-gelückten“ Verwirklichung menschlichen Strebens begründet keine „materiale“ Ethik inhaltlicher Regelkorrespondenz. Er verweist vielmehr auf die sittliche Qualität der Person selbst¹³⁵⁸, nämlich deren konstanten Habitus „zum Guten“, welcher in einer für praktisches Wissen unabdingbaren zirkulären Struktur nur im Handeln selbst erworben und erkannt werden kann. Jeder Anspruch einer heteronomen moralischen Pflichtenbindung unterscheidet sich daher seinem argumentativen Gang nach grundlegend vom Konzept des teleologischen Ethos bei Aristoteles oder Thomas von Aquin. Gehört doch zum teleologischen Charakter des Modells sittlichen Strebens wesentlich dessen Rückbezug auf sich selbst, welches daher für seine hinreichende sittliche Fundierung eben den Begriff der „Tugend“ einfordert. Demgegenüber findet im Konzept einer *heteronomen* Pflichtenethik die völlige Loslösung der Legitimation menschlicher Praxis von ihrer Bindung an die sittliche Qualität des Menschen selbst statt. Der spezifisch teleologische Anspruch konkreter sittlicher Bewährung, der ja die vernünftigen Zwecke immer auch schon an die voluntative Struktur des menschlichen Handelns rückbindet - wenn gleich nicht an partikuläre Neigungen und bloß naturale Antriebe - muß darin zurücktreten. Er findet sich dagegen nunmehr im Zerrbild einer abstrakten Konfrontation von aus dem Bezug zur Tugend gelöstem, dafür in ein verpflichtendes „Sollen“ gefaßtem, sittlichen Handlungsziel einerseits mit einem seiner immanenten teleologischen Struktur

1357 Zum heterogenen Charakter von im Dekalog verankerten Elementen christlich-theologischer Gesetzesethik gegenüber ihrem „strebensethischen Rahmen“ vgl. hingegen *Krämer*, *Ethik*, 10 f.

1358 Vgl. o., Teil 1, III 2.

entledigten Handlungsmodell rein deduktiver Regelbefolgung andererseits wieder. In dem das telos jedoch aus seiner notwendigen funktionalen Bezogenheit zum Streben entlassen, dieses also gleichsam teleologisch „neutralisiert“, jenes aber durch den Hiatu eines verpflichtenden Gebots vom konkret gelingenden Handeln selbst getrennt wird, ist der charakteristische Anspruch rationaler Vergewisserung aristotelischer bzw. thomasischer Glücks- und Tugendethik bereits preisgegeben. In einem solchen heteronomen „Verfallsstadium“ einer teleologischen Ethik zielt alles auf die „äußere“ Korrespondenz des Handelns zu materialen Pflichten ab¹³⁵⁹, deren Inhalt - wiewohl höchst unterschiedlich verstanden - zum entscheidenden Kriterium des sittlichen „Diskurses“ wird, während ihr praktischer Ursprung weitgehend unreflektiert bleibt. Ganz im Gegensatz zur Strebensethik aristotelisch-thomasischer Prägung wird der Integration solcher im Gebot gefaßten „Inhalte“ in die stellungnehmende Praxis des Menschen und die konkrete Struktur seines rationalen Handlungsaufbaus, ja deren Herkunftigkeit aus tätiger Entscheidung, kaum Beachtung geschenkt.

Demgegenüber bleibt bei Thomas selbst das für die lex charakteristische Begriffsmerkmal der „obligatio“ im Rahmen eines teleologischen Modells von Sittlichkeit verankert. Doch artikuliert sich im „verpflichtenden“ Charakter des Gesetzes nicht zuletzt die universalteleologische Radikalisierung des Strebens über sich hinaus, welche in der Überschreitung der im Ethos selbst konkret gewonnenen Ziele den Anspruch stets noch offenbleibender „Vollendung“ aufrechterhält, die das bereits Erreichte und Geglückte immer auch als noch ausstehende „Vollendbarkeit“ reflektiert. Die dem Strebensmodell integrative Komponente des konkreten - sittlichen - „Seinkönnens“ erfährt im Zeichen der schlechthinnigen „perfectio“ des menschlichen Wesens eine systematische Wende, die es von der „Normalverfassung“¹³⁶⁰ des Strebens ablöst und damit dem Charakter eines dem „Sein“ fordernd konfrontierten „Sollens“ annähert.

1359 Zu einem „materialen“ Verständnis von „Glückseligkeit“ als trieb- und bedürfnishafter „Materie“ des Willens sowie zur Zurückweisung ihrer Heranziehung als Prinzip und „Bestimmungsgründe des Willens“ vgl. *Kant*, Grundlegung, 144 ff. Im Gegensatz zum System traditioneller Tugendethik wird das Streben nach „Glückseligkeit“ in diesem Zusammenhang als exemplarischer Ausdruck eines - mit dem Autonomieprinzip kontrastierten - Konzepts von Sittlichkeit verstanden, welches eine „Vorschrift“, „die eine materiale (mithin empirische) Bedingung bei sich führt“ (145), fälschlicherweise zum „praktischen Gesetz“ erhebe.

1360 Vgl. dazu sowie zum Spannungsverhältnis zwischen theologischem Unbedingtheitsanspruch und teleologischer Ethik, welches sich seinen Ausdruck in der Lehre von der „Sünde“ verschafft, *Spaemann/Löw*, a. a. O., 83.

2. Zum Begriff des „Gesetzes“ als Funktion einer universalteleologischen Strebensethik

Zunächst erschließt sich der Stellenwert der thomasischen lex jedoch nicht in der Überwindung des Konzepts praktischen Strebens, sondern vielmehr durch ihre Zuordnung und prinzipienhafte Funktion im Rahmen dieses Modells teleologischer Vergewisserung sittlich-rationalen Handelns selbst. Der aristotelisch geprägte Stil einer Strebens- bzw. Tugendethik mit seinem Schwergewicht bezüglich der Ausbildung einer dauerhaften sittlichen Haltung weist ein charakteristisches systematisches Defizit bezüglich der praktischen Konstituierung seiner vernünftigen Zwecke auf. Im Rahmen eines prinzipiell durch die durchgängige „(S)elbstverursacht(heit)“¹³⁶¹ menschlicher Praxis geprägten Konzepts von Sittlichkeit gilt es dennoch, deren Ziele niemals zu setzen, sondern vielmehr unabdingbar *vorauszusetzen*¹³⁶². Insofern erweist sich das aristotelische Verständnis von Praxis bzw. „energeia“ dann wohl doch deutlicher dem Paradigma der „Naturbewegung“ nachgebildet, worin eine „entelechiäle“ Teleologie ihre sinnstiftende Funktion als „Gegenstand“ einer „betrachtenden“ Wissenschaft zu erfüllen vermag. Der spezifischen Erkenntnisleistung in den bloß „betrachtenden“ Wissenschaften, wie der „Physik“, ist die gegenüber der Betätigung der menschlichen Erkenntnis- bzw. Vernunftvermögen vorgängige Voraussetzungsstruktur teleologisch fundierter Vernunftwirklichkeit deutlich besser angemessen als den „handelnden“ Wissenschaften. Bei aller bereits erörterten „Vorgegebenheit“ der Ziele im Ethos, also im Handeln selbst, sind jene doch im Gegensatz etwa zu den Naturwissenschaften durch die Aufgabe charakterisiert, handlungsleitende Prinzipien zu gewinnen und so die Vernünftigkeit von Seiendem im Bereich menschlicher Handlungswirklichkeit, also der „praktika“, allererst selbsttätig ins Werk zu setzen. Durch das erwähnte strebensethisch-hermeneutische Aufsuchen der Ziele im gelebten konkreten Ethos der Bürgergemeinde, welches es bei der Konzentration der konkreten prohairesis auf die rationale Mittelwahl beläßt, hinkt die rationale Vergewisserung der Ziele gewissermaßen einen Schritt hinter ihrer strukturellen Erforderlichkeit für die Orientierung und finale Bestimmung im rationalen Aufbau der menschlichen Handlung nach. Diese „Aporie“¹³⁶³ praktischer Vernunft bei Aristot-

1361 Merks, a. a. O., 133.

1362 Vgl. dazu auch Höffe, Praktische Philosophie, 41.

1363 In einem zumindest daran anschließenden Kontext findet sich auch eine von Riedel, Über einige Aporien, 101 ff., benannte „Aporie“ der aristotelischen praktischen Philosophie. Denn dem Voraussetzungscharakter praktischer Ziele ist es u.a. zuzurechnen, daß die „Politik“, welche ja „das Gut-Handeln zum Ziel“ hat, als „Fortsetzung der Ethik“ eingefordert werden muß. Dabei entzündet sich die Riedel'sche Kritik - wohl aus einer äußerst neuzeitlichen Perspektive - freilich vorrangig an der Verwiesenheit der Politik auf „partikular“ verbleibenden - oder doch aufgrund des methodischen Zugangs des Aristoteles davon nicht hinreichend abgrenzbaren - Bürgerethos und an

teles, welche freilich aus antiker Perspektive nur um den Preis je gesteigerter „Entweltlichung“ von Sittlichkeit und des weitgehenden Verzichts auf die Einbeziehung ihrer politisch-institutionellen Rahmenbedingungen vermeidbar wäre, zeigt sich umso deutlicher, als ja auch der stets vorauszusetzende Ethos, der eigene wie der der anderen Bürger, keine deduktiv-„materiale“ Legitimationsgrundlage bietet. Dieser kann vielmehr selbst nur als zu verlässlicher Dauerhaftigkeit und erprobter Regelmäßigkeit konsolidierte sittliche Haltung, solcherart aber immer als gleichsam verfestigte vernunftgeleitete *Praxis* selbst, verstanden werden. Deutlicher noch als Thomas betont Aristoteles den ausschließlich und unmittelbar „praktischen“ Ursprung der sittlichen Tugend, die, wie sehr sie für vernünftiges Handeln auch die unabdingbare Voraussetzung darstellt, immer auch allererst durch dessen „selbstverantwortliche“, vernunftgeleitete Übung ausgebildet wird und keinerlei äußerlich-heteronomen Oktroi, ja in dauerhafter Weise nicht einmal der Erziehung oder gar der Lehrbarkeit, zugänglich ist¹³⁶⁴. Dieser Zirkel läßt sich m.E. auch nicht dadurch auflösen, daß man die erforderliche „Übung“ nur als gleichsam noch defiziente Vorform sittlicher Praxis begreift. Vielmehr wird grundsätzlich immer schon auf deren gelungene Gestalt in all ihrer geforderten praktischen Vernünftigkeit verwiesen. Freilich kommt diese „Aporie“ praktischer Vernunft vorrangig im Hinblick auf je aktuelle, neu aufbrechende Herausforderungen sittlicher Legitimation zum Vorschein¹³⁶⁵, tritt dagegen gegenüber der deutlichen Akzentsetzung aristotelischer Ethik in einer habituellen Ausprägung sittlichen Handelns zurück. Was indes die Fundierung der je einzelnen Handlung betrifft, sucht Aristoteles den unvermeidbar zirkulären Charakter vernünftiger Zielgewinnung hermeneutisch-reflexiv im Rückgang auf die bereits gewonnene praktische Erfahrung aufzulösen. Da aber diese letztlich doch keine ausreichende sittliche Begründung vermitteln kann, erweitert sich die hermeneutische Rückfrage auf jene gegenüber der Tugend des einzelnen ursprünglichere Aktualität besitzende Vernunftgestalt menschlicher Wesensentfaltung, nämlich die kommunikative sittliche Praxis freier und gleicher Bürger.

Ein strebensethisches Modell von Sittlichkeit mit der hiefür charakteristischen „Zirkularität“ des ethischen „Diskurses“ hinsichtlich seiner praktischen Zwecke weist sol-

der damit verbundenen mangelnden zwangsbewährten Durchsetzbarkeit politischer Sittlichkeit.

1364 Zu diesem bei Aristoteles unauflösbaren Zirkel zwischen sittlicher Tugend (*arete ethike*), die die sittlichen Ziele umfaßt, und der vom konkreten praktischen Urteil geleiteten sittlichen Praxis, dem Anwendungsgebiet der *phronesis* im eigentlichen Sinne, vgl. EN II 1, 1103 a 26 - 1103 b 6. Aristoteles erläutert: „Die Tugenden dagegen erwerben wir, indem wir sie zuvor ausüben ... Denn was wir durch Lernen zu tun fähig werden sollen, das lernen wir eben, indem wir es tun: durch Bauen werden wir Baumeister und durch Kitharspielen Kitharisten. Ebenso werden wir gerecht, indem wir gerecht handeln, besonnen durch besonnenes, tapfer durch tapferes Handeln.“ Vgl. auch Met. IX 8, 1049 b 29 - 33.

1365 Vgl. Höffe, *Praktische Philosophie*, 151 f.

cherart eine immanente, begriffsnotwendige Tendenz zur Einbeziehung der sittlichen Stellungnahme anderer auf. Der „Immanenz“ und Selbstgegebenheit der Ziele im strebenden Vollzug vernünftigen Handelns selbst entspricht die ursprüngliche und konstitutive Verwiesenheit auf einen gleichsam „äußeren“, praktischen Sinn stiftenden Impuls durch die Praxis gleicher sittlicher Subjekte. Dieser weist bei Aristoteles eine notwendig kommunikative Struktur auf, die auf der Grundlage des allgemein metaphysischen Prinzips der „Konstanz der Art“ von einander das spezifische Formprinzip mitteilenden endlichen Seienden¹³⁶⁶, insbesondere im Rahmen ihrer natürlichen Fortzeugung, auch die konkrete Gleichheit sittlicher Subjekte, nämlich hinsichtlich der geglückten Verwirklichung ihres Menschseins, beansprucht. Sie ist solcherart vorgängig und ursprünglich an die sittlich-kommunikative Öffentlichkeit der polis, an den politisch-ethischen Raum konkreter Normativität bzw. gelebter Sittlichkeit in der Gemeinde konkret freier und gleicher Bürger gebunden. Dies führt ja auch zu jener, wenngleich nicht ihrem Wesen nach ursprünglichen, so doch nach Maßgabe materieller Bedingungen vorgängig wirkenden Einschränkung im Kreis politischer Subjekte.

3. *Der Ausgang von konkreter Normativität: Die „lex humana“ im Spannungsfeld von Ethosgebundenheit und praktischer Urteilskraft*

Thomas bleibt diesem typisch strebensethischen Modell der rationalen Vergewisserung der Ziele samt der damit verbundenen habituellen wie hermeneutisch-zirkulären Struktur von Sittlichkeit verpflichtet, indem auch er die sittlichen Akte des Menschen stets eingebunden in die „konkrete Normativität“ vorfindlichen Ethos und konkreter praktischer Regeln sieht. Dieser Aspekt des reduktiven Ausgangs von der konkreten Phänomenalität handlungsleitender Prinzipien wird als konstitutives Element in den thomasi-schen Begriff der „lex“ integriert und artikuliert sich innerhalb der in der Legeshierarchie aufgefalteten, dem Gesetz immanenten normativen „Tiefenstruktur“¹³⁶⁷ im Begriff der „lex humana“. Trotz deren vergleichsweise die geringste Normativität stiftenden Dignität und Verpflichtungskraft, die auch im äußerst eingeschränkt generellen Charakter ihres Regelungssinns zum Ausdruck kommt, hat weiterhin die Reflexion des sittlich Verbindlichen von der konkreten Sitte¹³⁶⁸ des „menschlichen Gesetzes“ ihren Ausgang zu nehmen. Dies gilt ungeachtet dessen, daß sich im Rahmen der thomasi-schen

1366 Zur ausschließlich so verstandenen „Transzendenz“ der „Formen“ gegenüber den substantiellen Individuen vgl. Moreau, *Sein*, 229 f.

1367 Merks, a. a. O., 306. Dieser Begriff wird von Merks auf den Stellenwert der „lex naturalis“ beschränkt, der in der Tat die vorrangige praktische Begründungsfunktion zukommt.

1368 Vgl. I - II 97, 2.

Legeshierarchie die normative Verbindlichkeit von als „Gesetz“ angesprochenen praktischen Regeln umgekehrt proportional verhält zu deren gleichsam „materialer“ Konkretheit, vielmehr größtmögliche - letztlich transzendente - Allgemeinheit beansprucht¹³⁶⁹. Nur in der reduktiven¹³⁷⁰ Bezugnahme auf vorfindliche normative Übung lassen sich auch die übrigen, fundamentaleren Stufen der leges-Hierarchie, „lex naturalis“ und „lex aeterna“, - und damit die weiteren Elemente des Begriffs der „lex“ selbst - im Spannungsfeld von gelebter Sitte und unbedingter Begründung überhaupt erschließen.

Die auch bei Thomas durchgehaltene enge Verknüpfung von „Gewohnheit“ und praktischer Verbindlichkeit¹³⁷¹ unterstreicht den ethosanalogen, strebensfunktionalen - und eben nicht in erster Linie material konzipierten¹³⁷² - Stellenwert des Gesetzes. In seiner sittenstabilisierenden Aufgabe kommt ihm die Bedeutung zu, auf der Grundlage immer schon bewährter zielhafter Orientierung praktische Motivation zu bieten, die engstens auf seiner eingeübten sozialen Wirksamkeit aufruht¹³⁷³. Aus dieser Sicht gilt Thomas gar jegliche Gesetzesänderung „in se“ zunächst als Beeinträchtigung des „allgemeine(n) Wohl(s)“, die es selbst noch gegen ein im „überkommene(n) Gesetz“ enthaltenes Unrecht abzuwägen gälte¹³⁷⁴. Ja gegenüber der Schwerkraft eingelebter Sitte vermag nur eine „ganz offensichtliche(n) Nutzen“ versprechende oder aus einer „äußerste(n) Notwendigkeit“ resultierende „neu(e) Gesetzesverfügung“ ihre Legitimation zu behaupten. Der praktisch-anleitenden und somit immer schon kommunikativ zu deutenden Funktion des Gesetzes entspricht weiters dessen Verwiesenheit auf die Interpretation, ja selbst seine Änderung - nach Maßgabe „gewandelter Verhältnisse“¹³⁷⁵ - durch Gewohnheit und Brauch¹³⁷⁶. Diese Ethosverbundenheit des Gesetzes verschafft der relativen Eigenständigkeit der lex humana weiteres Gewicht¹³⁷⁷ und läßt gar noch Tenden-

1369 S. etwa I - II 90, 2; ad I - ad 3; I - II 95, 2; vgl. *Merks*, a. a. O., 315 ff.

1370 Vgl. I - II 91, 3; I - II 95, 2; I - II 96, 1; 6; vgl. *Merks*, a. a. O., 112 ff.

1371 Vgl. I - II 97, 2.

1372 Vgl. die kritische Auseinandersetzung des Thomas mit der in I - II 97, 3, arg. 2 zur Diskussion gestellten These.

1373 Vgl. I - II 97, 2. Thomas betont: „Denn zur Beobachtung der Gesetze trägt die Gewohnheit sehr viel bei, so viel, daß Dinge, die gegen die allgemeine Gewohnheit geschehen, als besonders schwer erachtet werden, auch wenn sie in sich unbeschwerlich sind. Wenn deswegen ein Gesetz geändert wird, verringert sich seine zwingende Kraft in dem Maße, als die Gewohnheit aufhört.“ Vgl. auch *T. Gilby*, *The Political Thought of Thomas Aquinas*, Chicago 1958, 173. Demnach sei die Gewohnheit der Satzung („statute“) deswegen überlegen, „because it regulated men's conduct by their own habits of mind, and there was less compulsion about it from outside authority“.

1374 Vgl. I - II 97, 2.

1375 I - II 97, 3 ad 2.

1376 Vgl. I - II 97, 3.

1377 S. dazu die thomatische Relativierung der in I - II 97, 3, arg. 1 wiedergegebenen These.

zen zu einer Weiterführung des aristotelischen Konzepts einer begrifflichen und legitimierenden Unmittelbarkeit von bürgerlicher Praxis und politischer Herrschaft im Rahmen einer demokratisch verfaßten „libera multitudo“, nämlich „quae possit sibi legem facere“, aufscheinen¹³⁷⁸.

Freilich tritt in der Erörterung der „gesetzesbildenden“ Gewohnheit vielerorts aber auch deren Spannung zur gesetzgeberischen Entscheidung hervor, die bereits grundlegend die Ausgangslage der Einbindung der „consuetudo“ bestimmt. Dieser sucht Thomas wohl durch den Rückbezug gewohnheitsförmiger Sitte auf das damit zunehmend konkurrierende, vordrängende Modell stellungnehmender rationaler Entscheidung vermittelnd Rechnung zu tragen. In Anknüpfung an die selbstverantwortlich tätige Ausbildung praktischen Ethos bei Aristoteles, diesen jedoch auf eine je aktuellere Stellungnahme und Entschlußkraft zu praktischen Zielen hin überschreitend, gilt es, die gewohnheitsförmige Gesetzesentstehung bzw. -änderung dadurch zu legitimieren, daß, „was“, so Thomas, „nämlich immer wieder geschieht“, „einem überlegten Urteil der Vernunft („ex deliberato rationis iudicio“) zu entspringen“ scheint¹³⁷⁹.

Zwar mangelt es der *lex humana* - in der Spannweite von eingelebter Sitte und gesetzgeberischem „iudicium“ - aus thomasischer Sicht gleichwohl an einer ausreichende Qualität beanspruchenden Begründung ihrer Verbindlichkeit¹³⁸⁰. Doch kommen der diese normativ überschreitenden und bloße Sitte aufbrechenden *lex naturalis* oder gar der *lex aeterna*, welche ja überhaupt über den Bereich praktischer Vernunft hinausreicht

1378 Vgl. I - II 97, 3 ad 3. Die „Gewohnheit“ findet solcherart ihrerseits ihre Deutung als „Gesetzgebung“, worin auch allein die mögliche gesetzgeberische Befugnis des „ganze(n) Volk(es)“ zum Ausdruck kommt und damit noch fernab einer institutionellen Einlösung demokratischer Regelerzeugung bzw. Partizipation verbleibt, jedoch in ihrer Unmittelbarkeit zum „übereinstimmende(n) Wille(n) der ganzen Menge“ selbst der „Vollmacht des Herrschers“ als eines bloßen „Stellvertreter(s) der Menge“ vorgeht. Freilich wird die „Gesetzeskraft“ einer solchen allgemeinen Übung von Thomas sogleich hinsichtlich der weiteren möglichen „Verfassung“ („conditio“) der „multitudo“, nämlich ohne „potest(as) condendi sibi legem“ - wohl die üblicheren politischen Rahmenbedingungen - nach Maßgabe der Duldung durch die „zuständigen Gesetzgeber(r)“ eingeschränkt. Es manifestiert sich wohl in dieser Gegenüberstellung von Varianten der institutionellen Einordnung der „Gewohnheit“ wie auch in der für eine gesetzgeberische Entscheidung erforderlichen Abwägung die Spannung eines solchen ethosförmigen Gesetzesverständnisses zur aufkeimenden Ausdifferenzierung eines spezifischen politischen Leitungsamts - welches gleichwohl seinerseits an der vorrangig sittenbildenden Funktion des Gesetzes festhält. Vgl. dazu auch *J. Finnis*, *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*, Oxford 1998, 258 ff. Dieser folgert aus den in I - II 97, 3 ad 3 skizzierten Varianten der Gesetzgebungsbefugnis nicht Alternativen, sondern einen notwendigen systematischen Zusammenhang in der erforderlichen Repräsentation des „ganzen Volkes“ durch die Fürstenherrschaft, aus der im weiteren Kontext der Erörterung der thomasischen „Mischverfassung“ gar die thomasische Forderung nach einer zwischen „Herrscher“ und „Beherrschten“ gleichsam paktierten Gesetzgebung oder doch dem Einverständnis des Volkes zu dieser abgeleitet wird.

1379 Vgl. I - II 97, 3.

1380 Vgl. *Kluxen*, *Ethik*, 233.

bzw. -weist¹³⁸¹, keine selbständige Positivität und normative Inhaltlichkeit mit eigenem unmittelbar praktischen Regelungssinn zu. Folglich vermögen die beiden „höherrangigen“ Stufen der thomasischen Legeshierarchie keine konkurrierende oder auch nur parallele unmittelbare Maßgeblichkeit für menschliches Handeln im Verhältnis zu der in der Vielfalt konkreter Sitten und *leges* zum Ausdruck kommenden *lex humana*¹³⁸² zu entfalten, noch lassen sie eine inhaltlich-deduktiv verpflichtende Vorordnung zu dieser erkennen¹³⁸³. Zwar ist im Begriff der *lex naturalis* auch eine Einbindung konkreter spezifischer Teleologie, nämlich natürlicher Zweckstrukturen, mitenthalten. Doch kommt selbst diesen keine unmittelbar normative Verbindlichkeit bzw. Begründungsleistung zu¹³⁸⁴.

Insoferne lassen sich an der *lex humana* auch unmittelbar - und nicht in bloß analoger Weise wie bei den weiteren „*leges*“ - die von Thomas einleitend genannten allgemeinen Begriffsmerkmale der *lex*¹³⁸⁵ ausmachen, welche offensichtlich maßgeblich von der konkreten Phänomenalität des Normativen im Zeichen real vorfindlicher praktischer Regulative, nicht zuletzt im Rahmen deren Zuordnung und Einbindung in die „*communi(o) politica*“¹³⁸⁶, die „*civitas*“¹³⁸⁷, ausgehen.

Insbesondere läßt sich die konkrete praktische Regel am ehesten als „*ordinatio rationis*“¹³⁸⁸, nämlich als Ergebnis eines Urteils praktischer Vernunft begreifen - und weist damit auch funktionell über den Horizont bloßer Sitte hinaus. Denn damit ist keineswegs bloß ein Aspekt abstrakter „materialer“ Vernünftigkeit als Begriffsmerkmal alles Gesetzlichen beansprucht¹³⁸⁹. Vielmehr wird, wie *Merks* überzeugend ausführt¹³⁹⁰, spezi-

1381 Vgl. *Kluxen*, Ethik, 233 ff.; *Merks*, a. a. O., 200 ff.; *G. Wieland*, Artikel „Gesetz, ewiges“, in: *Ritter/Gründer*, Historisches Wörterbuch, Bd. 3, Darmstadt 1974, 515.

1382 Zur „Analogizität“ des *lex*-Begriffs vgl. *W. Korff*, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, Freiburg - München 1985², 42 ff.; *Merks*, a. a. O., 110 ff.; *U. Kühn*, *Via caritatis*. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin, Göttingen 1965, 140.

1383 Vgl. *Merks*, a. a. O., 114. Dieser kennzeichnet das „partizipatorische“ Begründungsmodell der Legeshierarchie als „reduktiv-reflexiv“ trotz seiner „quasi-deduktiv(en)“ Darstellungsweise.

1384 Zur Erörterung des „materialen“ Beitrags der *lex naturalis*, insbes. zum Stellenwert der sogen. „*inclinationes naturales*“, s. ausführlicher u., Teil 2, III 7 - 9.

1385 Vgl. I - II 90, prol.; 1 - 4; Thomas nennt als solche einleitend zum *lex*-Traktat neben der zentralen Vernunftgegründetheit der *lex* („*aliquid rationis*“) näherhin ihren Charakter als „*ordinatio rationis*“ und, wohl als begriffliche Konsequenz, ja Implikation davon, die Hinordnung auf das „*bonum commune*“, ihre Erlassung von einer „*persona publica*“ - oder von „allen“ - sowie das Erfordernis der „*promulgatio*“.

1386 Vgl. I - II 90, 2.

1387 Ebda.

1388 I - II 90, 4; vgl. weiters I - II 90, 1; 3; I - II 91, 3; I - II 95, 3; I - II 97, 1; 3.

1389 Im Hinblick auf die ratio-Bezogenheit des Naturgesetzes vgl. *Kühn*, a. a. O., 149. Demnach werde - im Gegensatz zur göttlichen „Promulgation“ der *lex naturalis* - „in der Frage des Vernunftcharakters des Gesetzes plötzlich der Mensch entscheidend als Subjekt eingeschaltet“.

fisch auf die Rückbindung der *lex humana* an die „diskursiv“ argumentierende¹³⁹¹ und solcherart der menschlichen Erkenntnis vorbehaltene „ratio“ abgestellt¹³⁹².

Diese erfordert weiters nicht nur die Vermittlung der allgemeinen *lex* als des „äußeren Prinzips“¹³⁹³ menschlicher Praxis gegenüber ihrem „inneren“ und „erste(n) Seinsgrund“ (*primum principium*), der „ratio“¹³⁹⁴ des Gesetzesunterworfenen. In seiner ratio-Bezogenheit ist der regulierende Anspruch des Gesetzes stets an die konkrete vernunftgeleitete handelnde Stellungnahme des Menschen adressiert und verwiesen, die es allererst in seinem Charakter als praktische „*regula ... et mensura*“¹³⁹⁵ aufnimmt und damit begründend wirksam werden läßt¹³⁹⁶. Sein handlungsleitender Anspruch kommt demgemäß nicht schon im normativen Gebot, sondern erst im tätigen Gesetzesgehorsam zu seiner vollen Entfaltung.

1390 Vgl. dazu, freilich hinsichtlich der auch die *lex humana* fundierenden „ratio-Konstitution der *lex naturalis*“, *Merks*, a. a. O., 240 ff.

1391 Vgl. I 58, 3.

1392 Zur auf die Einholung kontingenter Erfahrung verwiesenen „diskursiven“ ratio als „spezifisch menschliche Weise der Erkenntnis“ (247), in welcher die Rückbindung der menschlichen Geistesseele an die „Materialität“ geschaffener Wirklichkeit zum Ausdruck kommt, sowie zur Unterscheidung zwischen „ratio“ und „intellectus“ vgl. *Merks*, a. a. O., 246 ff. In Abgrenzung gegenüber der ausschließlich von der „einfachen“, d.h. nicht durch Erfahrung vermittelten, Erkenntnis der reinen „*intelligentiae*“ werde daher die Natur des Menschen als „*rationalis*“ und nicht wie die der Engel als „*intellectualis*“ begriffen. Freilich hat auch die menschliche Erkenntnis an der auf die Erfassung reiner Verstandesbegrifflichkeit, ja erfahrungsungebundener „innerlicher Wesenserfassung“ (248), gerichteten Intellektualität Anteil. Doch bleibt auch der *intellectus* im Menschen stets komplementär auf die „materiell“ gebundene ratio verwiesen, und zwar als „zwei gleichermaßen im menschlichen Erkenntnisprozeß maßgebliche Aspekte der einen Potenz, die erst miteinander das Gesamt menschlichen Erkennens konstituieren“ (247).

1393 I - II 90, prol.

1394 Vgl. I - II 90, 1; vgl. auch I - II 1, 1 ad 3.

1395 I - II 90, 1 ad 1.

1396 Zur „zweifache(n) Weise“ vom Gesetz zu „sagen, es sei in jemandem“, vgl. I - II 90, 1 ad 1. Dabei wird von Thomas als „*ali(us) mod(us)*“ (erst als weiteres Mal) jene Weise unterschieden, in der das Gesetz so zur Geltung komme, „wie in dem, was geregelt und gemessen wird“. Der Charakter einer spezifisch praktischen Regel, die an den stellungnehmenden Vernunftgebrauch des Menschen appelliert und darauf hinsichtlich ihrer für die Regulierung je individueller Lebenssachverhalte erforderlichen Konkretisierung verwiesen ist, wird auch durch die Gleichsetzung von freiwilligem bzw. habituellem Gesetzesgehorsam des „*Gerechten*“ und dessen in gewisser Weise aufgehobener Gesetzesunterworfenheit, nämlich wohl in der verantwortlichen und dauerhaften Aneignung durch die eigene ratio, unterstrichen. In Auseinandersetzung mit I Tim. 1, 9 schränkt Thomas jedoch die „*Freiheit*“ des Gerechten vom „Gesetz“ auf die Freisetzung von der „*Unterwerfung in der Weise des Zwanges*“ (I - II 96, 5 ad 1) ein, wodurch mit Berufung auf Röm. 2, 14 f. die wechselseitige Vermitteltheit und Verwiesenheit von vernünftigen Gesetz und eigenständigem Vernunftgebrauch des Gesetzesunterworfenen hervorgehoben werden. Vgl. dazu I - II 96, 5, ad 1. Es findet wohl in dieser Verhältnisbestimmung von ratio und *lex* nicht zuletzt auch die Auseinandersetzung mit päpstlich-hierokratischen Ansprüchen der Relativierung der „*lex publica*“ und der Sakralisierung des christlichen Herrschaftsverständnisses ihren Niederschlag. Vgl. dazu I - II 96, 5; ad 2.

Doch vorrangig gegenüber der Aneignung des Gesetzes in seiner rationalen Befolgung und Anwendung leitet Thomas dessen Charakter, „Regel und Richtmaß“¹³⁹⁷ vernünftigen menschlichen Handelns zu sein, vom erforderlichen praktischen Ursprung der *lex ab.* Von der „zweifache(n) Weise“, so Thomas, in der das Gesetz „in jemandem sei“, stelle es geradezu „die eigentümliche Aufgabe der Vernunft“ dar und erweise damit erst den alleinigen Vernunftcharakter des Gesetzes („est in ratione sola“), daß es „in dem sei“, „der mißt und regelt (in mensurante et regulante)“¹³⁹⁸. Die von Thomas als Begriffsmerkmal der *lex* angeführte Gegründetheit durch die „ratio“ („a ratione constituitur“) begreift das Gesetz damit zuallererst selbst als Produkt eines vernünftigen menschlichen Willens¹³⁹⁹, und zwar als den von der spezifisch „ordnenden“ Funktion der menschlichen *ratio* geprägten Entschluß dessen, „qui curam communitatis habet“¹⁴⁰⁰. Damit wird erneut deutlich, daß der systematische Stellenwert des Gesetzes gerade nicht primär in der Vorlage heteronom-“material“ verpflichtender Handlungsrichtlinien zum Tragen kommt. Er erhellt sich vielmehr wesentlich durch dessen Ursprung aus der „urteilenden“ Tätigkeit der *ratio*¹⁴⁰¹, nämlich konkret jener der die Sorge um das *bonum commune* obliegenden „*persona publica*“¹⁴⁰² des Gesetzgebers¹⁴⁰³. Demgemäß „gehört“, so *Merks*, „die *lex* ihrem eigentlichen Sinne nach, in ihrer eigentlichen

1397 I - II 90, 1 ad 1.

1398 I - II 90, 1 ad 1.

1399 S. explizit - selbst im Kontext der Erörterung der „*consuetudo*“ - I - II 97, 3: „*Respondeo dicendum quod omnis lex proficiscitur a ratione et voluntate legislatoris.*“

1400 I - II 90, 4. Zur strukturellen Erforderlichkeit der „Zweiheit von Gesetzgeber und Gesetzesuntergebenen“ hinsichtlich der für die spezifische Funktion als „*principium extrinsecum*“ kennzeichnenden „*virtu(s) obligandi*“ (I - II 90, 4) der *lex* vgl. *Merks*, a. a. O., 100 ff. Dieser verweist auch auf den unterschiedlichen „systematischen Stellenwert“ und Kontext der thomasischen „*obligatio*“ gegenüber dem „modernen Begriff der 'Pflicht'“ (100 f.). S. ausführlicher dazu *Kluxen*, Ethik, 227. Der Charakter der „*Exteriorität*“ markiert m.E. wohl eine zentrale systematische Differenz zur Herkünftigkeit des thomasischen Aktverständnisses aus dem aristotelischen Strebensbegriff. Er meint jedoch im eigentlichen Sinn keine „heteronome“ Bindung menschlicher Praxis, sondern signalisiert vielmehr deren Charakter der „Selbstüberschreitung“, der, wie bereits erörtert, durch die Ausrichtung des Strebens auf die Universalität des Seins selbst eröffnet ist. Vgl. hiezu o., Teil 2, II 4 - 7.

1401 Zur eingeschränkten Abänderbarkeit des „menschlichen Gesetzes“ in der von seiner praktischen Funktion her gebotenen Rückbindung an Gewohnheit und Sitte vgl. jedoch I - II 97, 2. Das Schwergewicht der „*consuetudo*“ grenzt die Gesetzgebung nach I - II 97, 2 ad 1 in ihrem handlungsleitend-motivierenden Charakter auch von der herstellenden „Kunst“ ab, die stets den je „bessere(n) Plan“ ins Werk zu setzen hat. Zur davon abweichenden Integration „technischer“ Tendenzen im thomasischen Verständnis von Recht und Politik s. jedoch u., Teil 2, III 16 f.

1402 I - II 90, 3 ad 2.

1403 Vgl. I - II 90, 3. Zur Bezogenheit der *ratio*-Konstituiertheit der *lex* im engeren Sinn auf die „urteilende“ *ratio practica* des „legitimierten Gesetzgebers“ (181), die ihren Grund in der Ausrichtung der gesetzgeberischen Tätigkeit auf das „*bonum commune*“ und dessen Vorrang vor jeglichem „*bonum individuale*“ findet, vgl. *Merks*, a. a. O., 186 f.

Existenzweise (essentialiter) auf seiten des Gesetzgebers; auf seiten des Gesetzesempfängers ist sie nur Teilhabe (participative) an einem ihr 'von außen' Zukommenden.¹⁴⁰⁴ Der vorrangige Rekurs auf den Gesetzgeber erläutert den konstitutiven Bezug des Gesetzesbegriffs zur „ratio“ als jenen zu ihrem „bestimmende(n)“, nicht aber zu dem durch diesen „bestimmte(n) Vermögen“¹⁴⁰⁵ und distanziert so das Verständnis der „ordinatio rationis“ „als passiv erfahrene Fremdbestimmung“¹⁴⁰⁶.

Zwar steht dieser Charakteristik des Gesetzes als Ergebnis eines „Urteils“ praktischer Vernunft die von Aristoteles übernommene Relevanz der praktischen Philosophie „in singularibus“¹⁴⁰⁷ entgegen¹⁴⁰⁸, welche als Gegenstand einer sittlichen Entscheidung das hinreichend determinierte „imperium“¹⁴⁰⁹ der Vernunft für den „usus“¹⁴¹⁰ des Willens im Einzelfall beansprucht. Denn der Inhalt der lex fordert demgegenüber ihrem Begriffe nach eine Regulierung generell bestimmter Lebenssachverhalte auf unbestimmte Zeit, welche ihre Grundlage in deren teleologischer Ausrichtung auf das Allgemeinheit politischer Vernunft verbürgende „bonum commune“ findet¹⁴¹¹. Dennoch läßt sich der „Akt“ der Gesetzgebung als gleichsam handelnde Stellungnahme des Gesetzgebers selbst verstehen, in welcher, ganz im Sinne der bereits erwähnten Radikalisierung der Verknüpfung von Teleologie und Subjektivität, nunmehr auch das die Handlung mitbestimmende und der „prohairesis“ als ein Vorausgesetztes zugrundeliegende telos auf einen praktischen Ursprung zurückgeführt wird und dafür in eingeschränkter Konkretisierung hinsichtlich der allererst auszuwählenden Mittel¹⁴¹² zur Geltung kommt. Der praktischen „Tat“ des Gesetzgebers liegt solcherart ein normativer Regelungssinn von relativ größerer Allgemeinheit zugrunde als jener, der im individuellen handlungsleitenden Entschluß enthalten ist. Dieser Ansatz einer fundierenden Verknüpfung von Subjektivität und praktischer Zwecksetzung findet freilich nur im eingeschränkten Rahmen gesetzgeberischer Tätigkeit statt, die weiters über die relativ konkrete Regel der lex humana hinaus ihre normative Verankerung in den unverfügbaren Grundlagen von „lex naturalis“ und „lex aeterna“ erfordert.

1404 Merks, a. a. O., 186; vgl. I - II 90, 1 ad 1.

1405 Merks, a. a. O., 186; vgl. I - II 91, 1 ad 3.

1406 Merks, a. a. O., 186.

1407 I - II 96, 1, 2. arg.

1408 Vgl. I - 96, 1 ad 2.

1409 I - II 17, 1; 3; vgl. II - II 47, 8.

1410 I - II 17, 3.

1411 Vgl. I - II 96, 1.

1412 Zum Verhältnis von vernünftiger Zielorientierung und rationaler Mittelwahl für die Fundierung sittlicher Praxis und im strukturellen Aufbau des menschlichen Akts s.o., Teil 2, II 2, 3.

Verstanden als „Urteil“ der „ratio practica“, gilt solcherart die Charakterisierung des Gesetzes als „ordinatio rationis“ innerhalb der sich in der leges-Hierarchie auftuenden partizipatorischen Struktur des Normativen unmittelbar nur für die lex humana. Sie weist diese solcherart als unabdingbares Konstituens jeder „exteriorischen“ Handlungsleitung durch das „Gesetz“ aus. Demgemäß sind auch dessen in der lex aeterna bzw. der lex naturalis enthaltenen normativen bzw. metaphysischen Grundlagen auf die Vermittlung durch den von praktischer Vernunft bestimmten Akt des „Gesetzgebers“ verwiesen. Dieses praktische Deutungsmodell der lex humana macht auch einsichtig, daß deren Funktion nicht in der applikativen Konkretisierung oder gar formellen „Positivierung“ vorgeordneter normativer Prinzipien erschöpft ist. Auch die „Stufe“ der lex humana enthält ein spezifisches normatives Element und leistet einen ihr eigentümlichen Beitrag an Rationalität zur Grundlegung einer gesetzlichen Regel¹⁴¹³.

Solcherart erfährt bei Thomas also auch noch das „exteriorische“ Prinzip menschlichen Handelns - welches freilich immer auch noch auf die Vermittlung gegenüber den dem Handelnden „inneren“, also spezifisch „subjekthaften“, Bestimmungsgründen verwiesen ist - eine gleichsam praktische Einordnung, die über den handlungsleitenden Stellenwert für die Gesetzesunterworfenen hinausgeht und den Akt der Gesetzgebung selbst als grundlegend sittlich-kommunikatives Geschehen, als gesetzgeberischer *Praxis*, verstehen läßt. Ist doch auch umgekehrt im Aufbau der rationalen und teleologischen Struktur des einzelnen menschlichen Akts im Motiv des „imperium“¹⁴¹⁴ bzw. „praecipere“¹⁴¹⁵ der Vernunft gegenüber dem Willen das Bild einer gleichsam „normativen“ Leitung des Handelns durch das Urteil der individuellen ratio präsent¹⁴¹⁶.

Im Erfordernis der „ordinatio rationis“ als zentralem Begriffsmerkmal der lex humana, und vermittels dieser des „Gesetzes“ überhaupt, wird so ein wesentliches Charakteristikum aristotelischer Ethik und ein integratives Strukturelement seiner Polisittlichkeit festgehalten. Nunmehr vertritt das „Gesetz“ als konkret wirksame „regula ... et mensura actuum“¹⁴¹⁷ die Stelle der polis, was deren Funktion zur konkreten Ermöglichung sittlicher Tugend anlangt. Aus dieser Sicht steht nun nicht eigentlich die Bindung eines gleichsam vorauszusetzenden Gesetzesbegriffs an die ratio in Frage, sondern vielmehr das Verständnis des über sich selbst hinausweisenden, kommunikativen Aspekts sittlichen Strebens als „Gesetz“. So kehrt in der Verpflichtung auf das prakti-

1413 Vgl. I - II 96, 4; *Merks*, a. a. O., 314 ff.

1414 I - II 17, 3.

1415 II - II 47, 8.

1416 Vgl. I - II 17.

1417 I - II 90, 1.

sche „Urteil“ des Gesetzgebers wohl die aristotelische Verwiesenheit auf den Ethos anderer Bürger in der polis, in wengleich gewandelter Weise, wieder. Kommt doch auch aus aristotelischer Sicht der sittlichen Praxis über die Orientierung des eigenen Handelns im Einzelfall hinaus immer schon - als politische Praxis - die Bedeutung der kommunikativen Mitteilung sittlicher Prinzipien zu. Schließt doch weiters auch bei Aristoteles die sittlich-teleologische Fundierung der eigenen Praxis deren hinreichend dauerhafte Konsolidiertheit und erprobte Regelmäßigkeit ein. Diese Anforderung beinhaltet nicht bloß die gleichsam „empirische“ Häufigkeit menschlicher Praxis- und Lebensformen, sondern stellt menschliches Handeln unter ein, freilich sich konkret herauszubildendes, „mittleres“ Maß - als ein zentrales Merkmal aristotelischer Teleologie überhaupt - und wirft so einen Aspekt der „Allgemeinheit“ in der Orientierung und Begründung menschlicher Praxis auf.

So kehrt das notwendige Verhältnis der „Ergänzung“ und vorgängigen teleologischen Fundierung der politisch-kommunikativen Praxis anderer Bürger gegenüber der arete und phronesis des einzelnen als eine Beziehung wechselseitiger Begründung in der Gestalt der Verwiesenheit der „inneren“ - d.h. im „habitus“ wirksamen - Prinzipien¹⁴¹⁸ auf die „Äußerlichkeit“ der lex wieder¹⁴¹⁹. Aus thomasischer Sicht erfahren der konkrete Ethos und die gelebte Tugendhaftigkeit des einzelnen, die gleich wie bei Aristoteles in zentraler Weise die Verankerung praktischen Wissens und sittlicher Praxis im Subjekt selbst zur Geltung bringen, im praktischen „Urteil“ des „Gesetzgebers“ ihre notwendige „stimulierende“ Ergänzung und die Erweiterung ihrer rationalen Basis durch die vernunftgeleitete Stellungnahme eines je anderen und dessen von der ratio bestimmten Selbstvollzug. Auf diese Weise erweist sich der Begriff der „lex“ selbst noch dem Konzept eines durch Einübung gewonnenen und auf der aristotelischen „Selbstverursachtheit“¹⁴²⁰ sittlichen Handelns beruhenden praktischen Ethos sowie der wechselseitigen Anerkennung gleicher Subjekte gelungener sittlich-politischer Praxis verhaftet. Obwohl der lex-Begriff primär nicht aristotelischer, sondern als topos wohl eher stoischer und damit mit dem aristotelischen Verständnis praktischer Vernunft deutlich kontrastie-

1418 Deren Erörterung, nämlich der „habitus“ und „virtutes“, findet sich in I - II 49 - 70 (bzw. 89) und ist der Behandlung des „Gesetzes“ vorangestellt.

1419 Die grundlegende Gliederung des sittlichen und ontologischen Fundaments der menschlichen Handlung in „innere“ und „äußere Seinsgründe“ findet ihren deutlichen Niederschlag auch im Aufbau der Pars Prima Secundae. Vgl. hiezu den Kommentar von O. H. Pesch, in: P. Engelhardt, L. Gerken (Schriftleitung), Die Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 13, Das Gesetz, Heidelberg - Graz - Wien - Köln 1977, 531 ff.

1420 Vgl. Merks, a. a. O., 133 f.

render Herkunft¹⁴²¹ ist, läßt sich m.E. daran eine parallele systematische Funktion zur „polis“ und damit weiterhin ein deutlicher ethischer „Aristotelismus“ verorten.

4. Die „leges-Hierarchie“ als Aufdeckung der ontologisch-normativen „Tiefenstruktur“ des Gesetzes

Freilich aber kann sich Thomas nicht mit der im Ethos der polis gegenwärtigen, nicht zuletzt durch „Gewöhnung“ erzielten, Aufgeklärtheit und „Allgemeinheit“ in der Begründung sittlicher Ansprüche begnügen¹⁴²². Zwar handelt es sich dabei um keine bloß „empirische Allgemeinheit“, sondern um ein immanentes Erfordernis der teleologischen Grundlegung des Strebens selbst. Doch bleiben in den auf Einübung rekurrierenden Maßstab der „rechten Mitte“ stets auch Aspekte materialer Vermittlungschancen untrennbar integriert und in das teleologische Maß des Handelns miteinbezogen, die deren Formanspruch relativieren und damit aus thomasischer Sicht die spezifische Teilhabe am „Sein“ limitieren und beeinträchtigen¹⁴²³. In diesem Sinne betont wohl auch Kluxen: „Es wird von hier aus verständlich, warum Thomas nicht von einem ‘Sittengesetz’ spricht; die bloße Normativität der handlungsleitenden Vernunft reicht nicht aus, den Begriff des Gesetzes zu erfüllen, die Einschränkung auf das Gemeinwohl läßt die Besonderheit des Einzelnen und seines Gutes zurücktreten.“¹⁴²⁴ Mit dem „Gemeinwohl“ ist dabei wohl kein in ursprünglicher Weise kategorial und spezifisch benennbares Ziel der politischen Gemeinschaft angesprochen. Vielmehr kommt darin das transzendental verankerte „bonum commune“ zur Geltung, welches gerade aufgrund seiner schlechthinigen „Fülle“ und seines unbedingten Anspruchs über die Vollendung der individuellen Praxis hinaus nur in der politischen Gemeinschaft zu seiner adäquaten Entfaltung gelangen kann. Analog zur ontologischen „Tiefenstruktur“ der Schöpfungsordnung, die gleichfalls eine hierarchisch gestufte Vermittlung und „relationale“ perfectio beansprucht, erschließt sich auch in der praktischen Philosophie die Steigerung des Begründungsverhältnisses über die Verwirklichung der einzelnen Wesensgestalt hinaus erneut - und im Hinblick auf die praktisch-kommunikative Geistseele des Menschen in radikalierter Weise - über das relationale Verhältnis und gesellschaftliche Gefüge der Mitglieder der civitas zu- und untereinander.¹⁴²⁵

1421 Vgl. dazu u., Teil 2, III 12 b.

1422 Vgl. I - II 97, 3 ad 1.

1423 Vgl. I - II 91, 3 ad 2; ad 3.

1424 Kluxen, Ethik, 233.

1425 Zum spezifisch „relationalen“ und nicht „essentialistischen“ oder „substantialistischen“ Gehalt des Ordogedankens, insofern er die Gründung spezifischer Wesen überschreitet und ermöglicht, s.o., Teil 2, I 5 ff.

Ähnlich wie im ordoförmigen Gesamtaufbau der Schöpfung soll auch im Begriff der lex die beanspruchte Universalität und Unbedingtheit des Grundes nach dem neuplatonischen Modell partizipatorischer Vermittlung¹⁴²⁶ und Repräsentanz gegenüber den im gelebten Ethos der „lex humana“ anwesenden kontingenten Sinnstrukturen zur Geltung gebracht werden¹⁴²⁷. Dieses Modell ontologischer Partizipation führt auch im Bereich normativer Handlungsregelung zur Aufstufung des Gesetzesbegriffs zu einer pluralen leges-Hierarchie, welche in der jeweils durch ontologische Teilhabebezüge am höherrangigen Prinzip gegründeten Trias von lex aeterna¹⁴²⁸ - lex naturalis¹⁴²⁹ - lex humana¹⁴³⁰ eine hierarchisch strukturierte Auffaltung des normativen Bindungsanspruchs der praktischen Regel beinhaltet.

Erneut kommt der „gestuften“ Vermittlung des absoluten Grundes auch die Funktion zu, die relative „Eigenständigkeit“ der jeweiligen normativen „Sinnstufe“ im Rahmen eines partizipatorischen Modells ontologischer Begründungszusammenhänge zu wahren. Dabei läßt sich keine der beiden gleichsam „abgeleiteten“ leges, nämlich die lex naturalis von der lex aeterna wie auch die lex humana von der lex naturalis, auf eine bloß deduktive Funktion und ein inhaltlich abhängiges Derivat ihrer vorgeordneten Regel reduzieren¹⁴³¹, sondern muß jeweils selbst in einer linear nicht einholbaren „ontologischen Differenz“ zu jener begriffen werden. Diese systematische Stellung der verschiedenen leges zueinander, worin das höherrangige Prinzip das jeweils ihm nachgeordnete als dessen gleichsam „transzendente“ Ursache nicht nur begründet, sondern auch zu seiner je spezifischen Rationalität freisetzt und ihm so eine normative „Tiefenstruktur“¹⁴³² erschließt, unterstreicht Thomas noch durch seine Parallelisierung der praktischen Begründungsstruktur der lex mit seiner Lehre von „causa prima“ und „causa secunda“¹⁴³³. Aufgrund der solcherart analog zum Verhältnis von „Erst-“ und „Zweitursächlichkeit“ bestehenden transzendentalen Differenz zwischen den leges ist eine deduktive Ableitung praktischer Regeln im Zuge des ontologischen Gefälles der leges-Hierarchie und der dabei stattfindenden zunehmenden Konkretisierung des Regelungsinns ausgeschlossen. Damit muß auch jeder Anspruch einer im Namen der „lex“ auf-

1426 Vgl. I - II 91, 2; 3; ad I. S. hierzu auch die Parallelisierung mit der metaphysischen Lehre von „erstem“ und „zweitem Bewegter“ in I - II 93, 3.

1427 Vgl. I - II 91, 3 ad 1.

1428 S. I - II 93.

1429 S. I - II 94.

1430 S. I - II 95 - 97.

1431 Vgl. I - II 91, 3; I - II 95, 2; I - II 96, 1; 6.

1432 Vgl. dazu grundlegend Merks, a. a. O., 188 ff.

1433 Vgl. I - II 93, 3; vgl. Kluxen, Ethik, 233.

tretenden ursprünglichen material-heteronomen Pflichtenbindung konkreter Normativität, sei es durch göttliche „Satzung“ oder unmittelbare Rückbindung an Prinzipien der übrigen geschaffenen „Natur“, zurückgewiesen werden. Der Begriff des Gesetzes stellt sich vielmehr als ein grundlegend „analoger Begriff“¹⁴³⁴ dar, welcher in der „Entfaltung ein und derselben Wirklichkeit auf verschiedenen Stufen ihrer Realisation“¹⁴³⁵ zur Geltung kommt.

5. Zur „*lex naturalis*“: Die Rückführung konkreter Normativität auf die „Natur des Menschen“

Im Rahmen der in der *leges*-Hierarchie zutagetretenden differenzierten „normativen Tiefenstruktur“ des Gesetzes artikuliert sich in der „*lex naturalis*“ der spezifische Anspruch praktischer Vernunft, konkret vorfindliche Ethosstrukturen an die „Natur des Menschen“ fundierend rückzubinden und im Hinblick darauf kritisch zu überschreiten¹⁴³⁶. Getragen „von dem Gedanken“, so *Kluxen*, „daß in dem, dessen Tun durch das Gesetz geregelt ist, dies selbst als Hinneigung zu dem entsprechenden Tun anwesend ist“¹⁴³⁷, vermittelt sich die Partizipation an der letztbegründenden „*lex aeterna*“ nicht über bestimmte materiale Gebote, nicht über eine Vielfalt partikularer - auch natürlicher - Neigungen, sondern jeweils über den einen, einigenden Zweck, der die „Natur“ eines Wesens selbst ausmacht. In besonderer Weise vermag die durch ihre Rationalität und vermittelte Intelligibilität als „Geistseele“ ausgezeichnete Vernunftnatur des Menschen gegenüber den übrigen, vernunftlosen Wesen an der *lex aeterna* zu partizipieren¹⁴³⁸. Nur in bezug auf jene vermag das Gründungsverhältnis der Teilhabe eine praktische Gestalt zu gewinnen¹⁴³⁹ und als auf die Natur des Menschen gerichtete „*lex naturalis*“ gefaßt oder vielmehr fundierend in den Gesetzesbegriff als solchen eingegliedert zu werden¹⁴⁴⁰. Da-

1434 *Kühn*, a. a. O., 140.

1435 *Merks*, a. a. O., 112. Zur „Analogizität des *lex*-Begriffs“ vgl. *Merks*, a. a. O., 110 ff; vgl. dazu auch *Korff*, Norm und Sittlichkeit, 42 ff. Zum nicht unmittelbar normativen Charakter der *lex aeterna* s. auch *Merks*, a. a. O., 188 ff.; *Wieland*, Gesetz, 514; sowie zur „spekulative(n) Position des Ewigen Gesetzes“ s. nachdrücklich auch *Kluxen*, Ethik, 233 ff. (insbes. 234). Dieser betont, daß „der Begriff des Gesetzes seiner Herkunft und der Weise seiner Bestimmung nach politisch-praktischer Art“ sei. „Die Position des Ewigen Gesetzes“ sei „deshalb keine primäre und unmittelbare; sie muß aufgefaßt werden als das Ergebnis einer Reflexion auf die Gründung dessen, was sich in der praktischen Erfahrung zeigt, und so kann sie denn auch nicht den Charakter eines praktisch-handlungsleitenden Erkennens haben.“

1436 Vgl. I - II 91, 3; ad 2; ad 3.

1437 *Kluxen*, Ethik, 234.

1438 Vgl. I - II 91, 3 ad 1.

1439 Vgl. I - II 93, 5.

1440 Vgl. *Kluxen*, Ethik, 234 ff.; *Merks*, a. a. O., 232 ff. So sei nach *Merks* die *lex naturalis* „im *lex*-

bei stellt sich als die „spezifische“ Wesensnatur des Menschen nur dessen diskursiv wirkende, praktische „ratio“ heraus¹⁴⁴¹, welche damit die grundlegende Finalisierung seines Handelns, wie bereits dargestellt¹⁴⁴², gegenüber allen in spezifischer Weise konsolidierten Zweckbindungen menschlicher Strebungen im Ethos selbst auf das transzendente „bonum universale“ bzw. „in communi“ verweist. Fern aller naturalistischen Festschreibung menschlicher Praxis geht aus dieser Sicht der *lex naturalis* vielmehr eine gesteigerte Dynamisierung praktischer Regelhaftigkeit gegenüber beharrenden, immer auch zur Verfestigung kontingenter Gewohnheiten tendierenden Ethosstrukturen aus¹⁴⁴³. Diese ist demgemäß geeignet, den allen normativ verbindlichen Satzungen zugrundeliegenden Charakter einer praktischen Entscheidung, eben einer im Urteil der *ratio* erzielten „*ordinatio*“ menschlicher Handlungsgüter, zutagezufördern¹⁴⁴⁴. Gegenüber der solcherart geleisteten gleichsam „transzendentalen“ Vertiefung ihrer praktischen Begründung weist die konkrete rechtliche Norm ein abnehmendes Maß der Konsolidiertheit partikulärer Regelungsziele in Strukturen konkreter Gesetzlichkeit auf¹⁴⁴⁵. Diese ontologisch formulierte Rückbindung konkreter Normativität an die menschliche *ratio* artikuliert sich freilich selbst weiterhin im Modell der „*lex*“, d.h. als „äußerer“ Seinsgrund menschlichen Handelns, wobei deren „Exteriorität“ den kritischen Transzendenzcharakter des gründenden Prinzips gegenüber dem bloßen Rückverweis menschlichen Handelns auf eingelebte Lebensformen hervorhebt.

Nach dem Modell von „*praecepta*“ gedacht, beschränkt sich die *lex naturalis* freilich - gleichsam „inhaltlich“ - auf die schlechthin allgemeinsten „Grundsätze“ sittlichen Wissens, die, vergleichbar den „*prima principia*“ der spekulativen Vernunft, letztbegründende Dignität für den Bereich praktischer Vernunft beanspruchen.

So kommt die Frage nach dem fundamentalen Charakter des Naturgesetzes und dessen Verpflichtung und Gerichtetheit auf die menschliche Vernunftnatur¹⁴⁴⁶ auch in der Auseinandersetzung um die Einheit oder in sich plurale Gebotsstruktur des Naturgesetz-

Traktat der Beginn der Explikation jenes allgemeinen Rahmens der *lex aeterna* im speziellen Bereich menschlicher Wirklichkeit, der rationalen Kreatur“. Sie sei „ein Begriff von *ausschließlich* anthropologischer und z.B. nicht kosmologischer Relevanz“, schließlich „ein Begriff der theologischen Anthropologie“ (233).

1441 Vgl. I - II 94, 1: „... *lex naturalis* est aliquid per rationem constitutum.“ Vgl. insbes. *Kluxen*, Ethik, 234 ff.; ebenso bes. eindringlich und überzeugend *Merks*, a. a. O., 238 ff.

1442 S.o., Teil 2, II 4, 5.

1443 Vgl. etwa. I - II 97, 3 ad 1.

1444 Vgl. auch I - II 97, 3.

1445 Diese Tendenz vollzieht sich wohl analog zur Entflechtung spezifischer Strebensinhalte in der Tugendlehre bzw. in der Auffassung von der „intentionalen“ Struktur des vernünftigen Willens. S. dazu o., Teil 2, II 3 ff.

1446 Vgl. I - II 94, 2 ad 2.

zes zum Vorschein¹⁴⁴⁷. In diesem Zusammenhang verweist Thomas auf die analoge systematische Stellung der *lex naturalis* zu den „ersten Beweisprinzipien“ (den „Grundsätze(n) der strengen Beweise“) bezüglich der „auf die Schau gerichteten Vernunft“¹⁴⁴⁸. Dabei mag der in der Erörterung der unabdingbaren ontologischen Verwiesenheit des menschlichen Akts auf das grundlegende „*praecept(um) legis naturae*“¹⁴⁴⁹ vorangestellte Hinweis auf die auf der Grundlage der „*prima principia*“ allgemein erkennbare „gewisse Ordnung (*quidam ordo*)“¹⁴⁵⁰ den Anschein einer deduktiven Bindung praktischer Vernunft an die ontologische Grundstruktur aller Seienden, ja nach Maßgabe deren zweckhaft strukturierter Zu- und Unterordnung im hierarchischen Gefüge des metaphysischen Schöpfungsordo, nahelegen. Sind doch die durch ihre spezifische Prinzipienstruktur gefügten übrigen geschaffenen Seienden nicht nur über ihre spezifische Form partizipatorisch im Sein verankert und so im *ordo* der Gesamtschöpfung ontologisch begründet. Sie wirken darüberhinaus auch als jeweils erstrebte „Objekte“ menschlichen Handelns und praktischen Wissens in spezifischer Weise „formgebend“ auf den Akt des Menschen ein, wodurch dieser allererst seine *konkrete* teleologische Ausrichtung erhält¹⁴⁵¹.

Fernab jedes „essentialistischen“ Kurzschlusses praktischer Vernunft unternimmt Thomas an dieser Stelle jedoch den Rückgang auf das „*primum principium indemonstrabile*“¹⁴⁵², nämlich den Grundsatz „vom Widerspruch“ von Seiendem und Nicht-Seiendem. Dieser Hinweis wird dem Anliegen vorangestellt, ein in analoger Weise gründendes und universal gültiges Prinzip im Bereich praktischer Philosophie zu ermitteln. Dem ontologischen Grundsatz vom Widerspruch wird in der Folge das sittliche Prinzip der Ausrichtung des menschlichen Akts auf das „*bonum commune*“ gegenübergestellt. Dabei bedient sich Thomas freilich einer im eigentlichen Sinn aktmetaphysischen und insofern im Rahmen einer „Ontologie“ des Sittlichen verbleibenden Argumentation¹⁴⁵³. Auch weist die Ausrichtung auf das allgemeine „Gute“ aufgrund seiner Transzendenta-

1447 Vgl. I - II 94, 2, 1. Abs.

1448 Ebda.

1449 I - II 94, 2, 2. Abs.

1450 Ebda.

1451 Vgl. I - II 18, 2; ad 2; ad 3.

1452 I - II 94, 2, 1. Abs.

1453 Zur Kritik am Ungenügen einer „rationalen Akttheorie“ für die systematische Vermittlung von Aspekten freiheitlicher Personalität im menschlichen Selbstvollzug s. Holz, a. a. O., 29 ff. Als problematisch erweist sich hierfür nicht zuletzt die durch den beanspruchten Transzendenzcharakter des universalen Grundes veranlaßte neuplatonische Umdeutung des aristotelischen energiea-Verständnisses zu einem deutlicher partizipatorisch konzipierten Prinzip, welches dessen „praktischen“, in der Vermittlung seiner leitenden Prinzipien auf sich selbst verwiesenen Charakter deutlich schmälert.

lität einen über die „funktionale“ Zuordnung zum Streben hinausweisenden Bezug zur gemeinsamen transzendentalen ontologischen „Tiefenstruktur“ aller Wirklichkeit im Zeichen der Konvertibilität der „Transzendentalien“ von ens und bonum auf¹⁴⁵⁴. Doch beansprucht Thomas kein Verhältnis deduktiver Abhängigkeit zwischen den angeführten Erstprinzipien, sondern verdeutlicht vielmehr deren parallelen Geltungsanspruch. Die Auffaltung der fundamentalen praktischen Zweckgebung in der Gestalt ihrer Anwendung auf das kontradiktorische Begriffspaar von „Gutem“ und „Bösem“ durch die gebotsförmige Formulierung, „tue das Gute, meide das Böse“, betont die systematische Gleichrangigkeit und Analogizität des sittlichen „principium primum“ gegenüber und im Anschluß an den ontologischen - nicht bloß „logisch“ gefaßten - „Satz vom Widerspruch“.

Indem der Rekurs auf die Ontologie sich dagegen jedes Verweises auf spezifische Sinnstrukturen enthält und sich im reduktiven Rückgang auf jenes Prinzip beschränkt, welches aufgrund seiner „ontologischen Transzendentalität“ im menschlichen Akt selbst nicht bloß allen „Weisen“ einsichtig ist, sondern dadurch schlechterdings Evidenz beanspruchen kann¹⁴⁵⁵, wird weiters jegliches Unternehmen einer deduktiv-inhaltlichen Bindung und Vorausstrukturiertheit menschlicher Praxis durch das Naturgesetz hintangehalten¹⁴⁵⁶. Ja gerade vom Stellenwert des ontologischen Grundsatzes her erhellt sich der transzendente Charakter des ethischen Fundaments, und wird dessen eigenständige Dignität und Begründungsfunktion unterstrichen.

Im Lichte der transzendentalen Begründungsfunktion des natürlichen Gesetzes muß auch die mißverständliche Interpretation des von Thomas reduktiv ermittelten und in der Formel, „bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum“¹⁴⁵⁷, wiedergegebenen „unum primum praeceptum“¹⁴⁵⁸ als gleichsam zu äußerster Abstraktheit gesteigerte Form eines materialen Naturgebotes zurückgewiesen werden. Demnach wäre dieses durch die Naturgemäßheit und Korrespondenz seines Inhaltes zur ontologischen Ordnung aller Seienden ausgewiesen, in den sich folglich je nach konkreter Konvention und geschichtlich geprägter Evidenz beliebige Inhalte als „natürlich“ und geboten einzeichnen ließen.

1454 S. dazu o., Teil 2, II 6. Freilich muß die grundsätzliche Unterschiedenheit und differenzierte Bezogenheit von *ontologischer* bonitas gegenüber dem Begriff des „bonum commune“ als begründender *Funktion des Strebensbegriffs* im Gesamtaufbau thomasischer Philosophie gewahrt bleiben.

1455 Vgl. I - II 94, 2, 1. Abs.

1456 S. dazu bes. nachdrücklich I - II 94, 2 ad 1 - ad 3.

1457 I - II 94, 2, 2. Abs.

1458 I - II 94, 2 ad 1.

Mit der Verpflichtung auf das „Gute“ ist vielmehr ein direkter systematischer Zusammenhang zur menschlichen *ratio practica* eröffnet, die in ihrer grundlegenden teleologischen Gerichtetheit der wesensgemäßen Finalisierung jeglicher menschlichen Praxis auf das „*bonum universale*“ bzw. „*in communi*“ Geltung verschafft. Das „*bonum*“ beinhaltet auch im Kontext des Begriffs der *lex* einen systematischen Rückbezug auf seinen Aufweis in der immanenten Struktur vernünftigen Strebens. Ja dessen Reflexion muß das transzendente Gute - als den eigentlichen „Gegenstand“ aller *ratio practica* - immer schon „zirkelhaft“¹⁴⁵⁹ voraussetzen. Insbesondere stellt dieses auch als „Inhalt“ der *lex naturalis* und damit als zentrales Begriffselement der *lex* in ihrem „äußeren“ Prinzipiencharakter gegenüber menschlichem Handeln keinerlei Hinweis auf eine material-deduktive Konstitution oberster praktischer Regeln dar. Gerade in der Bedeutung des Begriffs des „*bonum*“ als teleologisches Prinzip im Rahmen des am Modell gerichteten Strebens orientierten Verständnisses des *actus humanus* ist ein maßgebliches kritisches Potential gegenüber der unmittelbaren Identifizierung des Naturgesetzes mit einem Katalog materialer Gebote gelegen. Das thomatische „Naturgesetz“ trägt damit nicht zuletzt zur Klärung des Charakters ungeschichtlicher Rückprojektion und der systematischen Haltlosigkeit eines solchen gemeinhin als „teleologisch“ wie „naturrechtlich“ vorgestellten Modells moralischer Handlungsorientierung im Kontext thomatischer Tugendethik bei. Wohl allererst in der Abwehr ihrer Bedrohung durch neuzeitliche Autonomieforderungen, ja als vorweggenommene Reaktion auf diese ausgebildet, artikuliert sich in einem solchen Modell materialer und ursprünglicher Pflichtenbindung menschlichen Handelns gleichwohl bereits ein „deontologisches“ Verständnis sittlicher Legitimation.

6. *Die lex naturalis als „habitus naturalis“*

Darüberhinaus legt die Analogie zu den - letztlich in einem einzigen „transzendentalen“ Grundsatz reduktiv zusammengefaßten - „*prima principia indemonstrabilia*“¹⁴⁶⁰ hinsichtlich der ontologischen Struktur der *ratio*-Konstituiertheit der *lex naturalis* und der für sie charakteristischen Weise des Wissens das von der aristotelischen „*hexis*“¹⁴⁶¹ bzw.

1459 Vgl. Merks, a. a. O., 278. Demnach stütze sich nach Thomas die begründende Funktion des *bonum universale* bzw. des darauf unmittelbar bezogenen Naturgesetzes auf „die Inklusion des *bonum* in all dem, was der praktischen Vernunft als ihr Gegenstand erscheint, d.h. der Dinge im weitesten Wortsinn unter ihrem Aspekt des Erstrebenswerten: kraft dieser Inklusion fordern sie der beurteilenden *ratio* Zustimmung oder (beim Gegenteil) Ablehnung ab“.

1460 I - II 94, 2.

1461 Vgl. Met. V 18, 1022 b 4 ff.; insbesondere aber 10 ff. S. die Verweise des Thomas in I - II 49, 1; 2.

„arete“¹⁴⁶² herkömftige Modell des „habitus“¹⁴⁶³ nahe. Im Verständnis von spekulativem „intellectus principiorum“ bzw. als Entsprechung dazu von praktischer „synderesis“¹⁴⁶⁴ als „habitus naturalis“¹⁴⁶⁵ wird aristotelische Begrifflichkeit, konkret die auch für alles menschliche Wissen tragende Tugendlehre, in zentraler Weise herangezogen, welche darüberhinaus - im weiteren Begriff der „hexis“ - selbst noch die Strukturanalogie zur dauerhaften Gerichtetheit aller teleologischen Naturbewegung präsent hält¹⁴⁶⁶. Darin weist sich Thomas auch noch in seiner Erkenntnis universaler Prinzipien als weitgehend dem Gang aristotelischer Erkenntnislehre verpflichtet aus¹⁴⁶⁷. Aufgrund des mit dieser rezipierten unabdingbaren Rekurses auf konkrete Erfahrung bzw. sinnhafte Wahrnehmung muß auch Thomas die aus der platonischen Konzeption der „mimesis“ herrührende Vorstellung gleichsam „inhaltlicher“ principia „naturaliter indita“¹⁴⁶⁸ zurückweisen, welche die Erkenntnis gegenständlicher Formen auf die „Erinnerung“ von in der Seele immer schon eingeborenen, dazu korrespondierenden eidetischen Prinzipien zu gründen suchen¹⁴⁶⁹.

Als habitus „naturalis“ freilich thematisiert er im Medium aristotelischer Begrifflichkeit¹⁴⁷⁰ die Rückbindung der Erkenntnis über die Natur ihrer Gegenstände hinaus an die „Natur“ allen Erkennens selbst¹⁴⁷¹. Im Kontrast zu der von Aristoteles beanspruch-

1462 Vgl. E.N. II 4, 1105 b 19 ff. Aus aristotelischer Sicht besteht eine noch unmittelbarere systematische Verschränkung zwischen den Begriffen „Haltung“ (hexis) und „Tugend“ (arete). S. dazu auch die thomasische Wiedergabe der „arete“ mit „habitus“ in seinem Hinweis auf diese Stelle in I - II 49, 2.

1463 Zum Begriff des „habitus“ vgl. insbes. I - II 49 - 54 sowie zur darauf aufbauenden Erörterung des „Wesens“ der Tugend I - II 55; zur grundlegenden Einteilung in „verständhafte“ und „sittliche Tugenden“ s. I - II 57; I - II 58.

1464 Vgl. I 79, 12; Sent. II, 24, 2, 3; Ver. 16, 1; Ver. 15, 1.

1465 Zur begrifflichen Bandbreite sowie zum zentralen Stellenwert „naturhafter Gehaben“ vgl. I - II 51, 1.

1466 Vgl. Phys. II 2, 194 a 28 ff.; vgl. Höffe, Praktische Philosophie, 35 ff; vgl. o., Teil I, II 2.

1467 Zur „aristotelischen Position des Thomas in der Erkenntnistheorie“, „nach der die ‚Inhalte‘ von den Sinnen her ‚hereinkommen‘“, vgl. Merks, a. a. O., 265 ff.; vgl. auch Kühn, a. a. O., 150.

1468 I - II 91, 3 ad 2.

1469 Vgl. I 79, 2; In De anima III 9, n. 722 f.; I - II 51, 1; Sent. III, 34, 1, 2. S. dazu samt ausführlichen Stellenangaben Merks, a. a. O., 257 ff.

1470 Zu begrifflichen Anleihen bei der aristotelischen Tugendlehre in der - Aristoteles fremden - thomasischen Thematik von „synderesis“ bzw. „lex naturalis“ vgl. H. V. Jaffa, Thomism and Aristotelianism. A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics, Chicago 1952 (reprinted by Greenwood Press, Westport, Connecticut 1979), 171 ff.

1471 Zur Perspektive einer gleichsam „konsequentere(n) Durchführung der Erkenntnistheorie des Aristoteles“ vgl. Kühn, a. a. O., 150; zur habituellen und gleichsam begleitenden Erkenntnis universalen Prinzipien als „Werk der Vernunft“ (262) vgl. ausführlich samt Stellenangaben Merks, a. a. O., 257 ff.

ten Vergewisserung bzw. Konsolidierung einer je spezifischen Teleologie findet das Modell habituellen Wissens nunmehr seine Anwendung und damit seine Erweiterung und reduktive Vertiefung auf die, so *Merks*, „ersten immer schon das Denken bestimmenden Prinzipien“, „und zwar unverlierbar, bei allen Menschen“¹⁴⁷². Es findet sich daher gegenüber seinem aristotelischen Vorbild bereits aufgebrochen und in maßgeblich erweiterter Form vor¹⁴⁷³. Betont der Begriff des „habitus“ den Ursprung solch fundamentalen Wissens in menschlicher Vernunfttätigkeit¹⁴⁷⁴, so enthält dessen Kennzeichnung als „naturalis“¹⁴⁷⁵ die Anforderung, jedes konkrete Werk der Vernunft über die Erkenntnis bzw. Hervorbringung einer spezifischen teleologischen Form hinaus letztendlich auf jene Prinzipien hin reduktiv zu überschreiten, die *jede* spekulative oder praktische Erkenntnis allererst ermöglichen und so dieser immer schon fundierend zugrundeliegen¹⁴⁷⁶. Dabei schließt der auf Aristoteles zurückgehende Begriff des „habitus“ jedoch weiterhin nachdrücklich eine Zugänglichkeit dieser „ersten Prinzipien“ außerhalb des erfahrungsgebundenen diskursiven Vollzugs menschlicher Vernunfttätigkeit¹⁴⁷⁷ und somit gleichfalls jede abstrakt heteronom-deduktiv verstandene Verpflichtungskraft der genannten Grundsätze aus.

Inwiefern kommt auch in der *lex naturalis*, jenem normativen Begründungselement des Gesetzes überhaupt, welches dessen konstitutiven Bezug zur menschlichen *ratio* thematisiert, ein seiner Struktur nach „habituelles“ Wissen zur Geltung, welches solcherart der Gründung spekulativer Erkenntnis im „habitus principiorum“, der „Habe der allgemeinen Prinzipien“¹⁴⁷⁸ der spekulativen Vernunft, gleicht und damit eine große systematische Nähe zur praktischen „Haltung“ der menschlichen *synderesis* aufweist?

Der Diskussion um die *habitus*-Natur des natürlichen Gesetzes wendet sich Thomas im einleitenden Artikel der der *lex naturalis* gewidmeten *quaestio* 94 zu. In Abgrenzung gegenüber dem „Gehaben“ der *synderesis* erfolgt bezüglich der näheren systematischen

1472 *Merks*, a. a. O., 265; zur „Unzerstörbarkeit“ der „habituell“ gewußten „prima principia“ vgl. I - II 53, 1. Zum „apriorischen“ Charakter dieses ursprünglichen habituellen Wissens vgl. auch *Schröer*, a. a. O., 46 ff.

1473 Vgl. I - II 52, 1; ad 2; I - II 53, 1.

1474 Vgl. I - II 51, 2; 3. Insbesondere betont Thomas in I - II 51, 1 die Verwiesenheit der als „habitus naturalis“ begriffenen „prima principia“ auf die reduktive Gewinnung aus konkreter sinnhafter Erfahrung. Dieser Charakter allererst im konkreten Vollzug gewußter „Naturhaftigkeit“ steigert sich noch im Bereich des - praktischen - „Strebevermögens“; vgl. auch *Merks*, a. a. O., 257 ff., insbes. 262.

1475 Vgl. *Merks*, a. a. O., 265 ff.

1476 S. *Merks*, a. a. O., 269 f. Danach kennzeichne die „Benennung der Prinzipienkenntnis als ‘habitus naturalis’ die Ursächlichkeit der Vernunft wie die Nichtbeliebigkeit ihrer Ursächlichkeit“.

1477 Vgl. I - II 51, 2.

1478 *Merks*, a. a. O., 265.

Zuordnung - „proprie et essentialiter“¹⁴⁷⁹ - des natürlichen Gesetzes zu den Vernunftgründen menschlichen Handelns eine Distanznahme zu einer unmittelbaren Heranziehung des von Aristoteles herkunftigen Begriffs des „habitus“¹⁴⁸⁰. Freilich erweist sich die Perspektive, aus der die Differenzierung zwischen *lex naturalis* und ihrem Verständnis als *habitus* erfolgt, als aufschlußreich. Nicht das natürliche Gesetz, sondern das Gehaben muß im Vergleich der beiden Prinzipien menschlicher Tätigkeiten¹⁴⁸¹ hinsichtlich einer unmittelbaren Rückführung auf die *ratio* zurücktreten. Nicht das menschliche Gehaben, sondern die *lex naturalis* wird als das gleichsam aktuellere „Werk der Vernunft“ begriffen. Dabei setzt sich wohl zunehmend die Sichtweise des *habitus* als einer Verfestigung verfügbarer Handlungsmodelle und Handlungsmuster durch¹⁴⁸², die den Aspekt der für seine Ausbildung aus aristotelischer Sicht charakteristischen Einübung durch stets aktuelle Vernunfttätigkeit hinter sich läßt und gegenüber den ursprünglicher *ratio*-gewirkten „Akten“ des Menschen einen gleichsam werkzeuglichen Charakter gewinnt¹⁴⁸³. Unter dem Gesichtspunkt seiner Konstituiertheit durch die menschliche praktische Vernunft verhalte sich der *habitus* zum natürlichen Gesetz, wie die Grammatik zum „Satz (*propositio*)“ als einem „Werk der Vernunft“, wie die „Sprachkunde“ zur „wohlgestalte(n) Rede“¹⁴⁸⁴. Wenngleich also unmittelbarer dem Wirken der *ratio* als ihr „opus“ zugehörig als das Gehaben selbst, vermag die *lex naturalis* dennoch insofern als *habitus* angesprochen zu werden, als sie, so Thomas, „aufgrund eines Gehabens festgehalten wird“ („*id quod habitu tenetur*“).¹⁴⁸⁵ Da nicht dem eigentlichen Anwendungsbe- reich der im konkreten Akt tätigen *phronesis* zugehörig, welche praktische Vernunft stets auch unter der Perspektive ihrer situations- und mittelgerechten „in-die-Tat-

1479 I - II 94, 1.

1480 Zur Differenz *habitus* - *arete* im Rahmen der jeweiligen Handlungstheorie und zur Rolle der *phronesis* s. freilich o., Teil 2, II 2, 3.

1481 Vgl. I - II 94, 1.

1482 Zur Unterscheidung zwischen - partikulär verbleibendem - Gehaben und wesensmäßiger „Vollkommenheit“ - wohl vor dem Hintergrund einer deutlicheren Differenzierung zwischen wesenhaftem Sein und spezifischer Tätigkeit - vgl. I - II 52, 1; ad 2. Vgl. auch I - II 49, 2, wonach der Begriff des „habitus“ - in einer Akzentverschiebung gegenüber dem aristotelischen Vorbild - von seiner Hinordnung zum „Guten“ bzw. zur „Natur“ eines Seienden ablösbar wird, auch eine Gerichtetheit zum „Schlechten“ mitumfaßt und so sein begriffliches Schwergewicht in seinen strukturellen Merkmalen dauerhafter „Ausrichtung“ erhält.

1483 Vgl. I - II 94, 1. Zum Verhältnis zwischen „einzelnem Akt“ und „habitus virtutis“ s. auch I - II 51, 3. Thomas folgt dabei zwar dem auf regelmäßiger Einübung beruhenden aristotelischen Tugendbegriff, wirft jedoch die Frage - in radikalierter Weise - aus der Perspektive unter sich „pluraler“ ausfallender Urteile der *ratio* auf, die im Einzelfall jedoch eine hinreichend „determinierte“ Ermittlung des Handlungszieles erlauben.

1484 I - II 94, 1.

1485 I - II 94, 1, 2. Abs.

Setzung“ zum Gegenstand hat, kann das in der *lex naturalis* verankerte Wissen um all-gemeinste sittliche Grundsätze freilich nur insofern als durch die menschliche *ratio practica* gewirkt gelten und gleichzeitig als Teilhabe an der „*lex aeterna*“ immer auch über sie hinausweisen, als diese deren je konkreter Tätigkeit in transzendentaler Weise immer schon fundierend zugrundeliegen und in jedem konkreten Tätigwerden der Vernunft „habituell“ zugegen sind. Das natürliche Gesetz wird solcherart in jedem einzelnen von der *ratio* erfaßten *bonum conveniens*, in jedem konkreten selbstüberschreitenden Vollzug menschlicher praktischer Vernunft als ein dem konkreten Wissen immer schon inhärentes „Werk der Vernunft“¹⁴⁸⁶ gleichsam habituell mitgewußt¹⁴⁸⁷.

Wie sind solcherart freilich die - von Thomas als „*habitus naturalis*“ gekennzeichnete - menschliche *synderesis* und das durch die „*lex naturalis*“ benannte in einem weiteren Sinn „habituelle“ Wissen um fundamentale praktische „*praecepta*“ überhaupt noch begrifflich unterscheidbar? Wie läßt sich weiters vor dem Hintergrund einer differenzierten Zuordnung der „*lex naturalis*“ zum Verständnis eines menschlichen „Gehabens“ deren Verhältnis zueinander bestimmen?

Die Tendenz zur „Doppelung“ der Thematik sittlicher „*prima principia*“ folgt wohl dem systematischen Aufbau der *Summa theologica* und spiegelt demgemäß ebenso wie dieser die für die thomatische Hinwendung zur „Formalisierung“¹⁴⁸⁸ des Telosbegriffs charakteristische Duplizität einander ergänzender praktisch-ontologischer Zweckgebungen in der teleologischen Begründung des sittlichen Akts¹⁴⁸⁹ wieder. Sie folgt damit der vom finalen Aufbau des menschlichen Akts und dessen gesteigerter Dynamisierung geforderten Gliederung seiner die „Zwecke“ betreffenden rationalen Grundlagen in „innere“ und „äußere Seinsgründe“ des Handelns.

Thomas kennzeichnet die strukturelle und ontologische Unterscheidung zwischen *lex naturalis* und *synderesis* nach dem Verhältnis des „Inhalts“ - fundamentalster Grundsätze - zu dem diesen korrespondierenden ursprünglichen „Gehaben“ bzw. der Struktur des Wissens, durch welches jene „festgehalten“¹⁴⁹⁰ werden¹⁴⁹¹. Sie ist solcherart der Zuord-

1486 I - II 94, 1.

1487 Vgl. *Merks*, a. a. O., 264 ff. Die „Natürlichkeit“ des habituellen Wissens umfaßt demnach folgende für die „Prinzipienerkenntnis“ relevanten „Momente“: „ihre *Nicht-Vorgegebenheit* im strengen Sinn“, „ihre *Konstitution durch die Vernunft* selbst; andererseits eine gleichwohl *immer schon* gegebene *Prägung der Vernunft* durch sie, wie sie sich von ihrer *Funktion im Denkprozeß* her fordert, wie auch die *Universalität*, in der sich diese *Prägung* an menschlicher Vernunft überhaupt findet“.

1488 Vgl. o., Teil 2, II 5.

1489 Zur Unterscheidung zwischen „strebensfunktionalem“ „*finis ultimus*“ und dem dazu hinsichtlich der ontologischen Fundierung der „Güter“ korrespondierenden - gleichfalls transzendentalen - „*bonum commune*“ s.o., Teil 2, II 5, 6.

1490 I - II 94, 1 ad 3.

nung der „prima principia“ der theoretischen Vernunft zum „habitus“ bzw. „intellectus principiorum“ vergleichbar¹⁴⁹².

Die Explikation der ursprünglichen ratio-Gebundenheit sittlichen Handelns in der wechselseitigen Bezogenheit von synderesis und lex naturalis folgt weiters der von Aristoteles übernommenen hermeneutisch-kommunikativen Methode praktischen Wissens. In dieser erfährt der Charakter intentionaler „Entäußerung“ bzw. „Exteriorität“ gegenüber der sinnengebundenen theoretischen Erkenntnis eine Steigerung durch die Verwiesenheit auf die praktisch „stimulierende“ Funktion des sittlichen Urteils anderer. Damit aber interpretiert sich der „äußere“ Prinzipiencharakter der lex selbst immer schon kritisch als Bezogenheit auf die rationale Stellungnahme und das Ergebnis tätiger „Praxis“ des Gesetzgebers, welche ihrerseits auf Grundlagen in habitueller Weise verfügbaren Wissens aufruht.

Im Kontext des lex-Traktats erörtert, dient die Gegenüberstellung von synderesis und lex naturalis wohl nicht nur der Verhältnisbestimmung oder begrifflichen Abgrenzung, sondern unterstützt auch die kritische Klärung des „natürlichen Gesetzes“ vom per se bzw. auf der Grundlage rezipierter aristotelischer Ethik zugänglicherem Begriff des „Gehabens“ her. Nicht zuletzt bildet der Ausgang von der Parallelität des Naturgesetzes zu den theoretischen „prima principia“ in ihrer Pluralität - hierin wird auf einer gleichsam „inhaltlichen“ Stufe der Erörterung die eigentliche Komponente habituellen Verfügens überhaupt ausgeklammert - den entscheidenden Anlaß für die im darauffolgenden Artikel behandelte Frage nach der Einheit oder materialen Gegliedertheit des Naturgesetzes.

Dabei muß die vergleichende begriffliche Klärung eine Distanznahme in zwei Richtungen hin enthalten: Zum einen soll im Modell des habitus - in Verpflichtung gegenüber dem aristotelischen Konzept praktischer Vernünftigkeit und in kritischer Auseinandersetzung mit dem zur Entweltlichung neigenden, platonisch beeinflussten, patristischen Verständnis einer gleichsam angeborenen „synderesis“¹⁴⁹³ - die erfahrungsgebundenheit, ja die notwendige selbsttätige Vermitteltheit im praktischen Vollzug konkreten Tuns auch solch fundamentaler Prinzipien festgehalten werden¹⁴⁹⁴. Zum anderen muß

1491 Vgl. I - II 94, 1 ad 2; ad 3.

1492 Zur „Einholung des Naturgesetzbegriffs in die ... aristotelische Anthropologie und Metaphysik“ sowie zur spezifischen „Seinsweise des natürlichen Gesetzes“, welche Thomas von der synderesis unterscheidet, s. *Pesch*, Gesetz, 573 f.

1493 Dieses wird in der Antithese („sed contra“) zu den einleitenden Thesen von I - II 94, 1 wiedergegeben.

1494 Vgl. I - II 94, 1 ad id vero quod in contrarium objicitur. Im Gegensatz zur augustinischen Lehre („sed contra“) schließen demnach mangelnde Reife, wie etwa jene des Kindes, oder aber „irgendein Hindernis“ des Tätigseins, wie z.B. der Schlaf, vom „Gebrauch“ dieses „nach Art eines Gehabens innewohnen(den)“ natürlichen Gesetzes aus.

jedoch das Modell eines bloß gewohnheitsförmig angeeigneten partikulären Verhaltensmodells verlassen werden.

Ihrem „Inhalt“ nach unterscheiden sich die „prima praecepta“ vom eigentlichen Stellenwert eines als „habitus“ ausgebildeten Verhaltens bzw. Wissens folglich vor allem durch ihre transzendente „Allgemeinheit“, in der sie *jedem* vernünftigen Handeln unabdingbar zugrundeliegen. Sie sind solcherart von der für die Konzeption der aristotelischen Tugend- bzw. Habituslehre kennzeichnenden Ausbildung durch Erfahrung konsolidierter kontingenter und spezifischer Handlungs- und Rollenmuster abzuheben. Wird doch der Begriff des „habitus“ für Thomas im Kontext seiner Reflexion auf die Ordnung der politischen Gemeinschaft schließlich auch als Ausgangspunkt für seine Status-Lehre¹⁴⁹⁵ und damit als systematische Grundlage und zur anthropologisch-akttheoretischen Verankerung gesellschaftlicher Ungleichheiten herangezogen. Diese entsprechen auch dem Verständnis des „ordo“ als Steigerung und Überbietung in der Vermittlung der Fülle des Seins über die Teilhabe der einzelnen spezifischen Wesen hinaus durch deren relationales Sein zueinander, welches dem absoluten, menschlicher Verfügung entzogenen Transzendenzcharakter des ontologischen Grundes gemäß einen hierarchisch gestuften Charakter verlangt¹⁴⁹⁶. Im Horizont praktisch-politischer Fragestellungen findet diese typischerweise ihren Niederschlag in einer hierarchisch-ständischen Gliederung der Gesellschaft. Doch werden auch soziale Ungleichheiten und ständische Privilegien bei Thomas im Gegensatz zur patristischen Tradition nicht vorrangig im Lichte ursprünglich ungleicher gesellschaftlicher Rollen gedeutet, sondern durch ihre an Aristoteles orientierte Verankerung im Begriff der Tugend auf allgemeingültige anthropologische Grundlagen zurückgeführt und in die Verantwortlichkeit menschlich-praktischen Selbstvollzugs eingeholt¹⁴⁹⁷.

Indem jedoch sowohl im Verständnis der synderesis als auch in dem der *lex naturalis* als normativem Begründungselement des Gesetzes der „eigentliche“ Begriff¹⁴⁹⁸ des „habitus“, welcher bei Thomas ja noch eine Verdichtung seines faktischen und strukturellen Gehalts erfährt¹⁴⁹⁹, als „*habitus naturalis*“ reduktiv auf das Wissen gleichsam transzendentaler Grundsätze hin überschritten wird, konvergieren beide fundamentalen „Prinzipien“ in der Hinordnung alles sittlichen Tuns auf die universale ratio-Natur des Menschen selbst. Sie können daher auch als zwei aufeinander bezogene, vom Ge-

1495 Vgl. II - II 183; II - II 184.

1496 Zur hierarchischen Gliederung des Schöpfungsordo s.o., Teil 2, I 5 ff.

1497 Vgl. dazu auch die thomatische Legitimation der Fürsteherrschaft auf der Grundlage aristotelischer Tugendethik, s.u., Teil 2, III 18, 20 f.

1498 Vgl. I - II 94, 1.

1499 Vgl. I - II 49, 2.

samtaufbau thomasischer Handlungstheorie her perspektivisch gegliederte Elemente ein und desselben „begleitenden“ Wissens um die schlechthinnigen Grundlagen sittlichen Tuns begriffen werden¹⁵⁰⁰.

Deutlicher freilich noch als im Begriff der *synderesis*, in der ja die Auseinandersetzung mit augustinischer Tradition mit der Verhaftetheit aristotelischen Ethos in kontingent-habituellen Verhaltensmustern aufeinandertrifft, vermag Thomas die universalbegründende „Überschreitung“ konkreten praktischen Tuns freilich im Horizont der leges-hierarchie zu thematisieren. Akzentuierter noch als in der Erörterung des menschlichen Akts und seiner immanenten, strebensfunktionalen Grundlagen findet in diesem Rahmen eine - wenngleich in sich differenzierte - Rückbindung praktischer Teleologie an umfassende ontologische Teilhabebezüge und die darin zum Ausdruck kommende Verankerung im Gesamtaufbau des Schöpfungsordo statt. Gegenüber dem deutlicher strebensfunktionalen Begriff des „Gehabens“ kommt das universale „*bonum commune*“ in seiner spezifisch *ontologischen* Zielhaftigkeit - unbeschadet freilich seines transzendentalen Stellenwerts für jegliches menschlich-rationale Handeln - vorzüglich in der *lex naturalis* zur Sprache¹⁵⁰¹. Gegenüber dem ethosförmigen habitus und dem hinsichtlich seiner Zwecke über sich hinausweisenden Aufbau des einzelnen menschlichen Akts weist das Gesetz - freilich verstanden als spezifische „politische“ Praxis des Gesetzgebers - ein gesteigertes Maß an kritischen Rationalitätsanforderungen auf. Diese Aufgabe der Überschreitung sich bloß im Horizont gewohnheitsförmiger Sitte reflektierender Handlungsorientierung wird im normativen Aufbau des Gesetzes, wie bereits erörtert, ja vorrangig durch die „Stufe“ der *lex naturalis* zur Sprache gebracht. Wiewohl der Stellenwert des Gesetzes im Merkmal der „*ordinatio rationis*“ an einem grundlegend praktischen Deutungsmodell auf der Basis allgemeingültiger Vernunftanforderungen sittlichen Handelns festhält, kommt gerade der in spezifischer Weise „urteilenden“ Tätigkeit des Gesetzgebers auch eine gesonderte paradigmatische Funktion zu. Dieser obliegt es, die Ratiogebundenheit des einzelnen Akts, insbesondere hinsichtlich der Vergewisserung seiner vernünftigen Zwecke, in exemplarischer Weise zu überbieten und solcherart gleichsam von „außen“ zu ergänzen.

Viel unmittelbarer noch als die Tugend und von unabdingbarer begründender Bedeutung für jegliche Tätigkeit menschlicher ratio verpflichtet die universelle Normativität der *lex naturalis* die Gesetzgebung auf die fundamentale Gleichheit aller Menschen

1500 Im Aufbau des einzelnen menschlichen Akts entspricht diesem der Begriff der „*conscientia*“, welcher im Gegensatz zur habituellen *synderesis* als „*cum alio scientia*“ auch die dem konkret stellungnehmenden Charakter des „*actus humanus*“ entsprechende Dimension situationsgebundener Anwendung erfaßt. Vgl. I 79, 13.

1501 Vgl. I - II 94, 2, 2. Abs.; I - II 90, 2.

in ihrer „natura rationalis“. Ja die ratio selbst stellt sich folglich in diesem weiteren Sinne von „Gehaben“, wie er im zweiten Absatz der thomasischen Abhandlung¹⁵⁰² zum Ausdruck kommt, als „habitus“ jener „primären praktischen Prinzipien“ der lex naturalis dar, der - da solcherart in der Natur des Menschen selbst verankert - jedem Menschen in gleicher Weise eignet.

7. *Der „ordo inclinationum“: Die Auffächerung des Naturbegriffs durch die Integration historischen Materials und vorfindlicher Traditionen*

Außer Zweifel bedeutet die lex naturalis ihrem zentralen Gehalt nach die Inpflichtnahme aller konkreten Normativität und Ethossittlichkeit durch die Natur des Menschen selbst. Doch hinsichtlich der näheren Bestimmung der naturgemäßen Ausrichtung und Hinneigung des menschlichen Wesens tut sich im Kontext des lex-Traktats freilich eine grundlegende Spannung zwischen der zentralen Bindung des Gesetzesbegriffs an die menschliche „ratio practica“ in deren allgemeiner Hinordnung auf das bonum commune einerseits und der Erörterung einer Vielfalt hierarchisierter naturhafter Ziele menschlichen Strebens andererseits auf. Sind die ersten beiden Abschnitte des Artikels 2 der quaestio 94 noch ganz auf die reduktive Gewinnung *eines* fundamentalen Grundsatzes gerichtet, der sich in der Formel „bonum faciendum, malum vitandum“ niederschlägt, so wird im letzten Teil geradezu im massiven systematischen Gegensatz zum „primum praeceptum“ eine Vielfalt unterschiedlicher Auffächerungen des Naturbegriffs im Rahmen einer gestuften Gliederung der wechselseitigen Zu- und Unterordnung in die Erörterung und konkrete Entfaltung der spezifischen Wesensnatur des Menschen eingebunden¹⁵⁰³.

Insbesondere nimmt Thomas an zentraler Stelle seiner Abhandlung der zweiten „inclinatio“, Iustinian zitierend, auf die von Ulpian herkünftige Bestimmung des ius naturale¹⁵⁰⁴ bezug, welche in gleichermaßen umfassender wie naturalistischer Weise auf alles rekurriert, „quae natura omnia animalia docuit“¹⁵⁰⁵. Nicht zuletzt findet sich in der Entfaltung dieser Formel der Kernbestand der sogenannten „inclinationes naturales“,

1502 Vgl. I - II 94, 1, 2. Abs.

1503 Vgl. auch *Korff*, Norm und Sittlichkeit, 51 ff.; *Kühn*, a. a. O., 153 f; zur unterschiedlichen Gewichtung des Verhältnisses von universaler ratio-Natur und kontingenten naturalen Strebungen in der Abfolge beider Teile dieser zentralen thomasischen Abhandlung zum „Inhalt“ der lex naturalis sowie zur Diskussion um deren Verhältnisbestimmung und den Austrag der solcherart angelegten Spannung s. *Merks*, a. a. O., 273 ff.

1504 Zur Übersicht über die begriffliche Deutung des „ius naturale“ im römischen Recht vgl. *R. Vogensperger*, Der Begriff des „Ius naturale“ im Römischen Recht, Basel 1952, 61 ff.

1505 I - II 94, 2, 3. Abs; vgl. auch II - II 57, 3 bzgl. der Abgrenzung von „ius gentium“ und „ius naturale“; s. dazu D. 1, 1, 3.

zumindest soweit diese im lex-Traktat und damit als Thema der praktischen Philosophie abgehandelt werden¹⁵⁰⁶. Zwar kommt in der darin angestrebten Allgemeinheit anzuerkennender Wirklichkeitsstrukturen - wohl über Cicero vermittelt - auch ein Derivat stoischer Weltfrömmigkeit bzw. Vernunftgesetzlichkeit zum Ausdruck, welche auf der Grundlage des allgemeinen und unmittelbaren Wirkens des universalen logos der umfassenden Affirmation aller kontingenten Determinanten menschlicher Freiheit eine sittliche Deutung verleiht. Diese bereits von der Stoa inspirierte Tendenz, den Begriff des Rechts auf empirisch allgemeine Strukturelemente menschlicher Haltungen und Strebungen zurückzuführen¹⁵⁰⁷, läßt sich auch anhand des weiteren, dem bürgerlichen „ius civile“ gegenüber unterschiedenen Glieds der ulpianischen Dreiteilung des Rechts aufweisen, dem „ius gentium“.

Die affirmative Haltung des Thomas zur ulpianischen Naturrechtsformel im Rahmen seiner Erörterung der *inclinationes naturales* gewinnt an Gewicht und erstaunt umso mehr, als bereits seine unmittelbaren Vorgänger in der scholastischen Naturrechtsdiskussion, insbesondere Albert der Große, längst zu einer kritischen Distanz zu einem unvermittelt naturalen, auf allgemeine Trieb- und Bedürfnisstrukturen aller Lebewesen aufbauenden Verständnis des *ius naturale* gefunden haben¹⁵⁰⁸. Ja es wird die Wahl des Thomas noch dadurch unterstrichen, daß er sich aus der ulpianischen Trias von *ius gentium*, *ius naturale* und *ius civile* eindeutig die *naturale*, vorhumane Komponente allgemein vorfindlicher Triebneigungen zu eigen macht und nicht etwa das deutlicher einen normativen Stellenwert einnehmende *ius gentium*¹⁵⁰⁹, welches wohl auch ein größeres Naheverhältnis zur Tradition des stoischen Weltethos aufweist¹⁵¹⁰. Diese auffallend bestätigende Rezeption durch Thomas findet sich indes in deutlicher Spannung und gleichsam als systematischer Fremdkörper im Verhältnis zu der von der spezifisch menschlichen *ratio*-Natur dominierten Gesamtkonzeption des Naturgesetzes¹⁵¹¹ und zu der für die

1506 Eine kursorische Bezugnahme darauf findet sich weiters im Rahmen des Gerechtigkeitstraktats in II - II 57, 3.

1507 Vgl. *Voggenesperger*, a. a. O., 72 ff.

1508 Vgl. *M. B. Crowe*, *St. Thomas and Ulpian's Natural Law*, in: *St. Thomas Aquinas 1274 - 1974. Commemorative Studies*, Toronto 1974, I, 271 f. Vgl. auch die durchaus zustimmende Aufnahme der Ulpian-Formel im Sentenzenkommentar (etwa in Sent VI, 26, 1, 1 ad 1; 40, 1; 3 ad 3). Im Gesamtkontext des systematischen Aufbaus thomasischer Ethik und Metaphysik reicht diese freilich nicht wesentlich über den Stellenwert äußerst vereinzelter Anleihen hinaus.

1509 Vgl. *Lottin*, a. a. O., 8 f.

1510 Zur ablehnenden Haltung der Stoa gegenüber einem auch die übrigen Lebewesen mitbeanspruchenden und daher auf ursprüngliche *vitalis* Triebregungen zurückgreifenden Naturgesetz von normativer Verbindlichkeit vgl. *M. Pohlenz*, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1948, Bd. 1, 135 ff.

1511 Zum frappierenden Gegensatz zwischen der durch die Hervorhebung der menschlichen *ratio* bestimmten Gesamtkonzeption des Thomas und seiner gleichermaßen akzentuiert positiven Stel-

normative Maßgeblichkeit der lex in zentraler Weise eingeforderten Vernunftkonstituiertheit vor. Hinsichtlich der praktischen Verbindlichkeit der hiebei vorgestellten pluralen Naturneigungen vermag daher die aus dem Gesamtkontext der praktischen Philosophie des Thomas weit überwiegend hervorgehende kritische Position zur vorzugsweise von der Schule der „Legisten“ angeeigneten ulpianischen Naturrechtsformel Zweifel zu wecken¹⁵¹². Ist doch die damit angesprochene Konzeption des „ius naturale“ trotz der darin nachwirkenden stoischen Einflüsse gegenüber ihrer „dekretistischen“, auf Gratian zurückgehenden, Gegenposition durch die akzentuierte Konzentration auf vorhumane, empirisch allgemeine, naturale Triebstrukturen gekennzeichnet, die die begriffliche Bestimmung des Wesens des Menschen einseitig an seiner Gemeinsamkeit mit anderen natürlichen Lebewesen orientieren. Insbesondere wird im Gegensatz zur thomasischen Thematik der „inclinaciones naturales“ im Rahmen der auf Ulpian zurückgehenden Naturrechtstradition von der Ein- und Unterordnung dieser naturhaften Antriebsstrukturen in praktische Handlungs- und Motivationszusammenhänge abgesehen¹⁵¹³.

Für die Ausbildung dieses spannungsvollen Gegensatzes ist wohl die vom mittelalterlichen Unterrichtsbetrieb geprägte und insbesondere für die Scholastik charakteristische Tendenz zu berücksichtigen, überliefertes Reflexionsgut und überkommene Begrifflichkeit nicht einfachhin frontal zurückzuweisen, sondern allererst auf dem Wege der vorläufigen Aneignung - wohl zum Zwecke des Aufweises legitimationsstiftender Traditionskonformität - immer auch schon kritisch umzuformen und zu überwinden. Dabei ist weiters für die thomasische Bestimmung des Rechtsbegriffs - wie auch für die mittelalterliche Naturrechtsdiskussion insgesamt - der Stil kennzeichnend, unterschiedliche Konzepte und Traditionen synthetisierend und harmonisierend zu integrieren¹⁵¹⁴. In

lungnahme zur natural gefärbten römischrechtlichen Naturrechtsauffassung, welche exemplarisch in der von Justinian überlieferten und dem Ulpian zugeschriebenen Formel in D. 1, 1 ergriffen wird, vgl. die erhellende Darstellung und Einordnung in die zeitgenössische Diskussion bei *Crowe*, a. a. O., 261 ff. (insbes. 272 ff.)

1512 Zur Naturrechtsdiskussion der Legisten und Dekretisten sowie zur Rezeption stoischer und römischrechtlicher Konzeptionen des ius naturale vgl. *J.-M. Aubert*, *Le droit romain dans l'oeuvre de Saint Thomas*, Paris 1955; *Grabmann*, a. a. O., 65 ff. *Lottin*, a. a. O., 8 ff.; *R. Weigand*, *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irenaeus bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus*, München 1967. Zu ihrer Bedeutung für die thomasische Ethik sowie zu weiteren Literaturhinweisen s. auch insbes. *Merks*, a. a. O., 221 ff.; *O. Schilling*, *Die Staats- und Soziallehre des heiligen Thomas von Aquin*, München 1930², 5 ff.; *Wittmann*, a. a. O., 328 ff.

1513 S. dazu ausführlicher u., III 8.

1514 Vgl. dazu sowie zur Einordnung des Thomas in die mittelalterliche Naturrechtsdiskussion und Rezeptionsgeschichte *Grabmann*, a. a. O., 65 ff. (insbes. 77); vgl. auch *Kühn*, a. a. O., 148; *Schilling*, a. a. O., 44; zu Vorbehalten gegenüber der Annahme einer bloßen Harmonisierung des im weiteren heterogen verbleibenden Begriffsgebrauchs gleichrangiger Elemente des thomasischen Naturrechtskonzepts, welches vielmehr „sehr viel entschiedener aus einem einheitlichen Grundansatz durchgestaltet“ sei, s. hingegen *Merks*, a. a. O., 227 ff. Dieser distanziert sich hierin auch nachdrücklich von der in der Literatur häufig betonten zentralen Relevanz des römischrechtlichen Na-

der thomasischen Bestimmung des Rechtsbegriffs treffen dabei insbesondere die deutlicher „juristisch“ ausgerichtete römischrechtlich-legistische Richtung und die „theologisch“ akzentuierte kanonistisch-gratianische Tradition der Dekretisten sowie nicht zuletzt die Rezeption der praktischen Philosophie des Aristoteles aufeinander. Für deren systematisierende Einordnung und begriffliche Gliederung wird dabei typischerweise ein Schema hierarchischer Stufung zu Hilfe genommen¹⁵¹⁵.

Der hinsichtlich ihrer Einordnung im vorfindlichen geschichtlichen Bestand auf Ulpian rückführbaren „*inclinatio ad aliqua magis specialia secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus*“¹⁵¹⁶ wird in diesem Sinn bereits das „Bestreben“ jedes „selbständigen Wesen(s)“ („*in qua communicat cum omnibus substantiis*“)¹⁵¹⁷ vorangestellt, sich im Sein zu erhalten. Auch diese erstgenannte „*inclinatio*“ ist gewiß nicht als unmittelbar sittliche Forderung zu verstehen, sondern muß im Lichte ihrer systematischen Herkunft wohl eher als Implikat und immanente begriffliche Komponente des von Aristoteles geprägten Substanzbegriffs verstanden werden, welche auch in der Stoa, freilich in gewandelter und nunmehr allererst auch ethisch akzentuierter Form, weiterwirkt¹⁵¹⁸. Ist doch bei Aristoteles die konkrete kontingente „Bewegung“ eines Wesens zu seiner spezifischen Vernunftgestalt die exklusive Weise, in der sein *telos* konstituierend wirksam ist und begriffen werden kann. In der Folge bildet der Anspruch der Erhaltung bzw. der stabilen Ausformung der einmal erreichten Zielgestalt ein integratives Kriterium und Erfordernis jedes vernünftigen und teleologisch wohlfundierten Begriffs eines Seienden selbst. Vor dem Hintergrund der für Thomas charakteristischen Dissoziation der Fundierung des Wesensbegriffs gegenüber dessen konkreter spezifischer „Praxis“ bzw. „*energeia*“, in der ja bei Aristoteles Begriff und kontingente Erscheinungsform eines Seienden nur je gegenseitig vermittelt zur Geltung kamen, muß nun auch der bloßen „*naturalen*“ Erhaltung eines Lebewesens - da nicht mehr gleichsam differenzlos mit der Teleologie des Seienden selbst verknüpft - eine eigene „*Neigung*“ als naturale Variante des Strebensbegriffs zugeordnet werden.

Schließlich steigert sich die Aufzählung der „*natürlichen Neigungen*“, die insgesamt einem Schema hierarchischer Ordnung von Strebenszielen folgt, und zwar nach Maßga-

turrechtsverständnisses, zumindest insoferne diese auf eine tragende systematische Funktion des ulpianischen Ansatzes für die *lex naturalis* bezogen wird.

1515 Vgl. Crowe, a. a. O., 266 ff.

1516 I - II 94, 2, 3. Abs., 1. Teil.

1517 Ebda.

1518 Die Stoa reflektiert das naturhaft fundierte Selbsterhaltungsgebot im Rahmen ihrer „*oikeiosis*“-Lehre. Zu deren Einwirkung auf den thomasischen Bestand der „*inclinaciones naturales*“ sowie zu ihrer systematischen Unterscheidung gegenüber diesen s. ausführlicher u., III 9.

be ihrer zunehmenden Nähe zum Spezifikum menschlicher Wesensverwirklichung, zu einer abschließenden Aufstufung in der „*inclinatio ad bonum secundum naturam rationis*“¹⁵¹⁹ - um von daher auch eine zusammenfassende Einholung aller für sich partikulär verbleibenden Strebungen zu erfahren.

Damit spannt sich der argumentative Bogen des Artikels 2 der *quaestio* 94 von der ursprünglichen und umfassenden Finalisierung des Handelns durch das transzendente *bonum universale* über die Einholung konkret vorfindlicher natürlicher wie ethischer Strebungen schließlich - und damit auch dem Gang konkreter praktischer Reflexion und dem „handlungsmetaphysischen“ Aufbau des menschlichen Akts bei Thomas folgend - zu der den Menschen als Menschen auszeichnenden „Neigung zum Guten gemäß der *Natur der Vernunft*“, in welcher transzendente Fundierung und konkret wirksame vitale Strebungen immer schon gegenseitig vermittelt erscheinen. Nicht zuletzt werden in den abschließenden und zusammenfassenden Stellungnahmen des Thomas zu den am Eingang des Artikels zur Diskussion gestellten Thesen schließlich in ausdrücklicher Weise „sämtliche Neigungen gleich welcher Teile der menschlichen Natur“¹⁵²⁰ dem regulierenden Anspruch der *ratio* unterworfen und folglich, so Thomas, alle „auf *ein* erstes Gebot zurückgeführt“¹⁵²¹. Die Unterordnung unter dieses „Erstprinzip“, nämlich die „Ordnungskraft“¹⁵²² der einen menschlichen *ratio*, stellt auch den genuinen Ort der naturhaften *inclinationes naturales* dar. Ihr wird nunmehr alles unterworfen, „was die Menschen betrifft“¹⁵²³.

Zurecht betont wohl *Merks* die Ungleichrangigkeit der angeführten *inclinationes* untereinander, insbesondere der „*inclinatio ad bonum rationis*“ gegenüber den ihr vorangestellten Naturneigungen. Deren Aufzählung sei nicht als taxativ, sondern vielmehr als beispielhaft in der Einarbeitung von überkommenem Traditionsgut und vorhandenem Material ethischer Diskussion zu verstehen. So handelt es sich bei der Neigung „gemäß der Vernunft“ wohl auch um keine partikuläre „*inclinatio*“ unter anderen, die einer bloß graduellen ontologischen Steigerung innerhalb der Hierarchie menschlicher Neigungen folgt. Sie beansprucht vielmehr deren prinzipielle Zu- und Unterordnung gegenüber der „*ordnenden*“ und damit allererst praktische Maßgeblichkeit verleihenden und verbindliche Teleologie erzeugenden Stellungnahme der *ratio*¹⁵²⁴. Im Sinne eines durch triebhaft-

1519 I - II 94, 2, 3. Abs., 3. Teil.

1520 I - II 94, 2 ad 2.

1521 Ebda.

1522 I - II 94, 2 ad 3.

1523 Ebda.

1524 Vgl. *Merks*, a. a. O., 273 ff.

naturale Strebungen strukturierten „ord(o) inclinationum naturalium“¹⁵²⁵ kann der Begriff der Naturneigung freilich nur in analoger Weise auf die ratio-Bestimmtheit menschlichen Handelns zur Anwendung gebracht werden, dies um ihn sogleich auch zu überschreiten und zu überbieten und auf diesem Wege in seiner unmittelbaren Normativität in Frage zu ziehen und auf die eigentliche Natur des Menschen selbst, seine nur durch ein transzendentes bonum hinreichend finalisierte ratio, zurückzuführen. An der Spitze des in einer analogen Abfolge gereihten, scheinbar in einer linear fortschreitenden Aufstufung hierarchisch gegliederten Aufbaus des „ordo inclinationum“ figuriert die menschliche ratio zunächst nach dem Modell eines einzelnen bonum. Doch stellt allein sie jene „ordnende“ Funktion dar, welche geeignet ist, alle bloß partikulär gültigen - seien es auch naturhafte - Ziele, eben alles, „quae ad homines spectant“¹⁵²⁶, nun erst zu einer praktisch maßgeblichen Handlungsleitung zu integrieren¹⁵²⁷. Solcherart bleibt die für menschliches Tun bestimmende und sittlich verpflichtende teleologische Orientierung letztlich doch nicht bei den vorfindlichen und in einer gewissen Eigenständigkeit und immanenten Sinnhaftigkeit begriffenen naturalen Gütern stehen. Diesen kommt m.E. ein ähnlicher Stellenwert für die finale Ausrichtung des actus humanus zu wie den übrigen auch als in sich zweckhaft ergriffenen „obiecta“ menschlicher Praxis. Erscheinen doch diese allesamt nicht mehr unmittelbar in je spezifischen Formationen des Strebens selbst vermittelt, sondern fordern vielmehr dessen Selbstüberschreitung und Entäußerung an seine gegenständliche Bestimmung heraus. Solcherart erfolgt die konkrete zielhafte Orientierung der menschlichen Handlung auch gegenüber ihren vielfältigen naturalen Antrieben stets durch die ratio selbst. In ihrer Ausrichtung auf das der Natur des Menschen allein wesensmäßig zugehörige „bonum universale“ vermag sie zwar nicht, wie bereits erörtert, die praktischen Zwecke des Menschen zu *setzen*¹⁵²⁸. Ihr ist jedoch allererst jene „rationale Vermittlung“¹⁵²⁹ „äußerer“ Ziele aufgegeben, die, so *Merks*, „nicht einfach ihre Erfassung, sondern ihre Ordnung besagt“¹⁵³⁰. Solcherart wird die eigentliche je richtige und sittlich relevante „Rangordnung“ naturaler Neigungen erst im Sinne einer „Selbstleitung“ durch die Beurteilung der ratio practica erzeugt. Dies schließt ein, daß jene nicht als unmittelbar normativ verbindlich, sondern, so *Merks*, „auch bei all den auf ihnen aufruhenden praecepta“ als „abzuwägende Werte

1525 I - II 94, 2; vgl. *Merks*, a. a. O., 281.

1526 I - II 94, 2 ad 3.

1527 Vgl. *Korff*, Norm und Sittlichkeit, 50 ff.

1528 S. dazu o., Teil 2, II 2.

1529 *Merks*, a. a. O., 305.

1530 Ebd.

und damit (als) mögliche Konkurrenzgrößen¹⁵³¹ zu begreifen sind. An diesen habe sich die praktische Vernunft als „recta ratio“ insofern zu bewähren, als allein sie die einzelnen Güter in einem relationalen Gefüge der Vor- und Nachordnung zu verbinden und ihnen so praktisches Gewicht zu verleihen vermag.

Weiters findet im Rahmen dieser „inclinatio ad bonum secundum naturam rationis“ nicht nur die praktische, sondern auch die theoretische Vernunft in der näheren Auffächerung der dritten Naturneigung ihren genuinen Ort. Sowohl die inclinatio „ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo“¹⁵³² und jene „ad hoc quod in societate vivat“¹⁵³³ sind wohl als Ausdrucksformen dieses „einzigsten natürlichen Gesetzes“¹⁵³⁴ zu verstehen. Sie werden solcherart nicht bloß beispielhaft angeführt, sondern repräsentieren das Gesamt menschlich-rationaler Erkenntnis, indem sie als jeweilige „perfectio“ spekulativer bzw. praktischer Vernunft diese in umfassender Weise unter sich begreifen und als deren jeweils vollendete Zweckerfüllung fundieren. Den umfassenden Charakter dieser dritten „Neigung“ unterstreicht Thomas im abschließenden Satz seiner Erörterung des „ordo inclinationum“ durch den Aufweis und die ansatzweise Auffächerung ihres kontingenten Bezugfelds. Der Ausgang von der jeweiligen perfectio zur Entfaltung des gesamten Raums praktischen und theoretischen Wissens weist damit erneut einen deutlich Aristoteles verpflichteten Gang teleologischer Argumentation auf, welcher am ontologischen Vorrang der vollendeten Vernunftgestalt zweckhaften Strebens gegenüber allen Stadien einer bloß potentiellen Zielerreichung, also der aktuell hervorgebrachten „Form“ gegenüber ihrer „Materie“, orientiert ist¹⁵³⁵.

8. Zum Stellenwert der „inclinationes naturales“

Die bereits erörterte Abkehr von der Reflexion sittlicher Praxis in spezifisch formierten Strebensvollzügen und die damit verbundene Dynamisierung der Praxis durch ihre Finalisierung auf ein „formales“ Ziel hin überläßt die vernünftige Orientierung des menschlichen Handelns, die Vermittlung von praktischem Zweck und Mittelrationalität, zunehmend der je konkret heraustretenden aktuellen Stellungnahme im einzelnen „Akt“. Sie verlagert weiters nicht nur das konkrete zielhafte „Gute“ als Prinzip und Strukturelement sittlichen Strebens in die im Schöpfungsordo verankerten äußeren Güter. Sie setzt auch darüberhinaus als „Gegenüber“ zum transzendental-allgemeinen telos

1531 Merks, a. a. O., 295.

1532 I - II 94, 2, 3. Abs., 3. Teil.

1533 Ebda.

1534 I - II 94, 2 ad 1.

1535 Vgl. Met. IX 8, 1049 b 10 f., 16 f.

das gleichsam pure, unmittelbar naturale Streben, als „tragenden Untergrund“¹⁵³⁶ und hinsichtlich seines Antriebscharakters „ständige Quelle“¹⁵³⁷ sittlichen Handelns frei. Die Verwirklichung naturhafter Zwecke im Rahmen vitaler Trieb- und Bedürfnisstrukturen wird solcherart deutlicher als im aristotelischen Konzept vernünftigen Strebens als gleichsam naturales „hypokeimenon“ in den Selbstvollzug des Menschen integriert. Gleichzeitig wird dieses naturhafte Substrat allen Strebens in diesem Rahmen aber auch akzentuierter ontologisch verselbständigt, nämlich als jeder praktischen Reflexion als tatsächliche, mitunter per se widerständige, Herausforderung voraus- und zugrundeliegend, zur Geltung gebracht. Es bildet solcherart das kontingente Gegenüber und in seiner Erörterung stets noch ausstehende korrespondierende „materielle“ Strukturelement des Strebens im Verhältnis zum Ziel des je neu einzulösenden bonum apprehensum bzw. conveniens in der kontingenten Realisierung des bonum commune. Dieses verweist ja in der Überbietung kontingent formierter Handlungsmuster seinerseits auf seine je „transitive“ Entsprechung und Verwirklichung in der „äußeren“ Gegenstandswelt. Nunmehr gewährt die solcherart verstandene „Natur“ des Menschen, nämlich der „appetitus naturalis“, seine natürlichen Triebstrukturen, in der Dauerhaftigkeit und Regelmäßigkeit der Gerichtetheit der „Naturbewegung“ jene Beständigkeit und Konsolidiertheit des Substrats aller Vernunfttätigkeit, welche bei Aristoteles noch als integratives Begriffselement jedes teleologisch gegründeten Strebens, also auch der konkret ausgebildeten Lebens- und Tätigkeitsformen spezifisch praktischer Vernunftigkeit, beansprucht wird. Ja sie kann darüberhinaus auch auf jene gesteigerte Beständigkeit ihrer teleologischen Formation verweisen, die bei Aristoteles - in deutlicherer Abgrenzung zur sittlichen Praxis des Menschen - die spezifische „Praxis“ der Naturdinge auszeichnet. Thomas erweist sich auch in dieser Hinsicht noch maßgeblich aristotelischer Begrifflichkeit verpflichtet. Greift er doch für die Thematik der „inclinaciones naturales“ augenscheinlich jenen Naturbegriff auf, der bei Aristoteles freilich dem Bereich außer- bzw. vorhumaner Zweckverwirklichung gewidmet bleibt. Parallel zur formalisierenden Umdeutung der je spezifisch ausgeformten und dem sittlichen Streben stets immanenten Güter praktischer Vernunft zum transzendentalen bonum commune vollzieht sich nunmehr auch eine Annäherung zwischen der Naturbewegung, also der eigentümlichen Zielverwirklichung, die allen natürlichen Lebewesen gemeinsam ist, und der spezifisch *voluntativen* Komponente menschlich-sittlichen Handelns. Solcherart erscheint der „Wille als Natur“¹⁵³⁸ bereits aufgrund seiner bloß naturalen Finalisierung und Bestimm-

1536 Merks, a. a. O., 293.

1537 Ebda.

1538 Vgl. dazu bereits o., Teil 2, II 4.

heit als positive und begrifflich unterscheidbare Komponente im Aufbau der vernünftig handelnden Stellungnahme des Menschen. Dies gilt umso mehr, als der naturhafte Wille eben nicht bloß „faktisch“ konzipiert, sondern durch Naturteleologie finalisiert gedacht wird. Freilich läßt sich auch in dem bei Thomas deutlicher an sein materielles Substrat rückgebundenen Begriff des Willens dessen naturhafte Ausrichtung nicht abstrakt aus dem in komplexer Weise Vernunft und natürlichen Strebensvollzug verschränkenden Aufbau des intentionalen Akts isolieren, sondern bildet als tragende, nicht zuletzt Positivität stiftende Naturgrundlage des Willens ein integratives Element vernünftigen Strebens. Dabei werden in der Tat teleologisch fundierte und in relativer Selbständigkeit begriffene naturale Bestimmungen des menschlichen Akts in die Realisierung der spezifischen Humanität des Menschen miteinbezogen. Doch entfalten die dem naturhaften Streben in natürlicher Weise korrelierenden Güter keinerlei unmittelbar normative Wirkung für die Orientierung menschlichen Handelns. Vielmehr werden sie gerade im Rahmen ihrer Inanspruchnahme als gleichsam materielle Grundlage der menschlichen ratio in den Gegenstandsbereich menschlicher Praxis - in der Vielfalt ihrer naturalen Sinndimensionen - miteinbezogen und so hinsichtlich ihrer Maßgeblichkeit für sittliches Handeln allererst grundlegend dem Urteil praktischer Vernunft unterworfen¹⁵³⁹. Dieses wird durch die vorfindliche Naturteleologie der im Streben wirksamen naturalen Antriebe keineswegs der Aufgabe einer aktuell stellungnehmenden „apprehensio“ des jeweils diskursiv zu ermittelnden konkreten „bonum conveniens“ enthoben¹⁵⁴⁰. Vielmehr stellen die „inclinaciones naturales“ wohl auch nur einen Sonderfall der in der konkreten Bestimmung des menschlichen Akts stets wirksamen Konfrontation von subjektiv-intentionaler Finalisierung des Handelns durch den finis ultimus bzw. das bonum commune einerseits mit der „natürlichen“ Teleologie oder doch immanent-eigenständigen Sinnhaftigkeit seines gegenständlichen Substrats andererseits dar. Solcherart erweisen sich die „bona“ natürlicher Strebungen des Menschen in einer ähnlichen Weise wie die in der übrigen Schöpfung wirksamen Zwecke der Natur in einer gleichsam objekthaften „Äußerlichkeit“ gegenüber dem eigentlichen Wesen des Menschen. Dieses bleibt als solches fernab aller ursprünglichen naturalen Zweckbindungen¹⁵⁴¹ ausschließlich durch

1539 Zum Stellenwert der inclinaciones naturales als „tragende(m) Untergrund“ im Verhältnis zur rationeleiteten „Selbstordnung des Menschen“ s. grundlegend *Merks*, a. a. O., 284 ff. (293).

1540 Vgl. *Korff*, Norm und Sittlichkeit, 50 f. In bezug auf die naturale Antriebskomponente menschlichen Strebens gälte die lex naturalis nicht wie durch den „Tatbestand der normativen Kraft (der Vernunft)“ des Menschen unmittelbar als Gesetz *gegeben*, sondern „in ihren naturhaften Maßgeblichkeiten kraft eben dieser Vernunft (als) je zu erkennen *aufgegeben*“.

1541 Zum „entwurfsoffene(n)“, menschliche Vernunft „in ihrer Verantwortlichkeit überhaupt freisetzende(n)“ Charakter der inclinaciones naturales s. *Korff*, Norm und Sittlichkeit, 51. Im Gegensatz zum Verständnis „spätscholastischer Thomasrenaissance“ enthalte dieses „naturale Regelsystem“ jedoch kein „statisch ausdefinierte(s) Strukturprogramm, demgegenüber sich die normative Ver-

die allein die Pluralität vorfindlicher Strebungen integrierende und menschliches Handeln in praktischer Hinsicht ordnende Funktion der ratio bestimmt¹⁵⁴². Da diese freilich trotz ihrer universalen Öffnung und wesensgemäßen alleinigen Ausrichtung auf das bonum commune als ihr Formalobjekt so doch keine, so *Merks*, „Befreiung zu motivationsloser rein intern-ratio-bezogener Selbstbestimmung“¹⁵⁴³ gewährt, bleibt das praktische Urteilen stets auch auf ihm gegenständlich begegnende Seiende und damit auf hierin erfahrene, etwa natürliche, Zweckstrukturen verwiesen. Diese bilden, so *Merks*, weder „Gegenpart“ noch „Grenze oder Beschränkung der normativen Vernunft“¹⁵⁴⁴, sondern jenen Erfahrungshorizont und jenes „Antriebsfeld“¹⁵⁴⁵, welche durch das „Schwergewicht der Strebungen“¹⁵⁴⁶ allererst eine das normative Urteil der ratio herausfordernde und diesem insofern mitbegründend vorausliegende konkrete finale Struktur und appetitive Dynamisierung erhalten. Dies bedeutet, daß es unter dem Gesichtspunkt des „Anstrebenswerte(n) am Angestrebten“¹⁵⁴⁷ das der *Natur des Menschen*, also seiner ratio, jeweils gemäße bonum allererst konkret zu „erfassen“ und das vorausgesetzte natural gerichtete Streben so im praktischen Urteil zu „ordnen“ gilt¹⁵⁴⁸. Die *inclinationes naturales* sind, so *Merks*, „daher der Ort, und zwar der immer bereits materiell bestimmte Ort der Erfahrung von Gut und Böse; insofern gründen Sie das formal ausformulierte handlungsleitende Urteil über Gut und Böse, ohne es aber zu determinieren“¹⁵⁴⁹. Dies gilt in besonderer Weise für jene „natürliche Strebestruktur des Menschen“¹⁵⁵⁰ selbst, insofern in dieser nicht nur die vorhumane Gemeinsamkeit mit allen übrigen natürlichen Lebewesen zur Geltung kommt - hierauf beschränkt sich die aristotelische Perspektive - sondern, insofern diese nunmehr allem menschlichen Vernunftstreben selbst die „materielle“ Unterlage, das erforderliche „Schwergewicht“¹⁵⁵¹ sowie ihre „naturmäßige Grün-

nunft des Menschen nur noch rezeptiv zu verhalten hätte“.

1542 Vgl. *Korff*, Norm und Sittlichkeit, 50 ff.; *Merks*, a. a. O., 290 ff.

1543 *Merks*, a. a. O., 294.

1544 *Merks*, a. a. O., 293.

1545 *W. Korff*, Der Rückgriff auf die Natur. Eine Rekonstruktion der thomanischen Lehre vom natürlichen Gesetz, in: Philosophisches Jahrbuch 94 (1987), 291.

1546 *Merks*, a. a. O., 294.

1547 *Merks*, a. a. O., 289.

1548 Zur „nicht nur sittlich relevant(en), sondern strukturbilden(en)“ Funktion der „menschliche(n) Natur“ s. *Korff*, Natur, 286. Freilich dürfe innerhalb dieser gleichsam zweifachen Ordnung des Handelns durch die Natur „die strukturierende Funktion dieser Natur wiederum nicht so verstanden werden, daß darin die genuine Selbstaufgegebenheit des Menschen entleert wird und verschwindet. Tatsächlich würde damit die Vernunft zum bloßen Ableseorgan degradiert“ (287).

1549 *Merks*, a. a. O., 294.

1550 Ebda.

1551 *Merks*, a. a. O., 294.

„dung“¹⁵⁵² gewährt und damit „dem Ordnen der ratio Richtung“¹⁵⁵³ anhand konkreter Herausforderungen schafft.

Der Begriff des bonum bewahrt so - freilich in nunmehr natural gewendeter Weise und nicht mehr in bereits sittlich reflektierten Praxisvollzügen formiert - die für seinen „handlungsbewegenden Charakter“¹⁵⁵⁴ unabdingbare, von Aristoteles herrührende „Strukturkorrelation zwischen Streben und Strebeziel“¹⁵⁵⁵. Das Urteil der menschlichen ratio wird solcherart stets „materiell“ vermittelt in der Stellungnahme zu vorausgesetzten Strebungen begriffen.

Dieser explizite Aufweis der „internen“ naturalen Zweckstrukturen des Menschen eröffnet sein selbstbestimmtes, genauer „selbstgeordnetes“, Handeln gegenüber einer ihm zweifachen „Äußerlichkeit“ der Natur. In ähnlicher Weise wie in der intentionalen Öffnung gegenüber den res exteriores werden mangels der Konkurrenz durch im Ethos selbst feststehende und konsolidierte konkrete Zweckfügungen spezifisch ausgerichteter Praxisformen nunmehr der sittlich-praktischen Orientierung gegenüber „äußere“ Naturzwecke in ihr Recht eingesetzt. Dies geschieht freilich nicht, ohne jene immer schon hinsichtlich ihrer konkreten Angemessenheit als bona dem Urteil der praktischen ratio zu unterwerfen. Die normative Verbindlichkeit, ja die „Natürlichkeit“ der inclinationes naturales im maßgeblichen Sinn, gründet sich damit nicht auf ihre natural korrelierten „Inhalte“¹⁵⁵⁶, sondern stets ausschließlich auf die *Natur des Menschen* selbst, seine *ratio*. Dieser gegenüber werden die inclinationes naturales zwar verstärkt als, so Merks, „materiale Vorgegebenheit“¹⁵⁵⁷ zur Geltung gebracht. Als solche bleiben sie aber vom Stellenwert „materiale(r) Normierungsgrößen“¹⁵⁵⁸ ausgeschlossen.

Unbeschadet der allein normative Verbindlichkeit zukommenden Entscheidungskraft der menschlichen ratio geht aus der lex naturalis insgesamt doch der Aufweis einer gleichsam *zweifachen Natürlichkeit* - von wengleich deutlich abgestufter und aufeinander verwiesener Relevanz - zur Fundierung menschlichen Handelns hervor. Dieser gibt nicht bloß den Blick auf eine mechanistisch bewegte, hinsichtlich ihrer handlungsfinalisierenden Antriebskraft jedoch statische Materie sittlichen Tuns und ein kausales Netz biologisch determinierter Abläufe frei, um sodann die teleologische Ausrichtung des Handelns ausschließlich der „ordnenden“ Stellungnahme und praktischen Entschei-

1552 Merks, a. a. O., 293.

1553 Merks, a. a. O., 294.

1554 Merks, a. a. O., 289.

1555 Ebda.

1556 Vgl. Merks, a. a. O., 294.

1557 Merks, a. a. O., 295.

1558 Ebda.

dungskraft der ratio zu überantworten. Insofern vielmehr die thomasische Verschränkung von „ratio“ und „inclinatio“ Elemente der aristotelischen Sittlichkeit vernünftigen Strebens in begrifflich differenzierterer Form fortschreibt, hält sie auch hinsichtlich ihrer naturalen Komponente an einem akzentuiert strebensförmigen Aufbau zweckhafter Zielverfolgung fest. Denn die eingangs hervorgehobene beharrende Konsolidiertheit des „tragenden Untergrunds“¹⁵⁵⁹ ratiogeleiteter Handlungsorientierung kommt keinem teleologisch immobilien Substrat zu. Sie beruht vielmehr - abgeleitet von der Charakteristik der aristotelischen orexis - auf naturteleologisch dynamisierten appetitiven Vollzügen.¹⁵⁶⁰ Für die Ausdifferenzierung der „inclinaciones naturales“ aus der „Natur“ menschlichen Handelns insgesamt ist nicht nur ihre biologisch-naturale Gegründetheit und beharrende Materialität kennzeichnend. Vielmehr bringt sie auch den Aspekt des vorgängigen Innestehens und der davon reflektierenden - und so freilich allererst ordnenden - Rückwendung menschlich-rationaler Entscheidungskraft auf ein vorfindliches Bezugsfeld zur Sprache, welches nicht nur gegen-ständliche „Güter“ umfaßt, sondern auch die gleichsam voraus wirksamen, den Reflexionsgang und urteilenden Prozeß der ratio allererst in Gang setzenden und tragenden, Strukturen appetitiver Antriebskraft aufgreift. Diese erfüllen damit freilich keine im eigentlichen Sinne *sittlich*, sondern eine *aktmetaphysisch* fundierende Funktion. Den *inclinaciones naturales* kommt es zu, über die mittelrationale Konkretisierung der Ziele hinaus bereits die dieser vorangehende impulsgebende Finalisierung vernünftigen Überlegens und Handelns dem Charakter

1559 Merks, a. a. O., 293.

1560 An diesem Verständnis aristotelisch geprägter spezifischer *Naturteleologie* scheint es offensichtlich gerade Vertretern einer neuerdings deutlicher auf die Gewinnung „eine(r) substantielle(n) Ethik“ - in Auseinandersetzung mit dem insbes. Böckle, Merks und Auer zugeschriebenen „Thomasbild der autonomen Moral“ - ausgerichteten Thomasinterpretation zu mangeln. S. dazu etwa F.-J. Bormann, *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin*, Stuttgart - Berlin - Köln 1999, 80 ff.; 219 ff. Als Resultat einer Verkürzung von (reiner) *Naturteleologie* zu Abläufen nach einem *quasi-kausalen* „starren Reiz-Reaktionsschema“ (Bormann, a. a. O., 82), für die daher auch das Merk'sche Verständnis von Appetitivität als vorauszusetzendes „Schwergewicht der Strebungen“ zwangsläufig „ungeklärt“ (Bormann, a. a. O., 221) bleiben muß, entsteht komplementär erneut der Bedarf nach Reklamierung einer „objektive(n) Güterlehre“ und der Verortung „fundamentaler Wertgesichtspunkte“ (*ders.*, a. a. O., 222) im Horizont der thomasischen „*lex naturalis*“. Bormann schließt sich damit teilweise der - freilich noch undifferenzierteren - Argumentation M. Rhonheims, *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Innsbruck - Wien 1987, 78 ff.; 113 ff.; 235 ff., an. Dieser ordnet den „*inclinaciones naturales*“ gar die „spontane Erfassung menschlicher Grundwerte“ zu und sucht dies durch seine Ausführungen zur Begründung der „Naturgesetzwidrigkeit“ der Empfängnisverhütung“ auf der Grundlage der thomasischen *lex naturalis* zu konkretisieren. Zur systematischen Unvereinbarkeit einer teleologischen Strebensethik aristotelisch-thomasischer Provenienz mit der Heranziehung („objektiver“) „Werte“ s. bereits o., Teil I, II 2; III 2; vgl. dazu insbes. Höffe, *Praktische Philosophie*, 37. Zu einer differenzierteren Verhältnisbestimmung von *Naturteleologie* und *Sittlichkeit* bei Thomas von Aquin s. auch die Ausführungen zur stoischen „*oikeiosis*“-Lehre, u., III 9.

„motivationsloser“¹⁵⁶¹ Abstraktheit und Weltlosigkeit zu entziehen¹⁵⁶². In ihrem - wenn gleich nur noch materiellen, nicht unmittelbar sittlichen - Voraussetzungscharakter für praktisches Urteilen nehmen die *inclinationes naturales* *strukturell* auch die Stelle aristotelischen Ethos - freilich im Zeichen gewandelter sittlicher Herausforderungen - ein. Der Horizont vorfindlicher ethischer Motivations- und Zweckstrukturen wird in dieser Hinsicht durch naturale Ziele angereichert, ja es verschiebt sich im Zeichen der ethos-relativierenden Tendenzen praktischer Universalteleologie bei Thomas das Schwergewicht des der rational stellungnehmenden Praxis vorausliegenden und diese strukturierenden Bezugsfelds auf jene. Gerade in ihrem strebensfunktionalen Voraussetzungscharakter sind die *inclinationes naturales* jedoch vom Stellenwert einer unmittelbar praktisch regulierenden und für sich ontologischen Bestand beanspruchenden zweckhaften „Ordnung“ ausgeschlossen.

In der Konfrontation von „ratio“ und „inclinatio“ im menschlichen Streben eröffnen sich keineswegs konkurrierende Ordnungen „natürlicher“ Rationalität des Handelns. Vielmehr wird darin auch die Ausdifferenzierung des Propriums praktischer Vernünftigkeit und freiheitlicher Selbstbestimmung in deren Charakter gleichsam „normativer“ „praktische(r) Entscheidungsvernunft“¹⁵⁶³ vorangetrieben. Diese wird gerade auf dem Wege des Aufweises natürlicher Tendenzen im Streben selbst aus einer möglichen unreflektierten Verklammerung mit Naturteleologie gelöst und so weiters insgesamt aus einer - wohl auch aus dem aristotelischen Erbe herrührenden - allzu ausgeprägten systematischen Analogie zur zweckhaften Gerichtetheit der übrigen Kreatur, insbesondere der geschöpflichen „Natur“, entfernt. Das spezifische Augenmerk, das Thomas den „natürlichen“ Strebungen im menschlichen Handeln widmet, läßt diese nicht in Konkur-

1561 Merks, a. a. O., 294.

1562 Vgl. hiezu die Hegel'sche Bestimmung des Begriffs des „Lebens“ in Abgrenzung gegenüber der „Mannigfaltigkeit“, die dem objektiven Sein zukommt, in *G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik II*, zit. nach *Moldenhauer/Michel, Werke*, Bd. 6, Frankfurt/Main 1990², 469 ff., inbes. 472 ff. Im Gegensatz zu dieser „äußerliche(n) Objektivität“, die „ein gleichgültiges Bestehen, das im Raume und in der Zeit ... ein ganz verschiedenes und selbständiges Außereinander ist“, ist die „Seele“ „allgegenwärtig in diese Mannigfaltigkeit ausgegossen und bleibt zugleich schlechthin das einfache Einssein des konkreten Begriffs mit sich selbst“ (472). Wohl gegen die Kant'sche „teleologische Urteilskraft“ gewandt, fährt er fort: „Am Leben, an dieser Einheit seines Begriffs in der Äußerlichkeit der Objektivität, in der absoluten Vielheit der atomistischen Materie, gehen dem Denken, das sich an die Bestimmungen der Reflexionsverhältnisse und des formalen Begriffes hält, schlechthin alle seine Gedanken aus.“ Jenes bleibt diesem ein „unbegreifliches Geheimnis“ (473). „Das einfache Leben“ sei, so Hegel, „nicht nur allgegenwärtig, sondern schlechthin das *Bestehen* und die *immanente Substanz* seiner Objektivität, aber als subjektive Substanz *Trieb*, und zwar der *spezifische Trieb des besonderen* Unterschiedes und ebenso wesentlich der eine und allgemeine Trieb des Spezifischen, der diese seine Besonderung in die Einheit zurückführt und darin erhält.“

1563 Korff, Norm und Sittlichkeit, 51.

renz zur „normativen“ Leistung menschlicher ratio begreifen, sondern ermöglicht es vielmehr, sie auf ihre eigentümliche Funktion in der dafür nunmehr kennzeichnenden Differenziertheit aber auch Relativität gegenüber praktischem Streben zurückzuführen und zu beschränken.

Desweiteren findet die profilierte Hervorhebung der *inclinationes naturales* auch durch die akzentuiert „aktmetaphysisch“-ontologische Gewichtung in der Fragerichtung und Problemstellung¹⁵⁶⁴ praktischer Philosophie bei Thomas ihre Plausibilität, aber auch eine ihre normative Relevanz einschränkende weitere Klärung. Diese Dominanz einer gleichsam „strebensontologischen“ Perspektive menschlichen Handelns gegenüber einer auf die Ermittlung praktischer Kriterien gerichteten Sichtweise kommt selbst noch in der von der *lex naturalis* in zentraler Weise eingeforderten Ratiobindung bzw. -überantwortetheit menschlicher Sittlichkeit zum Vorschein. Denn diese knüpft ja, wie bereits erörtert, in Analogie zum „*primum principium*“ der theoretischen Vernunft, dem „Satz vom Widerspruch“, an die - gleichsam metaphysisch ausholende und rückgebundene -, so Korff, „Strukturlogik“¹⁵⁶⁵ ihrer Entscheidungskraft an. Sie kommt in der auch ontologisch zu begreifenden Alternative von „Angemessenheit und Unangemessenheit“, von „Vernunft und Unvernunft“, ja schließlich von „Gut und Böse“¹⁵⁶⁶ zum Vorschein, welche wohl auch geeignet ist, Aufgaben praktischer Entscheidungsfindung und freiheitlicher Selbstbestimmung zu verdecken.

In seiner ontologischen Akzentsetzung der Erörterung menschlicher Praxis kommt Thomas nicht zuletzt auch die im Modell aristotelischer Strebenssittlichkeit rezipierte Gewichtung und Perspektivität hinsichtlich jener rationalen und strukturellen Aspekte freiheitlicher Selbstbestimmung entgegen, welche diese zwar von ihrem Stellenwert „als sich selbst genügendes Tätigsein“¹⁵⁶⁷ her begreifen, dagegen deren „Ursprung“ in „sittliche(r) Spontaneität“ weitgehend unberührt lassen¹⁵⁶⁸.

1564 Vgl. Holz, a. a. O., 29 ff.

1565 Korff, Norm und Sittlichkeit, 51.

1566 Vgl. ebda.; s. I - II 94, 2, 2. Abs.

1567 Hoffe, Praktische Philosophie, 151.

1568 Vgl. ebda. Diese „Grenze des aristotelischen Begriffs von Freiheit“ findet ihre Plausibilität freilich in einem „relativ konstanten“ - jedoch kommunikativ verankerten - Motivationsfeld spezifisch antiker Polissittlichkeit, deren einschränkende Wirkung stets als „Moment der Selbstbegrenzung“ aber auch einen „Akt freier Zustimmung oder Ablehnung“ „impliziert“ bzw. voraussetzt. Sie findet damit solange das Auslangen, als nicht grundlegende Krisenerfahrungen den maßgeblichen „Rahmen“ praktischer Verständigung überfordern und aufsprengen und solcherart menschliche Sittlichkeit, wie dies bereits im biblischen Ethos reflektiert ist, vor die Herausforderung und Chance der Geschichtlichkeit stellen.

Freilich fördert Thomas die Freisetzung praktischer Spontaneität, wie sie sich nicht zuletzt in seinem „intentionalen“ Aufbau des menschlichen Akts vorstrukturiert findet und wie sie in exemplarischer Weise zumindest in der rationalen Entscheidung des Gesetzgebers zum Durchbruch

Entscheidend für die Hervorhebung strebensmetaphysischer Gesichtspunkte ist weiters wohl die ursprünglich schöpfungstheologische Leseweise des lex-Traktats - im Gesamtkontext der insgesamt theologischen Perspektive der Summa theologica. Darf doch bei aller Betonung des - auf aristotelische Sittlichkeit bezugnehmenden - reflektierenden Ausgangs vom konkreten Ethos der lex humana nicht übersehen werden, daß der Rückgang auf die lex naturalis und deren Erörterung, wie *Korff* betont, „keineswegs vorrangig in ... praktische(r) Absicht“¹⁵⁶⁹ durchgeführt werden. Vielmehr lautet die an den Beginn ihrer begrifflichen Einführung gestellte, ursprüngliche Aufgabenstellung der lex naturalis explizit, die spezifische „Teilhabe“ der „vernünftigen Kreatur“ am ewigen Gesetz zur Geltung zu bringen¹⁵⁷⁰. Im Mittelpunkt steht daher nicht die Frage nach der Gewinnung „theologischer“ oder „natürlicher“ Handlungsanweisungen, auch nicht deren Verhältnisbestimmung, insofern sie sich auf unmittelbar materiale Richtmaße des Handelns bezöge, sondern die Frage nach der theologischen Vermittlung kreatürlicher Vernunftnatur in ihrem Eigenstand und selbst aufgegebenen praktischen Vollzug¹⁵⁷¹. Freilich erweist sich das durch die lex aeterna gegenüber der Erörterung praktischer Sittlichkeit repräsentierte Schöpfungsmotiv in seiner systematischen Deutung bei Thomas, nämlich in seiner dialektischen Verwiesenheit von universalbegründender göttlicher Welttranszendenz und der dieser entsprechenden nie linear darauf rückführbaren „Autonomie“ je in sich wesenhaft gegründeter geschöpflicher Wirklichkeit, in besonderem Maße geeignet, praktische Vernünftigkeit in ihr Eigenrecht freizusetzen - dies auch in der spannungsvollen Bezogenheit zu naturhaften Antrieben und Herausforderungen.

9. *Zu systematischen Entwicklungslinien und thematischen Bezügen im geschichtlichen Vorfeld der „inclinationes naturales“*

Exkurs: Der inhaltliche Einfluß der stoischen oikeiosis-Lehre

Bildet sich die konkrete inhaltliche Ausgestaltung des „ordo inclinationum“ wesentlich durch die Anknüpfung an vorfindliche Traditionen und Schuldiskussionen heraus, was auch die darin auftretende Heterogenität des Naturbegriffs im Vergleich seiner verschiedenen „Stufen“ sowie im gesamten Abschnitt über die lex naturalis miterzeugt, so liegt es zunächst nahe, den eingearbeiteten Bestand erneut auf seine Ursprünge im ari-

kommt, auch dadurch, daß er nunmehr akzentuiert die „Natur“ im menschlichen Handeln als tragend in handlungsmetaphysische Begründungszusammenhänge miteinbezieht und in spezifischer Weise in ihr Recht einsetzt.

1569 *Korff*, Norm und Sittlichkeit, 53. Dieser distanziert damit freilich vor allem die Funktion, „unmittelbare handlungsrelevante Richtmaße zu eruieren“.

1570 Vgl. I - II 91, 2. Vgl. *Korff*, Norm und Sittlichkeit, 53 ff.

1571 Vgl. *Korff*, Norm und Sittlichkeit, 53.

stotelischen Gedankengut zu befragen. In der Tat läßt sich darin auch eine thematische Annäherung an die Einteilung der aristotelischen Ethik und Politik samt der damit verbundenen Gliederung des Naturbegriffs ausmachen. Gegenüber der differenzierten Entfaltung teleologischer Sinnstrukturen von Humanität bei Aristoteles wird freilich im Zuge der stufenförmigen Abfolge der thomasischen „inclinationes“ die Ausgliederung der zur Physik gehörigen Naturteleologie innerhalb des mit allen übrigen Lebewesen gemeinsamen „Leben(s) der Ernährung und des Wachstums“¹⁵⁷² sowie die differenzierte Einbindung der „häuslichen Gesellschaften“ samt ihrer spezifischen Zwecksetzungen in Fortpflanzung und Erziehung nivelliert.

So vergegenwärtigt der *ordo inclinationum* seinem „Material“ nach wohl eher stoische Einflüsse¹⁵⁷³, wie ja bereits die wörtliche Rezeption der von Iustinian tradierten Ulpian-Formel verheißt, deren Vermittlung an die römischrechtliche Rechtsquellendiskussion maßgeblich Cicero verdankt wird. Näherhin erweisen sich insbesondere die erste *inclinatio* wie auch die darauf folgende, die Ulpian-Formal enthaltende Strebensstufe als thematische Abkömmlinge der stoischen „oikeiosis“-Lehre.¹⁵⁷⁴ Deren inhaltliche Einflüsse kehren freilich notwendigerweise in einem gewandelten systematischen Zusammenhang wieder, der insbesondere für den Bereich praktischer Fragestellungen in zentraler Weise durch die Rezeption aristotelischer Strebensethik, ebenso aber auch durch die vom Anspruch geschichtlicher Offenbarungsreligionen mitumfaßte und gegenüber dem Verständnis antiker Vernunftwirklichkeit allererst zur Geltung gebrachte ontologische bzw. transzendente Differenz bestimmt ist.

Das zentrale Anliegen der stoischen *oikeiosis*-Lehre¹⁵⁷⁵ ist die Ablösung des Begriffs des Menschen von der unmittelbaren Bindung gelungener Lebenspraxis an die Polissittlichkeit, worin sich ja auch der für Aristoteles notwendige Ausgang alles praktischen Reflektierens auf die Wesensnatur des Menschen vom Stand der gelungen-geglückten

1572 E.N. I 6, 1097 b 34 - 1098 a 1.

1573 Vgl. die auffälligen thematischen Parallelen zwischen dem thomasischen „*ordo inclinationum*“ und der inhaltlichen Gliederung der „*officia*“ (= *kathekonta*) bei Cicero, die weiters eine systematische Nähe zur stoischen „*oikeiosis*“-Lehre aufweisen. S. *Cicero*, *De officiis* I, 4, 11 - 13. Diese folgen ihrerseits einer Stufung von den Anforderungen der Selbsterhaltung über die Neigung „*et ad orationis et ad vitae societatem*“ bis zur primären Stellenwert einnehmenden Aufgabe, die „Wahrheit“ zu erkennen, der „*veri inquisitio atque investigatio*“. Zu den „*kathekonta*“ s. ausführlicher u., Teil 2, III 12 b.

1574 Zur systematischen Kontinuität zwischen „*oikeiosis*“-Lehre und thomasischen „*inclinationes naturales*“ samt ihren Auswirkungen auf das Verhältnis von Natur und Vernunft bei Rousseau und Kant vgl. auch *M. Forschner*, Über natürliche Neigungen. Die Stoa als Inspirationsquelle der Aufklärung, in: *R. Bubner/B. Gladigow/W. Haug* (Hrsg.), *Die Trennung von Natur und Geist*, München 1990, 93 ff.

1575 Zu grundlegenden Erläuterungen und einer alle systematischen Aspekte umfassenden Übersicht über die stoische „*oikeiosis*“-Lehre vgl. *Forschner*, *Ethik*, 142 ff.; *Pohlenz*, a. a. O., 113 ff.

Verwirklichung seiner Vernunftgestalt Geltung verschafft. Gegenüber dieser Akzentsetzung auf der nicht hintergehbaren Verankertheit praktischer Prinzipien im geglückten und bewährten sittlichen Streben selbst muß die individuelle zeitliche Genese des praktischen Ethos in der Lebensführung des einzelnen weitgehend ausgeblendet werden und verweist damit auf die wechselseitig kommunikativ-politische Vermitteltheit sittlicher Zwecke als ebenso unabdingbare Voraussetzung¹⁵⁷⁶.

Demgegenüber wählt die stoische Ethik ihren Ausgang bereits von grundlegenden, allen Menschen gemeinsamen Strukturen naturalen Selbstinteresses¹⁵⁷⁷. Im Gegensatz zur platonisch-aristotelischen, unter sich freilich je unterschiedlich akzentuierten, Aufhebung des Natürlichen im Politischen, welche für die Reflexion des spezifischen Humanums vorausgesetzt werden muß, wird in der Stoa der eigentlich dem Menschen angemessenen sittlichen Natur, seinem „oikeion“, noch dessen fundamentale naturale Disposition als „proton oikeion“ zeitlich vorangestellt. Der, so *Forschner*, „genuin stoische Beitrag zum Gedanken des Naturgemäßen“ ist dabei nicht in einem naturalistischen Rückschritt, noch in einer „wertenden“ Voranstellung des „proton oikeion“ zu sehen, sondern wesentlich „in der Einführung eines Schemas zeitlicher Entwicklung“¹⁵⁷⁸. Ebnet Platon „das Leben des Wachstums und der Ernährung“¹⁵⁷⁹ gänzlich im geschlossenen Aufbau des Tugendstaates ein, so gewährt ihm Aristoteles im oikos, freilich im Rahmen einer bereits versittlichenden Stellungnahme zu natural angelegten Strebungen durch ihre kommunikativ-ethische Einbindung in spezifische „Freundschaften“¹⁵⁸⁰, eine relative Selbständigkeit und differenzierte Eingliederung in die polis. Der oikos stellt das ethische Bindeglied zum naturalen Ursprung des Menschen dar, welches jedoch gänzlich auf die auch für das Haus teleologisch begründend wirkende polis bezogen ist. Auf dem Wege der Preisgabe der klassischen, auf die Bürger beschränkten polis durch die praktische Philosophie, welche nicht zuletzt auch deren tatsächlichen historischen

1576 Diese zirkelhaft-hermeneutische Struktur in der Gewinnung sittlichen Wissens findet ihre Entsprechung ja auch in der aristotelischen Erkenntnislehre, wonach die menschliche Geistseele nicht etwa ihr immer schon eingeborene Ideen in den Seienden wiedererkennt. Es gibt in diesem Sinne bei Aristoteles keine Unmittelbarkeit der Seele zu den eidetischen Begriffen. Vielmehr dringt jene nur in einem komplexen diskursiven Verfahren zur begrifflichen Erkenntnis durch, im Rückgang auf und durch die sinnliche Wahrnehmung eines auch materiell konstituierten Seienden und dessen vorgestellten, auf die Ganzheit und Konkretheit des Phänomens gerichteten, bildhaften „phantasma“. Vgl. dazu *Zeller*, a. a. O., II, 2, 188 ff. Diesem Konzept bleibt auch das thomastische Verständnis der ratio verpflichtet. Vgl. dazu *Merks*, a. a. O., 246 ff.

1577 Vgl. *Forschner*, Ethik, 150 f.; *Pohlenz*, a. a. O., 113 ff.

1578 *Forschner*, Ethik, 149.

1579 E.N. I 6, 1097 b 34 - 1098 a 1.

1580 S. dazu o., Teil 1, III 4.

Niedergang mitvollzieht¹⁵⁸¹, und ihrer Weitung zur Kosmopolis gewinnt der Horizont menschlichen Daseins und Selbstvollzugs wieder deutlicher den Charakter des „Hauses“¹⁵⁸². Sittliche Praxis findet ihren Bezugspunkt nicht mehr in bewährten Lebensformen, in einem eingeübten und kommunikativ ausgerichteten Ethos, sondern in der Unmittelbarkeit naturhafter Empfindungen und instinkthafter Triebe¹⁵⁸³. In dieser ursprünglichen „Behaustheit“ in der „eigene(n)“ natürlichen „Verfassung“¹⁵⁸⁴ und dem über seine vorrationale „Selbsterfahrung“¹⁵⁸⁵ erschlossenen unmittelbaren „Selbstverhältnis“¹⁵⁸⁶ entfaltet sich die Geneigtheit jedes Lebewesens, „sein eigenes Sein und dessen spezifische(n) Bestand“¹⁵⁸⁷ zu sichern. Im Gegensatz zu dem der aristotelischen Teleologie der „richtigen Mitte“ immanenten Stabilitätserfordernis geht diese relationale Geneigtheit auf das eigene Sein nicht erst von der entwickelten Vernunftgestalt eines Seienden bzw. deren Voraussetzung aus, welche beim Menschen selbst dessen wohlentfaltete Naturanlagen immer schon überschreitet. Insofern trifft sich die stoische oikeiosis-Lehre - über die augenfälligen thematischen Bezüge im zweiten Teil der quaestio 94, 2 hinaus - mit dem im Begriff und Stellenwert der inclinationes naturales enthaltenen systematischen Beitrag zur relativen Verselbständigung natürlicher Komponenten des Strebens. Freilich enthält die stoische Variante naturhafter Formierung des Strebens eine von der bloßen Funktion einer gleichsam „materialen Unterlage“ von gewissem Beharrungsvermögen - im Verhältnis zu einer geänderten Dynamik der teleologischen Fundierung des eigentlichen Akts - charakteristisch unterschiedene „Rückwendung dessen, der tätig ist, auf sich selbst“¹⁵⁸⁸. Damit verliert die stoische „prote orme“ (das „erste Streben“) ¹⁵⁸⁹ gerade jenen „in sich distanzlosen Prozeßverlauf“¹⁵⁹⁰, worin sie selbst ihr Ziel in sich trägt, ja selbst *ist*, und so allererst der strebenden Bewegung in ihrem traditionellen Verständnis Beharrungsvermögen und Kontinuität zu vermitteln vermag. Ursprünglich von der aristotelischen orexis als Kriterium sittlicher Aktualität eingefordert, bleibt dieses

1581 Vgl. Pohlenz, a. a. O., 113.

1582 Zur Ableitung der „oikeiosis“ von „oikeios“, nämlich von „zum Haus gehörig“, das sich auf ein Verhältnis verwandtschaftlicher Vertrautheit bzw. naher Freundschaft bezieht, vgl. *Forschner*, Ethik, 144 f.

1583 Vgl. *Forschner*, Ethik, 148 ff.

1584 *Forschner*, Ethik, 145.

1585 Ebda.

1586 *Forschner*, Ethik, 146.

1587 Ebda.

1588 Vgl. ebda.

1589 Vgl. *Diogenes Laertius*, DL VII, 85 f. (SVF III, 178); *Cicero*, De fin. III, 5, 16; dazu und zum weiteren Quellenbefund s. *Forschner*, Ethik, 145 ff.

1590 *Forschner*, Ethik, 146.

Konzept gleichförmigen Strebens auch bei Thomas aufrecht, geht jedoch gleichsam von der unmittelbaren Finalisierung des sittlichen Akts in einer naturalen Wendung auf das naturhaft-voluntative Substrat des Handelns über. Dieses kann weiters bei Thomas freilich nur insofern zur Materie *sittlicher* Praxis werden, als auch die menschliche ratio daran stellungnehmend und ordnend tätig wird und sich solcherart bereits in einer prinzipiellen Distanz zu aller unmittelbaren Naturteleologie begreift. Der Stoa dagegen gilt die solcherart in ihr Recht eingesetzte „naturale Selbstliebe“¹⁵⁹¹ als unmittelbare Funktion und differenzlose Manifestation des göttlichen Weltlogos selbst. Diese Unmittelbarkeit des naturalen Selbstverhältnisses zur sittlichen Seinsweise des Menschen läßt keine abwägende Distanznahme des sich selbst allererst in Relation zu naturalen Anlagen Setzens zu, welche über die sittliche Leistung ihrer schlechthinnigen Affirmation hinausgeht. Dabei wird die naturphilosophische Rationalität ursprünglicher Impulse zu Selbsterhaltung bzw. Erzeugung und Erziehung von Nachkommenschaft in charakteristischer Weise mit - solcherart instinkthaft abgesicherten - Antrieben der Liebe und Zuneigung „verschränkt“¹⁵⁹². Im massiven Gegensatz zum thomasischen Konzept des sittlichen Akts samt seiner naturhaften Grundlegung in den *inclinationes naturales* verlieren jene in ihrer Hinwendung zu Vertrautem und Nützlichem¹⁵⁹³ jedoch niemals ihre ursprüngliche Dynamik der Selbstbezüglichkeit, wodurch sie jedem Handlungskonzept einer tätigen Selbstüberschreitung, sei es auch auf gleichsam „material“ vorgegebene und ontologisch in sich konstituierte Ziele und Sinnstrukturen hin, in massiver Weise entgegenstehen.

Diese unvermittelte Ethisierung naturhafter Impulse ebenso wie deren Deutung als Entfaltung des Weltlogos erleichtern freilich die Annahme bereits „naturwüchsig“ vorhandener, etwa bereits im Kind instinktiv und auf der Grundlage erfahrener „Empfindungen“ erschlossener ursprünglicher „sittlicher ‘Vorgriffe’“¹⁵⁹⁴, die bereits mit der naturhaften Entstehung des Menschen beginnen, so polis- und ethosungebunden sind und jedem Menschen vom Beginn seines Lebens an in gleicher Weise zukommen. Um zu eigentlicher sittlicher Qualität zu gelangen, bedürfen diese naturhaften Grundlagen freilich auch aus der Sicht stoischer Ethik allererst einer reflektierenden Aufklärung bzw. affirmativen Aneignung durch die freie Bejahung des Menschen¹⁵⁹⁵. Doch erlaubt die Theorie der „prolepseis“ eine weitgehende Ablösung des Begriffs des Menschen und

1591 *Forschner*, Ethik, 149.

1592 Vgl. *Forschner*, Ethik, 148, Anm. 37.

1593 Vgl. *Forschner*, Ethik, 149.

1594 *Forschner*, Ethik, 151.

1595 Vgl. ebda.

seiner Sittlichkeit von der polis. Sie entfernt sie freilich damit auch von der von Aristoteles beanspruchten grundlegenden Eingebundenheit und Vermitteltheit durch die eigene tätige, vernunftgeleitete Praxis. Sie erweist weiters die Lehre von der oikeiosis trotz der darin dominierenden naturalistischen Motive durch die Dynamik bestimmt, so *Forschner*, „die primär animalischen Triebe“ - im Rahmen eines erneut „naturwüchsig“ gedeuteten „Wandel(s)“¹⁵⁹⁶ - „allmählich von einem Vernunftinteresse (zu) überlager(n)“¹⁵⁹⁷.

Es erweist freilich gleichermaßen das Bemühen der Stoa um eine universale Interpretation von Welt und Kosmos wie auch die Aporetik ihres „Geschichtsdenkens“, daß sich in diesem Rahmen die erforderliche geschichtliche Differenz nur im Rückverweis und in der Rückwendung auf die naturhafte Entwicklung, die „Naturgeschichte“, des Menschen, jedoch nicht als „Freiheitsgeschichte“ denken läßt. Dieses Verständnis erzeugt eine gleichsam „sittliche Unmittelbarkeit“ natürlicher Determinanten, die jede ontologische Differenz aufhebt und aus dieser Sicht den durch menschliches Freiheitshandeln - in der bewußten Stellungnahme zu je kontingenten Voraussetzungen - vorangebrachten Fortgang der Geschichte ein ebnet.

10. *Der Stellenwert der lex aeterna: Zur Differenzierung zwischen theologischer Letztbegründung und praktischer Vernunft*

Während die *lex naturalis* die Rückbindung des normativen Anspruchs des Gesetzes an die *natura rationalis* des Menschen gewährleistet, wird im weiteren reflexiven Rückgang zur *lex aeterna* die Integration der praktischen Philosophie in den Gesamthorizont der Schöpfungsordnung thematisiert und damit deren Unterordnung und Verhältnisbestimmung zum theologischen Motiv der „*creatio ex nihilo*“¹⁵⁹⁸ zur Sprache gebracht. Die *lex aeterna* bildet das gemeinsame Fundament für Natur *und* Praxis¹⁵⁹⁹, weshalb der Mensch als einziges Wesen in einer „zweifache(n)“¹⁶⁰⁰ Weise an ihr partizipiert¹⁶⁰¹. Im Gegensatz zu dem bei Augustinus in Anlehnung an das stoische Welt-Gesetz ausgebildeten Verständnis der *lex aeterna*¹⁶⁰² weist das ewige Gesetz bei Thomas keinerlei unmittelbar

1596 *Forschner*, Ethik, 151.

1597 Vgl. ebda.

1598 Vgl. I - II 93, 1; zu dessen systematischem Stellenwert s.o., Teil 2, I 7.

1599 Vgl. insbes. I - II 93, 4; 5; vgl. *Kluxen*, Ethik, 233 ff.; *Kühn*, a. a. O., 143; vgl. *Merks*, a. a. O., 190 ff.

1600 I - II 93, 6.

1601 Vgl. *Kluxen*, Ethik, 234 ff.; *Merks*, a. a. O., 212 ff.

1602 Einen Überblick über die Traditionslinien vermittelt *Wieland*, Gesetz, 514 ff.

praktische bzw. normative Verbindlichkeit und „handlungsleitende Funktion“¹⁶⁰³ auf¹⁶⁰⁴. Damit ist auch jede linear-deduktive Beanspruchung der ihm „untergeordneten“ leges ausgeschlossen¹⁶⁰⁵. Gleich dem Stellenwert der *lex naturalis* läßt sich auch der - letztbegründenden - Funktion der *lex aeterna* nur im reflexiven Rückgang von je konkreterer Normativität gewahr werden¹⁶⁰⁶. Ja gegenüber der durch die *lex aeterna* erschlossenen umfassenden metaphysischen Rahmenumgebung kommt gar der *lex naturalis* der Vorrang in der „erkenntnistheoretischen“¹⁶⁰⁷ Ermöglichung praktischen Verstehens zu. Die dieser gegenüber fundamentalere Bezogenheit aller Geschöpfe auf die *lex aeterna* bleibt indes einer - gegenüber der geschöpflichen Vernunft des Menschen in einem neuerlichen transzendentalen Überbietungs- und Begründungsschritt vermittelten - Stufe spezifisch theologisch-metaphysischer Reflexion vorbehalten. Sie läßt sich nicht als aus der Perspektive praktischen Erkennens reaktiv ermittelte notwendige epistemologische Voraussetzung begreifen, sie stellt kein, so *Merks*, „zwingendes“ - wengleich jedenfalls nur transzendental-reflexiv gewußtes - „Datum der Erfahrung“¹⁶⁰⁸ dar. Vielmehr bildet die *lex aeterna* das Reflexionsprodukt und die spezifisch auf praktische Erfahrung hin geöffnete Funktion einer bestimmten schöpfungstheologischen Konzeption¹⁶⁰⁹ und des daraus resultierenden Welt- bzw. Praxisverhältnisses. Dadurch wird, so *Kluxen*, „der Rahmen eines menschlich-praktischen Verständnisses von Gesetz grundsätzlich überschritten: Dieses wird in einen größeren Zusammenhang eingeordnet, welcher der eigentlichen Praxis und dem praktischen Verstehen als gründend vorausliegt, der also im Rahmen praktischen Verstehens auch nicht mehr zu fassen ist.“¹⁶¹⁰

Weshalb wählt Thomas danach für die Darstellung dieses universalen Gründungsverhältnisses von Natur und Praxis bzw. konkreter Normativität dennoch die *lex-Metapher*?

1603 *Wieland*, Gesetz, 515.

1604 Vgl. insbes. *Kluxen*, Ethik, 233 ff., wonach „die Position des Ewigen Gesetzes überhaupt keine praktische ..., sondern eine spekulative“ sei. Vgl. auch *Merks*, a. a. O., 200 ff.

1605 Zum umfassenden Charakter der *lex aeterna*, welche ohne das „Einzelne“ zu lenken, dieses gleichwohl in dialektischer Weise „in sich begreift“, vgl. I - II 91, 3 ad 1; vgl. *Merks*, a. a. O., 203.

1606 Zur Erkennbarkeit des ewigen Gesetzes „in suo effectu“ s. I - II 93, 2; vgl. *Merks*, a. a. O., 200 ff. Danach sei die Erkenntnis der *lex aeterna* „in sich“ nur „im Zustand der Glückseligkeit“ möglich.

1607 *Merks*, a. a. O., 204, Anm. 73.

1608 *Merks*, a. a. O., 203.

1609 Vgl. *Merks*, a. a. O., 203 ff.; *E. Seydl*, Das ewige Gesetz in seiner Bedeutung für die physische und sittliche Weltordnung, Wien 1902, 49 f.

1610 *Kluxen*, Ethik, 233 f.; vgl. *Merks*, a. a. O., 204 ff.

Die Einordnung in die lex-Thematik folgt wohl zunächst dem Kontext unmittelbar praktisch-politischer¹⁶¹¹ bzw. handlungsmetaphysischer Fundierungsaufgaben des Gesetzes-Traktats bzw. der *Secunda Pars* überhaupt. Ungeachtet des umfassenden Stellenwerts der *lex aeterna* wird dadurch doch deren vorzüglich dem selbstverantwortlich handelnden Menschen zugewandte Begründungsperspektive aufgedeckt und die damit verbundene Ausdifferenzierung spezifisch humaner Unterordnung unter die göttlich-schöpferische „Weltlenkung“ unterstrichen¹⁶¹².

Darüberhinaus ist darin freilich auch eine Interpretation und weitere Sinnentfaltung des göttlichen Schöpfungsanspruchs bzw. des Verhältnisses kreatürlicher Abhängigkeit selbst zu sehen, der über die seinsbegründende „*creatio ex nihilo*“ hinaus auch den Aspekt der, das relativ selbständige Eigenwirken geschaffener Naturen tragenden, „*gubernatio*“ umfaßt¹⁶¹³. Diese ist wohl im Zeichen der thomasischen Ausdifferenzierung von vorgängig konstituiertem wesenhaften *Sein* und dessen spezifischer Praxis - als „*actus secundus*“¹⁶¹⁴ - der schöpfungstheologischen Fundierung geschöpflichen *Wirkens* zugewandt¹⁶¹⁵. Freigesetzt durch die erforderliche letztbegründende Rückführung aller endlichen Wesenszwecke auf die göttliche „Weisheit“¹⁶¹⁶, also das schöpferische „Handeln“ Gottes¹⁶¹⁷ selbst, bedarf nämlich nunmehr auch die im aristotelischen Substanzbe-

1611 Vgl. hierzu auch die ihrerseits „politische“ Metaphorik heranziehende Erläuterung der göttlichen „*gubernatio*“ in I - II 91, 1, die Gott gleichsam, so *Merks*, als „Fürst des Alls“, der „- sozusagen in Staatsanalogie zu denkenden - umfassenden Gemeinschaft des Universums“ begreift. *S. Merks*, a. a. O. 191. Zur bildhaften Analogie der „Staatskunst“ zur göttlichen Lenkung auf das „letzte Ziel“ hin vgl. auch *Scg* III 64.

1612 Vgl. *Merks*, a. o. O., 200.

1613 S. I - II 91, 1; I - II 93, 1; zum engen systematischen Zusammenhang von „*creare*“ bzw. „*producere*“ einerseits und „*gubernare*“ andererseits im thomasischen Schöpfungsverständnis vgl. *Merks*, a. a. O., 198 ff.; s. dazu im umfassenderen Kontext der schöpfungstheologisch bzw. ontologisch orientierten *Prima Pars* etwa I 103, 4; 5; I 104, 1; I 105, 5. Zur je wesensmäßigen Differenziertheit der Unterwerfung unter die göttliche Weltlenkung, wobei die Selbständigkeit der verschiedenen Wesen in ihrer Teilnahme an der göttlichen *gubernatio* nach Maßgabe ihrer ontologischen Höherrangigkeit in der Schöpfungsordnung und deren Nähe zum absoluten Sein zunimmt, s. I 22, 3; I 103, 6.

1614 Vgl. o., Teil 2, I 3.

1615 Zur Bezogenheit der „*gubernatio*“ auf „alle Handlungen und Bewegungen“ („*ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.*“) vgl. I - II 93, 1; s. auch I - II 93, 5; 6; vgl. *B. C. Kuhlmann*, *Der Gesetzesbegriff beim Hl. Thomas von Aquin im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit*, Bonn 1912, 131 ff.; *Merks*, a. a. O., 192 ff.; *Wittmann*, a. a. O., 327 f.

1616 I - II 91, 3.

1617 Zu dieser „praktischen“ Deutung der Schöpfung s. auch *Merks*, a. a. O., 196. Sie beinhaltet die Zurückweisung einer weiteren begründenden Rückfrage, da sie „in sich selbst die Gründung allen Sinnes ist“, wie auch ihre Deutung als in schöpferischer „Spontaneität“ freisetzende „engagierte Güte Gottes“. Vgl. hierzu auch I 103, 1; s. auch die Erwägungen zur ontologischen „*bonitas*“ als mit dem „*Sein*“ konvertibler transzendentaler „Ursache“ und die Deutung ihres begründenden Stellenwerts als gleichsam „kommunikative“ Selbsterschließung Gottes, o., Teil 2, II 6.

griff enthaltene und mit diesem gleichwohl rezipierte Vermitteltheit eines natürlichen Seienden durch die selbsttätige, teleologisch auf die Aktualisierung seines spezifischen Wesens gerichtete „Praxis“ einer gesonderten schöpfungstheologischen Verankerung. Noch mehr als der verwandte Begriff der „providentia“¹⁶¹⁸ distanziert auch die „gubernatio“, welche nicht zuletzt am „praktischen“ Modell der *lex exemplaris* hinsichtlich des darin artikulierten Verhältnisses des Schöpfers zu seiner Kreatur erläutert wird, die Vorstellung eines gleichsam unvermittelten theokratischen „Durchgriffs“ göttlicher Zwecksetzung auf die teleologische Entfaltung geschöpflicher Wesensnaturen. Ähnlich wie der Begriff der Vorsehung wohl maßgeblich aus seiner kritischen Kontrastierung gegenüber zeitgenössischen theologischen Tendenzen einer vermittlungslosen Ineinsetzung von göttlichem Willen und kontingenten Inhalten bzw. Ereignissen innerhalb der Schöpfungswirklichkeit hervorgeht, meint auch die *gubernatio* durch das Gesetz nicht eine differenzlose¹⁶¹⁹, kurzschlüssige „Lenkung“ natürlichen und geschichtlichen Geschehens durch eine unmittelbar einwirkende göttliche Intervention. Am Modell einer normativen Handlungsleitung entworfen, thematisiert sie hinsichtlich der von der schöpferischen Macht Gottes mitumfaßten Funktion der „Erhaltung“¹⁶²⁰ ganz im Gegenteil die Selbstaufgegebenheit geschaffener Lebewesen in der Verwirklichung ihrer spezifischen *perfectio*. Dieses differenzierte Begründungsverhältnis gilt zunächst in gleichem Maße für menschliche Praxis wie auch für die gleichsam in sich „bewußtlos“ tätige Entfaltung relativ eigenständiger Naturteleologie. Hierin erweist sich wohl ein Weiterwirken der aristotelischen Analogisierung von jeweils in sich gegründeter Naturbewegung einerseits und vernünftiger Praxis andererseits. Dabei erfährt jene durch ihre letztbe gründende Rückführung auf göttliche „Subjektivität“ gar eine weitere Aufwertung und Bekräftigung ihrer immanenten Sinnstrukturen¹⁶²¹, auch im Verhältnis zum finalen Aufbau des menschlich-intentionalen Akts. Auch zielt die in der *lex aeterna* angestrebte

1618 Zum Stellenwert der „Vorsehung“ s.o., Teil 2, I 4, 9; zur systematischen Nähe zur „gubernatio“ vgl. I 22, I ad 2; I 103, 6. Zum Versuch einer systematischen Unterscheidung - und differenzierenden Zuordnung - von „providentia“ und „gubernatio“, wonach sich die *lex aeterna* durch ihren Bezug zum „Weltganzen“ von der die jeweilige Wesensentfaltung eines Geschöpfes tragenden „Vorsehung“ abhebe und diese voraussetze, s. insdes *Kuhlmann*, a. a. O., 131 ff. mit Berufung auf I 103, 1 und Ver. 5, 2; ähnlich auch *Seydl*, a. a. O., 47 f.; kritisch dazu hingegen *Merks*, a. a. O., 193, insbes. Anm. 27.

1619 S. dazu o., Teil 2, I 4, 9; zur Zurückweisung des linear wirksam werdenden „bloßen“ Willens Gottes vgl. *Scg* III 97.

1620 Vgl. etwa I 104, 1. Die göttliche „Aufgabe“ der Erhaltung der Welt bezieht sich freilich gleichfalls auf eine im Rahmen der *creatio* als immer schon in sich teleologisch verfaßt freigesetzte Schöpfungswirklichkeit.

1621 Vgl. dazu die Ausführungen zur intentionalen, formgebenden Verwiesenheit des Akts auf seine exteriorischen Objekte sowie zu den „*inclinationes naturales*“, gewissermaßen als Sonderfall der Naturteleologie des menschlichen Strebensakts selbst.

schöpfungstheologische Einholung menschlicher Sittlichkeit auf eine letztbegründende Zusammenfassung von Praxis und natürlicher bzw. metaphysischer Weltordnung. Zur eigentlichen Entfaltung seiner spezifischen begründenden Funktion kann das ewige Gesetz - ganz im Zeichen der thomasischen Verknüpfung von Teleologie und Subjektivität - jedoch nur in der schöpfungstheologischen Herausforderung an den bewußt stellungnehmenden freiheitlich-intentionalen Selbstvollzug des Menschen und in der Ermächtigung an seine, durch die eigene ratio geleitete, sittliche Praxis gelangen¹⁶²².

Die sich aus dem Anliegen der schöpfungstheologischen Überschreitung einer unmittelbar praktischen Begründung des Gesetzes ergebende Mehrstufigkeit der Vermittlung im Rahmen der leges-Hierarchie unterscheidet sich in charakteristischer Weise von der Identifikation von ewigem logos und kontingentem Weltgeschehen in seinem stoischen Vorbild¹⁶²³. Denn sie dient nicht etwa der Intensivierung der inhaltlichen Bindung in einem Schema deduktiver Ableitung, sondern der gesteigerten ontologischen Differenzbildung, die der jeweils untergeordneten „Stufe“ ihre kreatürliche Eigenständigkeit sichert. Dadurch wird das stoische Identitätsmodell, welches auch auf der Ebene begründender Vernunftprinzipien der Wirklichkeit gleichsam „Naturgesetz“ und universales „Weltgesetz“ ineinssetzt, in zweifacher Weise aufgesprengt und dynamisiert. So darf etwa die Grundlegung praktischer Vernunft in der ratio-Natur des Menschen nicht zur bloß linear abhängigen Funktion des göttlichen Schöpfungswillens eingeebnet werden, sondern verlangt die „natürliche“ Fundierung des Gesetzes als eigenständige Begründungsstufe gegenüber seinem schlechthinnigen ontologischen Grund in der göttlichen Weisheit. Andererseits mahnt die Differenzierung der lex aeterna aber auch die Endlichkeit der geschöpflichen ratio ein, die sich in der Verwiesenheit der lex naturalis ihrerseits auf die lex humana wie auch in einem Verhältnis bleibender Spannung und kritischer Herausforderung dieser gegenüber expliziert. Mit der Befreiung von der *unmittelbaren* Bindung an das Weltgesetz geht nicht etwa ein Legitimationsverlust sittlicher Praxis einher, sondern verbindet sich vielmehr eine Steigerung des Rationalitätsaufwands der Gesetzgebung und konkret gelebter Normativität, die das im Identitätsmodell angelegte bloß affirmative Verhältnis der praktischen Philosophie zur politischen Ordnung ablöst. Durch die Zurückweisung des praktischen Gehalts der lex aeterna, der ihr noch bei Augustinus, in wenngleich gestufter Weise, zugemessen wird¹⁶²⁴,

1622 Vgl. dazu auch *Korff*, Norm und Sittlichkeit, 50.

1623 Vgl. etwa *Chrysipp*, SVF III 314 (überliefert durch Marcian); zur Übersicht über das „ewige Gesetz“ der Stoa vgl. *Pohlenz*, a. a. O., 132 ff.; *Wieland*, Gesetz, 514; zum universalen „Logos des Kosmos“, in dem der Kosmos als „Explikation einer einzigen göttlichen Substanz“ begriffen wird, s. *Forschner*, Ethik, 98 ff. Ausführlicher zum stoischen Gesetzesbegriff s. u., III 10.

1624 *S. Augustinus*, De div. quaest. LXXXIII, 79, 1; De vera rel. 31; vgl. *A. Schubert*, Augustins Lex aeterna-Lehre nach Inhalt und Quellen, Münster 1924, 6 ff.; vgl. *Wieland*, Gesetz, 514.

überwindet Thomas weiters auch die patristische Tendenz zur unmittelbar theologischen Sinndeutung und theokratischen Vereinnahmung kontingenter politischer Vernunft. Im Gegensatz - aber auch komplementär - zum stoischen Modell der Identifikation findet darin wohl keine bedingungslose Bestätigung konkret wirksamer Herrschafts- und Praxisformen statt. Doch werden diese in der Konfrontation mit dem absoluten Transzendenzanspruch einer geschichtlichen Offenbarungsreligion der Uneigentlichkeit im Zeichen einer nur noch depraviert zugänglichen Wesenhaftigkeit des Menschen preisgegeben¹⁶²⁵.

Weiters unternimmt es Thomas, aus dem linearen Vermittlungsmodell von Vernunftgesetz und Kontingenzt, welches die stoische Weltgesetz-Lehre anbietet, ja auch die „*lex humana*“ als eigene *normative* Stufe auszugliedern und in ihr Recht einzusetzen. Gleichzeitig wird diese aber auch hinsichtlich ihres Charakters kontingenter Phänomenalität, insbesondere in ihrer Akzentsetzung auf partikulärer Sitte und beharrender Konvention, von der *lex naturalis* abgehoben und durch diese in Pflicht genommen. Die gleichsam ontologisch-stufenförmige Ausdifferenzierung der *lex humana* in ihrer konkreten Regelhaftigkeit gegenüber ihrem rationalen Fundament ermöglicht allererst die kritische Rückbindung gelebter Sitte an ein die Verfestigung kontingent ausgebildeter Handlungsformen und Herrschaftsmodelle immer auch transzendierendes und überbietendes Begründungserfordernis. Indem die *lex naturalis* nur an die menschliche *ratio* gewandt ist, findet eine weitere Differenzierung zwischen der nicht *ratio*begabten Natur und menschlicher Sittlichkeit hinsichtlich deren schöpfungsmäßiger Verankerung statt, die letztere durch ein je höheres Maß an kreatürlicher Eigenständigkeit auszeichnet.

Im Gegensatz zur gratianischen Begriffsbildung tritt weiters die thomatische Unterscheidung zwischen der an der relativen Eigenständigkeit geschaffener welthaft-naturreicher Wirklichkeit orientierten *lex aeterna* und der auf geschichtlicher Offenbarung beruhenden *lex divina* hervor, die einer theologischen Nivellierung des Naturrechtsverständnisses - durch dessen Identifikation mit der *lex divina* - entgegentritt¹⁶²⁶.

11. Die Ausbildung des Gesetzes als Strukturwandel praktischen Ethos und politischer Kommunikation

Über die kritische Freilegung und Auffächerung der normativ-ontologischen „Tiefenstruktur“ des Gesetzes hinaus, findet auch schon in der *lex humana*, dem im Rückgang der Erkenntnis chronologisch vorangestellten Element der *leges*-Hierarchie, ein Struk-

1625 S. dazu u., III 12.

1626 Vgl. dazu *Kuhlmann*, a. a. O., 134; vgl. auch *Korff*, Norm und Sittlichkeit, 45 ff.

turwandel hin zu gesteigerter Allgemeinheit der konkreten Regel¹⁶²⁷ im Vergleich zum aristotelischen Ethosmodell statt. Begnügt sich doch dieses in der teleologischen Orientierung des Handelns zur Überwindung bloß partikulärer und defizienter Praxisformen mit dem Rekurs auf die konsolidierte Tugendhaftigkeit des einzelnen und den sich in der kommunikativen Gemeinschaft der Bürgergesellschaft konkret durchsetzenden gelebten Ethos¹⁶²⁸. Diese gewinnen das allgemeine Fundament für die Erfüllung ihrer regulierenden Funktionen nicht etwa in der Ausbildung genereller Regelhaftigkeit, sondern vielmehr in der konkret entfalteten Gleichheit sittlich-politischer Subjekte selbst. Ja das aristotelische Modell politischen Ethos ist nicht vorrangig darauf gerichtet, die Allgemeinheit sittlicher Tüchtigkeit erst anzuleiten und zu ermöglichen, sondern setzt diese immer schon voraus. Gerade in der Weiterführung der handlungsleitenden Funktionen von *ethos* und *polis* für die zweckhafte Ausrichtung sittlichen Strebens und in Anknüpfung an den Kontext aristotelisch geprägter Tugendethik dringt das thomasische Prinzip der *lex* jedoch zu einem höheren Maß an generalisierender Regelhaftigkeit durch.

Diese Tendenz zu einer gesteigerten Abstraktheit der gemeinschaftlichen Handlungsregelung im Verhältnis zu der - je individuellen - Realisierung sittlicher Praxis selbst geht nicht zuletzt aus den gegenüber Aristoteles geänderten metaphysischen Rahmenbedingungen praktischer Vernunft sowie aus der universalen Radikalisierung und Überbietung aristotelischer Teleologie auch im Bereich sittlicher Praxis hervor. Sie trägt - damit engstens verbunden - insbesondere der allgemeinen Ausweitung ihres Adressatenkreises Rechnung. Dies kehrt auch die erweiterte Aufgabenstellung hervor, die der thomasischen *lex* in der Ablöse traditionellen Ethos hinsichtlich ihrer Funktion als „äußeres Prinzip“ der Anregung und Stützung sittlichen Strebens zukommt. Diese beläßt die Ausbildung gelungenen Menschseins nicht im engen Rahmen der *polis*, sondern löst sie vielmehr von den materiellen Realisierungsbedingungen antiker Sittlichkeit ab. Sie entkoppelt sie gegenüber jedweder unmittelbaren, sei es auch nicht wesenhaft gebundenen, so doch institutionell vermittelten Abhängigkeit von partikulären Begabungen, der konkreten charakterlichen und materiellen Disposition einerseits sowie von kontingenten Eignungs- und Voraussetzungsdefiziten andererseits. Nunmehr liegt der Akzent nicht auf der Verknüpfung und wechselseitigen Verwiesenheit von konkreten und politisch zu gewährleistenden Vermittlungschancen mit der Voraussetzung entwickelter bürgerlicher Tugend, sondern auf dem Glücken des Lebensvollzugs jedes Menschen¹⁶²⁹, unabhängig von der kontingenten Lebenssituation und ohne Einschränkung auf die „ökonomisch“

1627 Vgl. I - II 96, 1; 5; s. weiters auch I - II 90, 2; I - II 90, 4 ad 3; I - II 95, 1 ad 2.

1628 Vgl. dazu etwa die thomasische Kritik in In Eth. X 15, n. 2160 ff.

1629 Vgl. I - II 96, 5.

Selbständigen und jene, die es vermögen, kraft eigener praktischer Erfahrung und bewährter Tüchtigkeit zur Entfaltung reifen sittlichen Personseins zu gelangen. In der grundsätzlichen Ablösung menschlichen Selbstvollzugs von den kontingenten Bedingungen seiner Aktualisierung artikuliert sich demgegenüber die Hinordnung seines Wesens auf ein absolutes, schlechthinniges Ziel¹⁶³⁰. Dieses läßt sich demnach freilich auch nicht mehr im Horizont praktischer Vernunft einholen, sondern nur in seiner eschatologischen Überbietung theologisch als „beatitudo“ bestimmen¹⁶³¹. Der Kontrast dazu legt die kontingent nicht aufhebbare Bedürftigkeit und stets offenbleibende Defizienz jedes Menschen in der stets noch ausstehenden Verwirklichung seiner Seinsmöglichkeit offen. Dennoch und in Spannung dazu bleibt in der Bestimmung spezifischer Humanität bei Thomas auch der charakteristische tugendethische Anspruch des konkreten *Gelingens* sittlichen Handelns aufrecht, welcher nicht nur die letztbegründende, nur eschatologisch in den Blick geratende „beatitudo“, sondern auch die unmittelbar politisch-praktisch relevante „felicitas“ erfaßt¹⁶³² sowie zur Konsolidierung persönlicher Tugendhaftigkeit desgleichen ein „äußeres“ Prinzip ihrer handlungsleitenden Unterstützung beansprucht. Dem transzendierenden Stellenwert des universalen telos menschlicher Praxis gemäß gewinnt jenes deutlicher als bei Aristoteles den Charakter der „Exteriorität“¹⁶³³, die der allgemeinen Tendenz der intentionalen Selbstüberschreitung und Entäußerung des Strebens auf ein „Anderes“ seiner selbst hin Rechnung trägt. Diese vermittelt sich institutionell nicht mehr in der kommunikativen Mitteilung unter Gleichen, sondern über die Differenz legislator - Gesetzesunterworfenen, welche auch einen Funktionswandel konkreter Normativität einleitet¹⁶³⁴. Auf der Grundlage der Verlagerung der Allgemeinheit des ethischen Anspruchs von der *vorausgesetzten Gleichheit* der Bürger zum *generalisierenden Gesetz* wird dieses institutionelle Gefälle gerade zum Zwecke der handlungs-

1630 Vgl. I - II 1 bzw. I - II 90, 2.

1631 Vgl. insbes. I - II 2 - 5; s. auch I 1, 1; Scg I 1; Sent. I, Prol. 1; vgl. *Kluxen*, Ethik, 108 ff, insbes. 121 ff.

1632 Zu graduellen Abstufungen der „perfectio“ bzw. „beatitudo“, insbes. zur Duplizität und Mehrschichtigkeit von „vollkommener“ und „unvollkommener Glückseligkeit“ in der teleologischen Vollendung des menschlichen Lebensvollzugs, die wohl aus der universalteleologischen Transzendierung eines tugendethisch akzentuierten Konzepts von Sittlichkeit hervorgehen, s. insbes. I - II 3, 2 ad 4; zur „felicitas“ vgl. weiters In Eth. X 9 - 13; vgl. dazu *Kluxen*, Ethik, 124 ff.; zur Überbietung der felicitas durch die beatitudo vgl. In Eth. I 16, n. 202. Zur diesbezüglichen Anknüpfung an die aristotelische Unterscheidung zwischen „theoretischem“ und spezifisch „menschlichem“ praktischem Glück vgl. In Eth. X 12, n. 2111.

1633 Vgl. *Merks*, a. a. O., 100.

1634 Vgl. neben I - II 90, 3 auch In Eth. X 14, n. 2152 f.; In Eth. X 15, n. 2159.

leitenden Wirksamkeit der lex eingefordert und verleiht dieser im Gegensatz zum aristotelischen Ethos einen maßgeblich „erzieherischen“ Charakter¹⁶³⁵.

Im Gegensatz zur aristotelischen gegenseitigen Vermitteltheit und Ineinssetzung von Politik und Praxis treten vor der Folie eines theologisch-letztbegründenden Transzendenzanspruchs gemeinschaftsbezogenes bonum commune und persönliche Zielverfolgungen markanter in Differenz zueinander. Dadurch wird weiters andererseits das Recht der politischen Gemeinschaft in den Dienst einer gleichsam „instrumentellen“ Förderung individueller Sittlichkeit genommen. Dem deutlicher technisch-pädagogisch akzentuierten Stellenwert des Gesetzes liegt freilich eine veränderte Konzeption hinsichtlich der Ausbildung eines tugendhaften habitus¹⁶³⁶ selbst zugrunde. Im Lichte des fundamentalen Verständnisses des Wesens des Menschen als seine sittliche Praxis konnte die aristotelische arete - ungeachtet der erforderlichen Gewöhnung und Formierung zu beständiger Übung und einer dauerhaften Haltung - doch stets nur auf dem Wege „selbstverantwortlichen“¹⁶³⁷, auf der Grundlage der menschlichen prohairesis „selbstgewählten“¹⁶³⁸, sittlichen Handelns gewonnen werden¹⁶³⁹. Tugend und sittliche Qualität des konkreten Strebens setzen einander im aristotelischen Ethos wechselseitig immer schon voraus und bilden eine unvermeidbare Zirkularität sittlicher Orientierung des Handelns¹⁶⁴⁰, die eben, wie bereits erörtert, nur im Hinblick auf die kommunikative Eingebundenheit in die politische Gemeinschaft gleicher Subjekte sittlicher Freiheit eine wechselseitige Auflösung und Öffnung erfährt. Deutlich weist Aristoteles dagegen den Charakter der Lehrbarkeit sittlichen Wissens¹⁶⁴¹ - im markanten Gegensatz etwa zum Kunstwissen - und damit wohl erst recht die Erzwingbarkeit vernünftiger Praxis zurück¹⁶⁴². Vielmehr bildet ja die vorgängige „Erfahrung in den das Leben ausmachenden Handlungsvollzügen“¹⁶⁴³ eine unabdingbare Voraussetzung, die allererst den Zugang zum „Hören“ der politischen Wissenschaft eröffnet, erfordert der Bürgerstatus eine bereits aktuell ausgebildete Haltung reifer Sittlichkeit, deren Mangel von der politischen Praxis und der Subjektsqualität in der Bürgergemeinde ausschließt.

1635 Zum „ermahnenden“ und belehrenden Stellenwert der lex humana vgl. I - II 95, 1; In Eth. X 14, n. 2147 ff; vgl. Merks, a. a. O., 106; 114.

1636 Vgl. etwa I - II 49, 2; I - II 51, 3; I - II 52, 1; ad 2; I - II 94, 1.

1637 Merks, a. a. O., 133.

1638 Ebda.

1639 Vgl. etwa E.N. II 1, 1103 a 26 - 32.

1640 Vgl. E.N. II 3, 1105 a 26 - 1105 b 18.

1641 Vgl. E.N. II 1, 1103 a 14 ff.

1642 Vgl. Riedel, Über einige Aporien, 102 f.

1643 E.N. I 2, 1095 a 3 (zitiert nach der Übersetzung Rolfes); s.o., Teil 1, III 2.

Demgegenüber läßt Thomas die gleichsam „äußerliche“ Belehrung auch der „schwachen“ und „unvollkommenen“ Gemeinschaftsmitglieder¹⁶⁴⁴ zu, ja trägt damit der dem Menschen als endlichem und durch die Sünde bedrohtem Geschöpf stets verbleibenden Defizienz seiner konkreten sittlichen Taten Rechnung - wodurch etwa auch das Erreichen eines je konvenienten „bonum perfectivum“ im Verhältnis zu seinem letztbegründenden „finis ultimus“ stets über sich hinausweist. Ja selbst die Anwendung von vis coactiva durch die öffentliche Autorität erscheint nunmehr als geeignetes Mittel, die angestrebte Tugendhaftigkeit sittlicher Subjekte zu fördern¹⁶⁴⁵. Doch zielt auch sie auf keine unmittelbar deduktive Gewährleistung eines regelkonformen Verhaltens, sondern wird im Namen einer wirksamen Anleitung zu tugendhafter Gewöhnung als unabdingbares Kriterium gesetzlicher Handlungsleitung eingemahnt¹⁶⁴⁶. Diese belehrende und stützende Funktion des Gesetzes reicht weiters im Gegensatz zu den Funktionen des aristotelischen Hauses auch über die Unterweisung von Kindern und in spezifischer Weise Unreifen hinaus als eine dauerhafte erzieherische Herausforderung¹⁶⁴⁷ dessen, „qui habet curam communitatis“, gegenüber allen ihren Mitgliedern¹⁶⁴⁸. Dementsprechend hat freilich auch der erzieherische Charakter des Gesetzes eine vorrangig motivierende und handlungsanregende Ausrichtung seiner Wirksamkeit, deren handlungsleitender Impuls stets auf die Aneignung und Konkretisierung durch die ratio als das spezifische Vermögen menschlichen Selbstvollzugs verwiesen ist¹⁶⁴⁹. Thomas übernimmt hierin die aristotelische Hochschätzung der Gewöhnung¹⁶⁵⁰, deren Spezifikum nicht in der Verfestigung partikulärer Konventionen gesehen wird, sondern in ihrer aufklärenden Funktion hinsichtlich einer unkritischen Verhaftetheit gegenüber naturalen Triebimpulsen und Bedürfnisstrukturen¹⁶⁵¹. Auch der Einsatz von öffentlicher Zwangsgewalt zielt

1644 Merks, a. a. O., 183, s. In Eth. X 14, n. 2137 ff; vgl. auch I - II 96, 2.

1645 Vgl. In Eth. X 14, n. 2147 ff; insbes. n. 2151 - 2154; vorsichtiger hingegen Aristoteles selbst in E.N. X 10, 1179 b 28 f.; bzw. kritisch in E.N. X 10, 1180 a 11 - 14.

1646 Vgl. I - II 90, 3 ad 2; I - II 95, 1 ad 1; vgl. Merks, a. a. O., 182 ff.

1647 Vgl. In Eth. X 14, n. 2148 - 2150.

1648 Merks, a. a. O., 183, verortet darin die aufkommende „Diskrepanz von privatem und gemeinem Interesse“ als einen „immer mögliche(n) Konflikt ..., der eben aus dem Nichtaufgehen des einzelnen in der Gemeinschaft resultiert“.

1649 Vgl. I - II 90, 1 ad 1; I - II 90, 3 ad 1; I - II 92, 1; ad 1; I - II 92, 2 ad 4; zur Unterscheidung der - wohl vorrangigen - „vis directiva“ gegenüber der „vis coactiva“ vgl. I - II 96, 5; ad 3.

1650 Vgl. E.N. II 2, 1103 a 17 - 26; vgl. I - II 92, 1 ad 1; I - II 92, 2 ad 4; In Eth. X 14, n. 2139 f. Zur Abhängigkeit der „felicitas“ von handelnder Tugend, dies auf der Grundlage von „Unterweisung“ („disciplina“) und „Übung“ („exercitatio“) s. auch In Eth. I 14, n. 169. Die „Göttlichkeit“ des Glücks gründet sich demnach nicht auf seinen unmittelbar „göttlichen“ Ursprung, sondern auf die darin zur Geltung kommende tätige Nachahmung der „hervorragenden“ göttlichen Güte.

1651 Vgl. In Eth. X 14, n. 2146, 2149.

nicht auf die Sicherung äußerer Regelkonformität, sondern bleibt ganz und gar in den Kontext haltungs- und tugendbildender Aufgaben des Gesetzes¹⁶⁵² eingeordnet, die es auf diesem Wege auch im Zeichen tendenziell auseinanderdriftender gemeinschaftlich-politischer Zielbestimmung und „individuell-private(r) Handlungsregelung“¹⁶⁵³ zu wahren gilt, von welchen jedoch stets auch die Förderung tugendhafter Gesinnung und Einstellungen sowie die Aneignung sittlich-rationaler Motivationsstrukturen umfaßt bleiben.

In der Inanspruchnahme rechtlichen Zwangs kommt - in deutlicherer Wertschätzung repressiver Mittel als bei Aristoteles¹⁶⁵⁴ - indes auch ein Aspekt der erforderlichen öffentlichen Akzeptanz und kommunikativen Bewährung konkreter sittlicher Handlungsorientierungen zum Vorschein, welcher die Funktionen von „Lob“ und „Tadel“¹⁶⁵⁵ in der aristotelischen Polisöffentlichkeit aufnimmt und intensiviert. Diese Steigerung in der Effizienz gemeinschaftlicher Stellungnahme zu menschlichen Handlungszielen und Verhaltensweisen entspricht dem stattgefundenen Strukturwandel kommunikativer Öffentlichkeit sowie dem darin hervortretenden institutionellen Gefälle zwischen politischer Entscheidungsgewalt und sittlicher Selbstbestimmung der Bürger. Dennoch bleibt auch darin der Zwang in diesem Sinne vorrangig auf die Aufgabe praktischer Motivation bezogen und übernimmt nicht die bloße Forcierung normkonformen Verhaltens. In der Fortführung aristotelischer Tradition unterstreicht er jene soziale Zustimmung bzw. Ablehnung¹⁶⁵⁶ hinsichtlich des Handelns des einzelnen, wie sie zu den immanenten Voraussetzungen eines strebensethisch-hermeneutischen Modells von Sittlichkeit gehört und auf dieser Grundlage die Anerkennung sittlichen Subjektseins schafft¹⁶⁵⁷. Er trägt in

1652 Vgl. etwa I - II 92, 1; I - II 92, 2 ad 4; I - II 96, 2; ad 2; In Eth. X 14, n. 2148, 2153 f.

1653 Vgl. *Merks*, a. a. O., 106; s. hierzu In Eth. X 16, n. 2166; vgl. auch I - II 96, 2; 3.

1654 Vorsichtiger dieser in E.N. X 10, 1179 b 28 f.; weiters kritisch zum Einsatz von Zwangsmitteln in E.N. X 10, 1180 a 11 -14.

1655 S. etwa E.N. II 7, 1108 a 14 - 16, E.N. IV 11, 1126 a 4 ff.; E.N. IV 13, 1127 a 29 f.; vgl. *Höffe*, *Praktische Philosophie*, 48 ff.; 143 ff.

1656 Zur sozialen Relevanz der durch das Gesetz geförderten Tugenden vgl. I - II 96, 2; 3 sowie insbes. in der Erörterung der Gerechtigkeit II - II 58, 2; vgl. hierzu E.N. V 3, 1129 b 25 ff.

1657 Dieselbe Traditionslinie verfolgt wohl noch die Hegel'sche Deutung der Strafe als Wiederherstellung allgemeiner Rechtsverhältnisse, die noch im Zwang, der gegenüber dem Verbrecher ausgeübt wird, einen Aspekt der Anerkennung als „eines Vernünftigen“ enthält. Vgl. *Hegel*, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 90 ff., 178 ff.; insbes. § 100, 190 f. Sie grenzt sich jedoch insofern maßgeblich vom ethosverbürgenden Stellenwert des thomasischen Gesetzes ab, als sie nicht auf konkret bewährte sittliche Lebensformen bezogen ist, sondern allein auf die institutionell verbürgte Anerkennung gleicher Freiheit. Dies bedeutet, daß der „erste Zwang als Gewalt von dem Freien ausgeübt, welche das Dasein der Freiheit in seinem *konkreten* Sinn, das Recht als Recht verletzt“ (§ 95), „durch Zwang aufgehoben wird“ (§ 93). Es gilt desweiteren aber auch bezüglich der, so *Hegel*, „*formelle(n)* Vernünftigkeit“, des „*Wollen(s)* des Einzelnen“, die „in der *Handlung* des Verbrechers (liegt)“, weshalb „die Strafe als *sein* eigenes *Recht* enthaltend angesehen wird“,

seiner eigentümlichen Wirksamkeit¹⁶⁵⁸ jedoch andererseits auch der zunehmenden Gebrochenheit homogener praktischer Zielhaftigkeit und der wachsenden „diversitas“ menschlicher Handlungsorientierungen Rechnung¹⁶⁵⁹.

Aus der gleichsam erweiterten ethosbildenden Aufgabe und auf die Anregung praktischer Stellungnahme gerichteten Funktion des Gesetzes folgt auch das Erfordernis, ja das Wesensmerkmal seiner öffentlichen Bekanntgabe, seiner promulgatio¹⁶⁶⁰. Die promulgatio verschafft dem Gesetz nicht etwa eine gleichsam ontologisierende normative „Existenz“, im Sinne seiner den praktischen Diskurs suspendierenden oder doch beendenden „Geltung“, sondern trägt seinem Stellenwert als handlungsleitende „regula et mensura“¹⁶⁶¹ Rechnung. Diese beansprucht nunmehr nicht nur aufgrund ihres Hervorgangs aus einer - deutlicher gegenüber eingeübtem Ethos selbst ausdifferenzierten - politischen Entscheidung, sondern auch wegen der Allgemeinheit ihres Adressatenkreises den Akt der Veröffentlichung. Das Kriterium der promulgatio soll nicht von der konkret handlungsleitenden Wirksamkeit der lex abstrahieren, noch artikuliert sich darin ein deduktives Verpflichtungsschema. Vielmehr reflektiert sich darin in Anknüpfung an die Kommunikationsverwiesenheit praktischer Prinzipien bei Aristoteles die allgemein und konkret zugängliche Kenntnis normativer Regeln als unmittelbare Voraussetzung ihrer praktischen Verpflichtungskraft („obligatio“)¹⁶⁶², wobei jene zu deren Steigerung, insbesondere zu ihrer Erstreckung „in die Zukunft“, nicht jedoch zur Erzeugung eines gleichsam „gegenständlichen“ Seins, der „schriftliche(n) Festlegung“¹⁶⁶³ bedürfen.

wodurch er „als Vernünftiges geehrt“ werde (§ 100). Gerade im Zeichen seiner akzentuiert freiheitssichernden Bedeutung muß der Hegel'sche Strafbegriff dem Moment „äußeren“ Zwangs gegenüber der traditionell pädagogischen Funktion gesteigertes Gewicht verleihen. Zur Bezogenheit des Zwangs auf die „Äußerlichkeit“ des Menschen als eines „Lebendige(n)“, wonach letztlich „nur der zu etwas gezwungen werden“ kann, „der sich zwingen lassen will“, s. § 91, 178 f. Zum Hegel'schen Strafbegriff als „konkret(er) Wiederherstellung des Rechts“ vgl. ausführlicher und differenzierter *W. Schild*, Ende und Zukunft des Strafrechts, in: ARSP 70 (1984), 88 ff.

1658 Vgl. etwa I - II 90, 3 ad 2.

1659 Vgl. hiezu auch I - II 96, 2; 3; I - II 95, 2 ad 3; In Eth. X 16, n. 2166.

1660 Vgl. I - II 90, 4.

1661 Ebda.

1662 Vgl. I - II 90, 4 ad 2.

1663 S. I - II 90, 4 ad 3.

12. Zu begrifflicher Herkunft und weiteren systematischen Ursprüngen der *lex*-Thematik

a) Der Einfluß romanistischer Begriffsbildung und Rechtsquellenlehre

Aus den bisherigen Erörterungen wird deutlich, daß der thomasische Gesetzesbegriff seinem Stellenwert für die Fundierung sittlichen Strebens nach¹⁶⁶⁴ die systematische Funktion der aristotelischen „*koinonia politike*“ aufnimmt und - trotz mancher systematischen Akzentverschiebungen, ja auch Verengungen - fortschreibt. Vor allem drückt sich in seiner zentralen begrifflichen Bestimmung als „*ordinatio rationis*“ seine Verpflichtung gegenüber dem aristotelischen Modell spezifisch praktischer Vernünftigkeit aus. Dieses läßt in seiner Gesamtgewichtung für die Konstituierung des thomasischen Gesetzes- bzw. Rechtsbegriffs insbesondere alle Erwägungen zu einer ursprünglichen normativ wirkenden naturalen Zweckbindung, wie sie insbesondere mit Bezug auf die von Thomas in seiner Erörterung der *lex naturalis* explizit rezipierte *ulpianische* Naturrechtsformel angestellt wurden, als systematisch wenig relevant erscheinen¹⁶⁶⁵. Freilich wird das aristotelische Ethosverständnis unter Übernahme von zentralen Aspekten seiner systematischen Funktionen einem grundlegenden Wandel zu gesteigerter Allgemeinheit sowohl hinsichtlich seiner normativ-ontologischen Fundierung wie auch - in engem Zusammenhang damit - hinsichtlich des Adressatenkreises sittlich-politischer Kommunikation unterworfen, welche sich auch in der strukturellen Fassung des konkreten praktischen Regelungssinns der *lex humana* niederschlägt.

In Spannung zur weitgehend aristotelisch geprägten Akttheorie und Tugendlehre finden sich jedoch in der tragenden Bedeutung des *lex*-Begriffs auch dem aristotelischen Rechtsverständnis weitgehend fremde¹⁶⁶⁶, nämlich romanistische und patristische Traditionen¹⁶⁶⁷ aufgegriffen, deren eigentliche antike Vorlagen sich vor allem in der *Stoa* finden¹⁶⁶⁸, welche ihrerseits auf vorsokratische *nomos*-Begrifflichkeit rekurriert.

1664 S. I - II 90, prol.

1665 Vgl. *Crowe*, a. a. O., 272 ff.

1666 Zu Ansätzen einer gewohnheits- und tugendbildenden Funktion der „*nomoi*“ vgl. E.N. X 10, 1179 b 28 ff. Diesen kommt freilich akzentuierter noch als bei Thomas der Charakter ethosförmiger Institutionalität zu; s. dazu E.N. X 10, 1181 b 20 - 23. Vgl. *Ritter*, „Politik“ und „Ethik“, 110 ff.; (insbes. 113 f.).

1667 Zu den juristischen Quellen des Thomas, wobei freilich neben begrifflichen Einflüssen auch die Zulieferung juristischen Materials leitend ist, insbes. zur Heranziehung des Dekretum Gratiani als „materielle(n) Fundus“ der S.th. sowie des *Corpus Iuris Civilis* vgl. *Kuhlmann*, a. a. O., 98 ff. Vgl. *Grabmann*, a. a. O., 97 ff.; *Schilling*, a. a. O., 5 ff.

1668 Vgl. *Wieland*, *Gesetz*, 514 f.; *Wittmann*, a. a. O., 318 ff.; s. auch den Hinweis bei *Korff*, *Norm und Sittlichkeit*, 44 f.

Wohl dokumentiert sich auch noch im vielfach betonten Einfluß spezifisch „juristischer“, d.h. römischrechtlicher, nämlich über die Frührezeption vermittelter spätrömischer, iustinianischer Begriffsbildung¹⁶⁶⁹ auf die thomasische Bestimmung des Gesetzes ein deutliches Zugeständnis an den von Aristoteles herkünftigen Anspruch spezifisch praktischer Vernünftigkeit für die Fundierung menschlichen Handelns. Im Horizont zeitgenössischer Begründungsdiskussionen gibt Thomas durch seine Hinwendung zum romanistischen Ansatz eindeutig einem - zumindest global gesehen - praktisch-politischen Gesetzesverständnis den Vorzug¹⁶⁷⁰, welches seinen Ursprung unabdingbar in einer handelnden Stellungnahme und diskursiven Entscheidung findet. Näherhin muß freilich auch berücksichtigt werden, daß dieses in der spätrömischen Jurisprudenz weitgehend die Gestalt eines ethisch relativ unreflektierten, theokratisch abgesicherten¹⁶⁷¹ „Absolutismus“ kaiserlicher Gesetzgebung angenommen hat¹⁶⁷². In ihrem Charakter als Funktion politischer Herrschaft hält die romanistische Position in der hochmittelalterlichen Quellendiskussion gegenüber der hierokratisch ausgerichteten kanonistischen Gegenthese zumindest ihren ursprünglichen - für den aktuellen Reflexionsstand des iustinianischen Gesetzbuches freilich bereits entlegenen - philosophischen Grundlagen nach den Rückbezug auf die spezifische Wesensnatur des Menschen präsent. In der Bevorzugung eines juristischen Gesetzesverständnisses ist vor allem eine deutliche Distanznahme des Thomas zu der in der theologischen Diskussion überwiegend wirksamen kanonistisch-gratianischen Begriffsbildung von „lex“ bzw. „ius naturale“ enthalten, welche in der Rechtsbegründung der die geschöpfliche Menschennatur überbietenden, ja den Anspruch naturhafter Humanität überholenden, Offenbarung den Vorrang gibt¹⁶⁷³.

In ihrem - im weitesten Sinn - politisch-praktischen Charakter „äußerer“ handlungsleitender Prinzipien und deren nicht weiter mediatisierbarer Rückbindung an einen Begriff der spezifischen „Natur“ des Menschen selbst konvergieren römischrechtliche Ju-

1669 Vgl. insbes. In Eth. V 12. S. etwa die - über Isidor vermittelte - Anknüpfung an die romanistische Rechtsquellenlehre in I - II 92, prol.; I - II 92, 2; I - II 96, 1 ad 2 sowie die gleichsam „politische“ Zuordnung des Rechts zur „utilitas humana“ mit Verweis auf Iustinian in I - II 95, 3. Vgl. hierzu D. I, 3, 25; zur stärker „juristisch“ akzentuierten Begriffsbildung bei Isidor im Verhältnis zu Gratian trotz seiner Quellenfunktion für diesen vgl. Merks, a. a. O., 224; Weigand, a. a. O., 126 ff., 132 f. Vgl. weiters Aubert, a. a. O., 74 ff., insbes. 78 ff. Dieser gewärtigt im Nützlichkeitsmotiv gar aristotelische Einflüsse, s. Aubert, a. a. O., 79; vgl. weiters Lottin, a. a. O., 61 ff.; mit Vorbehalten, insbes. hinsichtlich der Ulpian-Formel, hingegen Merks, a. a. O., 227 ff.; zum Einfluß in „materieller“ Hinsicht vgl. Kuhlmann, a. a. O., 102 ff.

1670 Zum Vergleich und zur Abgrenzung zwischen aristotelischer und „juristischer“, d.h. römisch-rechtlich-legistischer, Begrifflichkeit s. In Eth. V 12, n. 1016 ff.; vgl. Aubert, a. a. O., 79; Grabmann, a. a. O., 98 f.; Lottin, a. a. O., 62 f.; Wittmann, a. a. O., 322 f.

1671 S. Inst. I, 2, 11; vgl. Weigand, a. a. O., 15.

1672 Vgl. D. I, 3, 31; I, 4, 1.

1673 Vgl. Crowe, a. a. O., 256 ff.; Lottin, a. a. O., 61 f.; Weigand, a. a. O., 132 ff.

risprudenz und aristotelische Polissittlichkeit. Dabei hat jene über ihre vorzüglich in der Stoa gelegenen philosophischen Wurzeln durch die für diese produktive Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik darin auch einen weiteren Traditionszusammenhang vermittelt. Demnach erweist sich der thomatische Gesetzesbegriff - nicht zuletzt als Ausdruck seiner Abkehr von zeitgenössischen Tendenzen einer unmittelbar theologischen Vereinnahmung und Enteigentlichung von Politik und Recht¹⁶⁷⁴ - insbesondere in seiner Vermitteltheit durch die normative „Stufe“ der *lex humana* - wesentlich durch die Aneignung „juristischer“ Begriffsmerkmale geprägt. Doch artikuliert sich insbesondere in seinem unabdingbaren Wesensmerkmal der „*ordinatio rationis*“, dessen Anspruch rationaler Rechtfertigung, wie bereits erörtert, keineswegs an eine „höherrangige“ Begründungsstufe der *lex* delegiert werden kann, sondern unmittelbar im Rahmen konkreter Normativität der *lex humana* ihre begriffliche Berücksichtigung verlangt, auch eine deutlich kritische Stellungnahme gegenüber dem Eindringen spätrömisch-voluntaristischer Gesetzeskonzeptionen. Dieses Kriterium läßt sich seiner Herkunft nach ja nicht stoisch oder romanistisch geprägten naturrechtlichen Legitimationsmustern zuordnen, sondern bleibt maßgeblich am Modell aristotelischer Ethosverwiesenheit des Handelns orientiert. Das begründende und kritische Fundament für einen politischen Gesetzesbegriff gewährleistet gegenüber seiner spätrömischen Engführung daher nicht etwa der ergänzende und funktionalisierende Rekurs auf theologisches Reflexionsgut und Offenbarung, sondern die Rückbindung an die praktische Vernunft des Gesetzgebers.

b) *Exkurs: Der stoische Rekurs auf nomos-Begrifflichkeit in der Lehre von der „lex aeterna“ bzw. den „kathekonta“*

Was indes die begriffliche Herkunft des *lex*-Topos, insbesondere jene des „ewigen Gesetzes“¹⁶⁷⁵ angeht, findet dieser seinen Ursprung nicht nur in aristotelischem Polisethos, sondern verweist - wohl vermittelt über neuplatonisches und patristisches Traditionsgut, wie insbesondere die augustinische Ausformung der *leges*-Hierarchie - auch auf tragende Elemente stoischen Systemdenkens¹⁶⁷⁶. Dies bedeutet freilich nicht, daß er damit dem von Aristoteles herrührenden systematischen Kontext eines „äußeren“ Prinzips sittlichen Strebens entzogen wäre.

1674 Vgl. *K.-H. Ilting*, *Naturrecht und Sittlichkeit. Begriffsgeschichtliche Studien*, Stuttgart 1983, 54 ff.; *W. Kölmel*, *Soziale Reflexion im Mittelalter*, Essen 1985, 35 ff. bzw. 148 f.

1675 Einen informativen Überblick über die Entwicklung der *lex-aeterna*-Lehre verschafft *Wieland*, *Gesetz*, 514 - 516.

1676 Vgl. *Chrysipp*, überliefert bei *Cicero*, *De natura deorum* I, 15, 40.

Im Begriff des „ewigen Gesetzes“ als Grundlage menschlichen Vernunfthandelns unternimmt die Stoa einen Rückgang über den entwickelten Reflexionsstand aristotelischer Polissittlichkeit hinaus und greift das Thema vorsokratischer nomos-Begrifflichkeit auf. In dieser artikuliert sich ursprünglich eine Bindung an konkrete Stammes- bzw. Polisatzungen, welcher ja bereits die Sophistik ob deren unreflektierter Verhaftetheit gegenüber zufälligen Interessenlagen als bloß partikuläre menschliche Setzung ihre unmittelbare Plausibilität im Rekurs auf die „Natur“ des Menschen entzogen hat¹⁶⁷⁷. Die Stoa dagegen nimmt „bewußt“¹⁶⁷⁸ diesen traditionellen Topos auf, überschreitet und überwindet die daran geknüpfte Aufgabenstellung jedoch in Richtung auf ein universales Vernunftgesetz hin, welches alle Vernunftwesen, Menschen *wie* Götter¹⁶⁷⁹, nicht jedoch die Tiere, verpflichtet¹⁶⁸⁰. Nicht zufällig bedient sich die Stoa dieses überkommenen ethischen Motivs, will sie doch darin die für die aristotelische koinonia politike kennzeichnende wechselseitige Vermittlungsweise von spezifischer wesenhafter Praxis des Menschen einerseits und Polissittlichkeit andererseits überwinden, die sie im Horizont antiken Kosmosdenkens als entscheidendes Hindernis der angestrebten allgemeinen Ausweitung des Begriffs des Menschen erkennt. Nur die universale Vernünftigkeit des Weltlogos, wie sie im ewigen „Naturgesetz“¹⁶⁸¹ zum Ausdruck kommt, vermag den Entfaltungsraum menschlicher Sittlichkeit über den begrenzten Rahmen des Polisethos hinaus auszudehnen.

Dies geschieht freilich, wie bereits erörtert, nur um den Preis, hinter den von Platon und Aristoteles erreichten entwickelten Reflexionsstand konkret freiheitsverbürgender politischer Institutionalität, insbesondere hinter die Anforderungen der aristotelischen Republik, zurückzufallen. Manifestiert sich darin doch auch die Tendenz zur Entflechtung von sittlicher Freiheit und der konkreten Lebensform eines gelungen-geglückten Praxisvollzugs, in welchem ja der Mensch stets nur in der Übung seines eigenen sittlichen Strebens das Vernunftprinzip seines Handelns bei sich hat und gleichsam selbst zum Vorschein bringt. Demgegenüber folgt aus der Ablöse des Polisethos nunmehr die Anforderung an die praktische Philosophie, allererst eine Konvergenz zwischen universalem logos und individueller Vernunft zu erzeugen. Diese Aufgabenstellung verbindet

1677 Vgl. *Hippias* in *Platons Protagoras*, 337 c, d; *Antiphon*, Fragment 44, insbes. A 2, 29 f.; 4, 5 f.; 5, 16 f. Vgl. hierzu und zu den Fundstellen *W. Nestle*, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1940, 367 ff. S. auch *Pohlenz*, a. a. O., 133.

1678 *Pohlenz*, a. a. O., 133.

1679 Vgl. *Chrysipp*, überliefert durch Marcian, SVF III, 314; vgl. *Pohlenz*, a. a. O., 132 f.

1680 Vgl. *Pohlenz*, a. a. O., 137.

1681 Vgl. hierzu auch *Forschner*, *Ethik*, 160 ff.

die stoische Ethik in charakteristischer Weise mit dem scholastisch-thomasischen Anliegen einer Integration von allgemeiner theologischer Letztbegründung im Zeichen des biblischen Schöpfungsmotivs und dem - relativ eigenständigen - Anspruch spezifisch praktischer Vernünftigkeit. Nicht von ungefähr wird daher als systematischer Ort der schöpfungstheologischen Einholung sittlicher Freiheit die Fortführung der stoischen *lex aeterna*-Thematik gewählt, deren Verhältnisbestimmung zur wesenhaft konstituierten geschöpflichen Natur freilich einem für die Dialektik biblischer Welttranszendenz charakteristischen Wandel unterworfen wird. Denn im Gegensatz zu der in der Reflexion auf die christliche Heils- und Offenbarungsgeschichte erschlossenen transzendentalen bzw. ontologischen Differenz zwischen absolutem Seinsgrund und wesenhaft in sich fundierter kreatürlicher Natur geschöpflicher Seiender beansprucht das stoische Modell einer universalen Weltvernunft die differenzlose Ineinssetzung mit dem individuellen menschlichen *logos*¹⁶⁸². Freilich vermag nur der, dessen Vernunft in einer seiner „Natur“ gemäßen Weise entfaltet ist¹⁶⁸³, aus eigenem Antrieb und aufgrund selbstgewonnener Erkenntnis dem Weltlogos gemäß zu handeln. Im Gegensatz zur aristotelischen Tugendethik bzw. *phronesis* impliziert jene freilich nicht notwendigerweise praktische Erfahrung. Sie leitet sich vielmehr eher von einem Status ursprünglicher Unkorruptheit¹⁶⁸⁴ bzw. einer ausgeprägten weisen Distanz zu partikulären Trieben und Neigungen¹⁶⁸⁵ her, welche durchaus das durchschnittliche Maß sittlicher Aufgeklärtheit des Bürgers zu überschreiten hat und sich nicht mehr mit dessen vorfindlicher, sei es auch mit einer aus aristotelischer Sicht teleologisch wohl ausgewogenen, „mittleren“ „Normalverfassung“ begnügt¹⁶⁸⁶. Dabei stellt sich eine ähnliche Herausforderung, wie sie dem Christentum in der durch das Motiv des „Sündenfalls“ und den Anspruch eschatologischer Überbietung gekennzeichneten Ambivalenz und Gebrochenheit seines Zugangs zu kontingenter Naturteleologie bzw. konkretem menschlichen Streben aufgegeben ist. Auch die Stoa weiß sich aufgrund der von ihr intendierten Ausweitung des Adressatenkreises sittlicher Freiheit und im Kontrast zum radikalisierten Erfordernis der

1682 Vgl. *Forschner*, Ethik, 160 ff.; vgl. *Pohlenz*, a. a. O., 133, wonach „dieser individuelle Logos ... ja ein Teil des Weltenlogos und von ihm im Wesen nicht verschieden“ sei.

1683 Vgl. *Forschner*, Ethik, 184 ff.; *Pohlenz*, a. a. O., 133 ff.

1684 Vgl. *Pohlenz*, a. a. O., 123 f.

1685 Vgl. *Pohlenz*, a. a. O., 133 f.

1686 Zur Überschreitung der bloß „naturgemäße(n)“ Handlungen der „*kathekonta*“ als „mittlere“ durch die davon unterschiedenen „vollendete(n)“, da „sittlich gute(n)“, Taten der „*katorthomata*“ vgl. *Forschner*, Ethik, 188; s. dazu *Cicero*, *De officiis* I, 3, 7 f.; vgl. auch *Pohlenz*, a. a. O., 133; zur *sittlich* entscheidenden „unerschütterliche(n)“ habituellen „Disposition“ des „Weisen“, die in der darin beanspruchten Vollkommenheit des „Status“ keinerlei „Graduierung zulass(e)“, vgl. *Forschner*, Ethik, 205 ff.

Vernunftgegründetheit aller Wirklichkeit mit dem Problem depravierter und mangelhaft entfalteter menschlicher Vernunftnatur konfrontiert.

Gerade die für die Stoa kennzeichnende vermittlungslos angezielte Identität von Weltlogos und wesenhaft-individueller Natur, die im Horizont antiker Geschichtslosigkeit notwendig unmittelbar aus ihrem universalen Begründungsanspruch hervorgeht, entfernt die Vernunftteleologie aus dem Horizont konkret gelungener politischer Praxis der Bürger. Sie trägt die Tendenz in sich, das in der griechischen Klassik errungene Vermittlungsverhältnis von vernünftiger Teleologie und menschlicher Sittlichkeit in sein paradoxes Gegenteil zu verkehren. Sie rückt von der sittlichen „Normalverfassung“ des Bürgers ab, wobei sich freilich auch der Zuschnitt der stoischen praktischen Philosophie auf den politischen Horizont hellenistischer Großreiche ohne vergleichbare ethisch-kommunikative Strukturen der bürgerlichen *koinonia politike* erweist. Sie befreit jedoch andererseits - freigesetzt durch den deutlicher nur noch idealen Charakter der Konvergenz von wesenhafter Allgemeinheit und individuellem Streben - die Aufgabe der Versittlichung und praktischen Handlungsleitung gegenüber dem „durch mannigfaltige Einflüsse ... verderbt(en)“¹⁶⁸⁷ „Durchschnittsmenschen“¹⁶⁸⁸ aus dem bloßen Vorfeld praktischer Reflexion und rückt sie weiter ins Zentrum vernünftiger Handlungsorientierung.

Der Überwindung der nunmehr hervorgetretenen Differenz zwischen universalem und - entfremdetem - individuellem Logos dient auch der für die antike ethische Diskussion neu eingeführte Begriff des „kathekon“, einer gleichsam, so Pohlenz, sittlichen „Obliegenheit“¹⁶⁸⁹, welche vorrangig den „Durchschnittsmenschen“¹⁶⁹⁰ in Pflicht

1687 Pohlenz, a. a. O., 133.

1688 Ebda.

1689 Zum Begriff des „kathekon“ vgl. Pohlenz, a. a. O., 133 ff. Kritisch gegenüber einer „deontologischen“ Deutung der „kathekonta“ dagegen *Forschner*, *Ethik*, 184 ff. Demnach finden diese vielmehr in einer systematischen Nähe zur *oikeiosis*-Lehre ihre umfassendere Einordnung und Herkunft in der Konzeption des „*energema*“ als der vitalen „Bewegung“ eines Seienden zu seiner „natürlichen Zurüstung“. Im Gegensatz zu Pohlenz insistiert *Forschner* auf der nicht bloß im Sinne graduell abgestufter Vernünftigkeit zu verstehenden Ausdifferenzierung der auf eine gleichsam vorsittliche Naturgemäßheit zielenden „kathekonta“ gegenüber den im eigentlichen Sinn sittlichen Handlungen, den „kathorthomata“. Freilich fügt sich auch dieser Ansatz einer begrifflichen Klärung in das von *Forschner* selbst hervorgehobene, für die Stoa kennzeichnende Schema einer zeitlichen Entwicklung in der Entfaltung individueller Sittlichkeit. Wie bereits im Kontext der *oikeiosis*-Lehre thematisiert, ist dieses geeignet, durch die Einführung der skizzierten Stufung menschlicher Reife das Aufgabenfeld praktischer Philosophie nicht nur im Zeichen der darin zur Geltung kommenden Radikalisierung des Vernunftanspruchs, sondern auch von den dadurch freigesetzten Anfängen unter naturhaften Voraussetzungen seiner eigentlichen Aktualisierung her zu erweitern. Hierin besteht m.E. wohl auch eine Annäherung gegenüber den bereits angeführten veränderten politischen Rahmenbedingungen und der damit verbundenen angestrebten Ausweitung der Subjektsqualität.

1690 Ebda.

nimmt, dessen Verhalten sich nicht als „katorthoma“ auf seine vollendete sittliche Gesinnung und Disposition¹⁶⁹¹ allein stützen kann. Zwar gestattet die gleichsam „pflichtenförmige“ Formulierung der *kathekonta* allenfalls eine Annäherung an das Verständnis der späten, insbesondere römischen, Stoa¹⁶⁹². Doch rekuriert die entwickelte stoische Ethik darin vielmehr auf typisierte Strebungen¹⁶⁹³ und Verhaltensmuster, welche gleichwohl gegenüber der in radikalierter Weise die Sittlichkeit tugendhafter Gesinnung einfordernden, im eigentlichen Sinne praktischen Bewährung autarker Tugendhaftigkeit zurücktreten müssen. Dies gilt, insofern sie zum einen in ihrer Tendenz zur abstrakt-objektivierenden¹⁶⁹⁴ Auffächerung eines materialen Bezugsrahmens der äußeren „Selbstdarstellung“¹⁶⁹⁵ tugendhaften Selbstseins vom Modell eines strebensförmigen Ethos abrücken und weiters vorrangig die gegenüber dem *sittlichen* Selbstvollzug abgesetzte *naturgemäße* Ausstattung des Menschen fördern¹⁶⁹⁶.

Solcherart zeichnet sich freilich auch hierin bereits eine Tendenz zur Aufspaltung des weitgehend geschlossen wirksamen, konkrete Appetitivität und Rationalität durchgängig verschränkenden, antiken Paradigmas vernünftigen Strebens ab, welches den Ausgang seiner Reflexion stets vom vorausgesetzten „Können“ und „Gelingen“ sittlicher Praxis wählt. Ähnlich wie später die Scholastik gewinnt die Stoa das Motiv des Erfordernisses erzieherischer Anleitung durch das „Gesetz“, wodurch sich dessen systematischer Stellenwert vom ausschließlich kommunikativ unter Gleichen und praktisch Erfahrenen fundierend wirkenden aristotelischen Ethos abhebt, wohl aus der allgemeinen Ausweitung des Kreises potentieller Subjekte sittlicher Praxis. Damit verbindet sich neben der Distanznahme zu kontingenten Determinanten auch das geschärfte Bewußtsein für die Defizienz und Bedrohtheit der menschlichen Natur durch ihre Preisgegebenheit an partikuläre Antriebe sowie die das „Naturgemäße“ zurückdrängende und hindernde Tendenz zur Korrumpierung naturhafter Neigungen. Jenseits der Ausgliederung der *polis*, also der Teleologie menschlicher Praxis, aus der „Natur“ als ihrem Vorfeld triebhafter Strebungen, wodurch jene allererst eine einigermaßen naturanaloge Gewiß-

1691 Zur letztlich allein maßgeblichen „Disposition“ des Handelnden für die sittliche Qualität seiner Taten vgl. *Forschner*, Ethik, 197 ff.

1692 Zur Auffassung der „*kathekonta*“ bzw. „*officia*“ als „*praecepta*“, was freilich weniger deren deontologischen Charakter als deren institutionelle Einbindung hervorhebt, nämlich „*quia magis ad institutionem vitae communis spectare videntur*“, vgl. *Cicero*, *De officiis* I, 3, 7.

1693 Vgl. dazu *Forschner*, Ethik, 184 ff. Danach findet das Verständnis des „*kathekon*“ seinen begrifflichen Rahmen in jenem eines „*energema*“, also einer „Bewegung“ bzw. einer „Aktion des Lebens“.

1694 Vgl. dazu hinsichtlich des systematischen Zusammenhangs mit der *oikeiosis*-Lehre *Forschner*, Ethik, 190.

1695 *Forschner*, Ethik, 225.

1696 Vgl. *Forschner*, Ethik, 184 ff.; 215 ff.

heit ihrer Formen erzielt, sieht sich die Stoa vor der Aufgabe, den je spezifischen Naturbegriff aus seiner unmittelbaren Maßstäblichkeit für die Aktualisierung eines Seienden zu entlassen und dagegen eine ethische Differenz in einen allgemein gefaßten Begriff der Natur allererst hineinzutragen¹⁶⁹⁷.

Im eigentlichen Sinne handelt es sich bei der Gegenüberstellung von „katorthomata“ und „kathekonta“ um die Qualifikation von *Handlungen* nach perspektivisch unterschiedlichen, aber einander ergänzenden Kriterien, wobei für die „officia“ deren gleichsam konkrete „inhaltliche“ Ausrichtung maßgeblich ist. In dieser Dualität menschlicher Handlungsziele findet nicht zuletzt die für die stoische Universalteleologie charakteristische Ambivalenz und Komplementarität von universaler Ausweitung der sich in der „Natur“ manifestierenden ontologischen Vernünftigkeit bei gleichzeitiger Eingrenzung und Radikalisierung der spezifischen Grundlagen sittlicher Rationalität ihren Niederschlag¹⁶⁹⁸. Die Unterscheidung von „katorthomata“ und „kathekonta“ folgt insbesondere der stoischen Ausgrenzung des spezifisch „sittlichen Guten“ gegenüber den „vor-“ bzw. „außermoralischen Zwecken“ menschlichen Handelns¹⁶⁹⁹. Die kathekonta verschaffen jener, gegenüber dem im engeren Sinn sittlich relevanten habitus tugendhafter Gesinntheit zurücktretenden, „restlichen“ bzw. diesen umgebenden „äußeren“ Teleologie des Handelns Geltung, die in Ergänzung zur Unbedingtheit tugendhafter Haltung und in Weiterführung von Elementen eines klassisch-strebensethischen Konzepts dessen „Naturgemäßheit“ erzeugt. Darin trägt die Stoa dem vom Modell klassischer eudaimonia herkünftigen Anliegen des konkreten Glückens und Gelingens sittlicher Praxis Rechnung. In den kathekonta artikuliert sich die Bedachtnahme auf die - in ihrer „Gesetzlichkeit“ dem Menschen zwar nicht verfügbare, so doch gerade in ihrer Regelmäßigkeit zur Berücksichtigung aufgegebene - „Naturgemäßheit“ und Erfolgsadäquatheit menschlichen Handelns¹⁷⁰⁰, die die konkrete Erreichbarkeit der Ziele ebenso wie die rationale Mittelwahl einschließt. Der darin enthaltene aristotelisch anmutende Rekurs auf Erfahrung unterliegt freilich einer Akzentverschiebung in Richtung auf die Erfassung

1697 Zur Unterscheidung zwischen „sittlichem“ und „außermoralischem“ Guten, nach deren Maßgabe auch die „katorthomata“ bzw. „kathekonta“ als jeweils vernünftige Handlungen zu differenzieren sind, vgl. *Forschner*, Ethik, 171 ff.; 189 ff.

1698 Vgl. dazu auch *Forschner*, Ethik, 202. Aus der Perspektive menschlicher Praxis resultiert daraus die Polarität von, so *Forschner*, „zwei Grunderfahrungen“, die das „stoische Daseinsverständnis“ prägen: jene „der Endlichkeit und Begrenztheit des Menschen, ... (die) Erfahrung des Lebens als Widerfahrnis, und zum anderen ... (die) seiner Göttlichkeit, ... (die) Erfahrung des Lebens als Freiheit, Selbständigkeit, Autarkie“.

1699 Vgl. *Forschner*, Ethik, 171 ff.

1700 Vgl. *Forschner*, Ethik, 191 ff. Im Zeichen der universal wirkenden Weltvernunft gewinnt die Einsicht in die sich in den kathekonta niederschlagende naturgesetzliche Ordnung auch eine sittliche Dimension, wie sie insbesondere von *Chrysipp* betont wird. S. SVF III, 18 (überliefert bei *Cicero*, *De fin.* III, 6, 22); vgl. *Forschner*, Ethik, 203 ff.

eines gleichsam rationalistisch ausgeformten, systemhaften Ordnungszusammenhangs der Welt im Kontext der gesteigerten Wahrnehmung *unverfügbarer* Naturhaftigkeit im Horizont menschlicher Praxis und der damit verbundenen „intellektualistischen“ Tendenzen der stoischen Ethik¹⁷⁰¹.

In der Unterscheidung zwischen *kathekonta* und *katorthomata*, in der die Qualitäten der Naturgemäßheit und der Sittlichkeit einer Handlung - zumindest je nach der Wahl der Perspektive - ihrem Kriterium nach auseinandertreten, ist aber auch die Herausforderung und Verlagerung des sittlichen Anspruchs zur „wählenden“, dem „logos“ gemäßen praktischen Stellungnahme enthalten. Ihr ist die in rationaler Weise den Vorrang gebende oder aber nachreichende Vorzugswahl gegenüber der Vielfalt konkurrierender naturhafter Tendenzen, eben hinsichtlich deren jeweiliger „*convenientia*“¹⁷⁰² zur menschlichen Vernunft, ihrer „Homologie“¹⁷⁰³, überantwortet. Darin kommt eine prinzipielle Distanz zur unmittelbaren Maßgeblichkeit des bloß „naturgemäßen“ bzw. jeglichen kontingenten „äußerlichen“ Ziels des Strebens überhaupt in der Bestimmung des „höchsten Gutes“¹⁷⁰⁴ für eine reife Haltung entwickelter Sittlichkeit zum Vorschein. So finden sich bereits im stoischen Verständnis der sittlichen „*homologia*“ Traditionslinien eröffnet, die - jenseits auch der aristotelischen spezifischen Gefügtheit von praktischen Zielen und der „naturwüchsigen“ Ethosverwiesenheit menschlichen Selbstseins - eine allererst „wählende“ und damit in ihrem Verhältnis zueinander rational „ordnende“ Distanz substantieller Tugendhaftigkeit zu ihren kontingenten, insbesondere naturalen, Gütern und materialen Bestimmungsgründen zur Sprache bringen. Diese vermögen nicht zuletzt dem Verständnis einer aus thomasischer Sicht allein praktisch relevanten urteilenden Funktion der menschlichen *ratio* in der das naturhafte Streben - in der Ermittlung seines jeweiligen „*bonum conveniens*“ - allererst „ordnenden“ Stellungnahme gesteigerte Plausibilität zu verleihen.

In der Stoa verbleiben diese Herausforderungen praktischer Philosophie dennoch weiterhin im Kontrast zu einer grundsätzlich „universalsubstantiell-urförmigen“ Identität von ewigem *logos* und individueller Vernünftigkeit - und damit auch in deren umfassendem Kontext. Indes dringt das christliche Schöpfungsverständnis zu einem differenzierteren Begründungsverhältnis durch, in dem die Absolutheit des - auch gegenüber

1701 Vgl. *Forschner*, Ethik, 202.

1702 Vgl. *Cicero*, *De fin.* III, 6, 20 - 22; vgl. *Forschner*, Ethik, 204 ff.

1703 *Forschner*, Ethik, 204.

1704 Vgl. *Cicero*, *De fin.* III, 6, 22; s. auch *ders.*, *De officiis* I, 3, 7; vgl. *Forschner*, Ethik, 204. Demnach werde nunmehr - in der markanten Ablöse eines zentralen Strukturmerkmals strebensethischer Sittlichkeit - „nicht mehr das Treffen des Ziels, sondern eine Art des Zielens selbst“ als das „höchst(e) Gut“ begriffen.

dem Weltlogos qualitativ abgehobenen - Grundes die relativ eigenständige Vernünftigkeit der Welt nicht identifikatorisch vereinnahmt, sondern in ihr Recht einsetzt. In der Folge kann diese als nicht bloß zufällig, sondern als zum Wesen des Geschöpflichen gehörig in bleibender Differenz und Defizienz gegenüber der Uneinholbarkeit der schöpferischen Fülle Gottes begriffen werden.

Die im Kontext des stoischen Identitätsparadigmas dagegen stattfindende differenzlose Vernunftfundierung praktischer Anforderungen fördert einerseits die Ausbildung eines radikalisierten, ja verinnerlichten, Verständnisses von Sittlichkeit¹⁷⁰⁵. Im Verhältnis zum aristotelischen Begriff vernünftigen Strebens, welches hinsichtlich seiner sittlichen Ziele immer schon eine je spezifische teleologische Konsolidiertheit in vorfindlichem Ethos aufweist und das Schwergewicht der konkreten praktischen Entscheidung im Urteil über die rationale Mittelwahl hat, tritt aber auch die relative praktische und politische Unvermitteltheit des Begriffs des „kathekon“ hervor. Diese fördert als komplementäre Tendenz in der Entwicklung sittlicher Reflexion die Ausdehnung des als naturgemäß Beanspruchten über die Gewährleistung unmittelbar vernünftiger Ziele hinaus. Die Stoa setzt sich nicht zuletzt über die für den aristotelischen Strebensbegriff zentrale Differenzierung und systematische Zu- und Unterordnung von boulesis und prohairesis bzw. arete ethike und phronesis hinweg, welche in der grundlegenden Unterscheidung von „Ziel“ und „Mittel zum Ziel“ zwar nicht eine technizistische, instrumentelle Verkürzung praktischen Wissens intendiert, wohl aber ein gesteigertes Maß an ethischer Aufgeklärtheit und konsolidierter sittlicher Reife und Erfahrung festhält. Jenseits dieses Verhältnisses einer systematischen Zuordnung unterschiedlicher rationaler Grundlagen der sittlichen Handlung erstreckt sich der stoische Begriff des kathekon über die Gewährleistung praktischer Zwecke hinaus auch auf eine Unzahl bloßer „Anstandsregeln“¹⁷⁰⁶, die wohl allererst der erzieherischen Formierung und Stabilisierung einer „naturgemäßen“ Haltung und Geneigtheit dienen¹⁷⁰⁷. Denn diese erweist sich zunehmend als der relativ ungebrochenen Selbstverständlichkeit ihrer „Naturgegebenheit“

1705 Vgl. *Forschner*, Ethik, 174 ff.; vgl. auch *Pohlenz*, a. a. O., 127 ff.; zur gesteigerten Differenziertheit der stoischen Ethik im Bereich der Handlungs- und Tugendlehre, insbesondere hinsichtlich ihrer Distanznahme zu kontingent-„externen“ Umständen ihrer Realisierung, sowie zu deren begrifflichen Voraussetzungen in der stoischen Physik vgl. *Forschner*, Ethik, 61 ff. (insbes. 63 ff.); zur Einschränkung des Begriffs des „Guten“ auf das sittlich Gute vgl. *ders.*, Ethik, 171 ff.

1706 *Pohlenz*, a. a. O., 135; parallel dazu findet, insbes. bei *Chrysipp*, auch eine gleichsam kasuistische Aufgliederung des Tugendbegriffs - bei gleichzeitiger detaillierter systematischer Ordnung der verschiedenen „Spezialtugenden“ - statt. Vgl. hierzu *Pohlenz*, a. a. O., 126 f. Zur Distanzierung der „officia“ (= kathekonta) gegenüber einer Ausrichtung auf das höchste Gut („finis bonorum“) s. *Cicero*, De officiis I, 3, 7.

1707 Ein vergleichbares Begründungsmuster in der Vermittlung von menschlicher „Natur“ und dem aktuellen Streben gegenläufigen, partikulär erscheinenden „Pflichten“ findet sich wohl auch in den Regeln der asketischen bzw. spirituellen „Übung“ im Rahmen christlicher Mystik.

in der sich gleichsam selbst reflektierenden kommunikativen Praxis der Bürger entzogen. Die im Modell des „kathekon“ gedeutete Sittlichkeit läßt solcherart gar Ansätze hervorscheinen, die bis dahin wirksame strebensethisch-teleologische Rationalitätsstruktur antiker Sittlichkeit im Hinblick auf ein regelhaft-deontologisches Modell praktischer Rechtfertigung aufzulösen. Dies gilt jedoch nur eingeschränkt, insofern gerade die stoischen „kathekonta“ nicht unmittelbar sittliche Gebote zum Inhalt haben, sondern vielmehr auf die Restituierung und Stabilisierung einer naturhaften - wenngleich nicht mehr als faktisch regelmäßig angenommenen - sittlichen Haltung und Geneigtheit¹⁷⁰⁸ des individuellen Strebens gerichtet sind.

Zwar wird in der Stoa das kritische Bewußtsein für die Möglichkeit mangelnder Naturgemäßheit der sich faktisch herausbildenden Strebensziele und Handlungsorientierungen geschärft - wohl eine Konsequenz daraus, daß nun nicht mehr bloß die vernünftige Praxis des reifen Bürgers, sondern die jedes Menschen zum zentralen Thema praktischer Philosophie wird. Doch zeigt ihre Neigung zur umfassenden und im Vergleich zu Aristoteles relativ undifferenzierten Versittlichung des gesamten menschlichen Lebensbereichs ebenso sehr auch die Tendenz, in eine umfassende Affirmation natürlicher Determinanten und politischer Rahmenbedingungen umzuschlagen. In der Abkehr von der allein und exklusiv den freien Bürgern sittliche Subjektivität gewährenden vermittelnden Funktion der klassischen Polisinstitutionen vermag auch die universale logos-Natur der Stoa eine alle Menschen umfassende Möglichkeit zu sittlicher Freiheit nur im Medium einer relativ unkritischen Akzeptanz des kontingenten natürlichen und politischen Rahmens zu gewähren. Zwar kommen die darin angelegten Tendenzen freilich erst in der späten Stoa der Kaiserzeit zu ihrer sozial und politisch äußerst wirksamen Entfaltung¹⁷⁰⁹. Doch sind für die für diese Spätzeit kennzeichnende verbreitete Abkehr vom politischen Leben nicht nur die institutionellen Rahmenbedingungen verantwortlich. Sie findet ihren Ursprung auch im stoischen Verständnis vernünftiger Praxis selbst bzw. des Verhältnisses von universaler Vernunft und kontingenter Wirklichkeit überhaupt. Auch stellt sich dieser Zug zur politischen Neutralisierung sowie zur mangelnden Grenzziehung zwischen naturhaften und sittlichen Bestimmungen des Menschseins nicht nur als Konsequenz der kosmopolitischen Ausweitung des Subjektbegriffs dar. Er geht, damit verbunden, nicht zuletzt aus dem für die Entwicklung der stoischen Ethik kennzeichnenden Anliegen einer Konzentration auf die Begründung spezifisch sittlich-moralischer Handlungsorientierung hervor, die bereits in ihrer begrifflichen Konstituierung eine systematische Unabhängigkeit gegenüber kontingenten natürlichen Vorausset-

1708 Vgl. *Forschner*, Ethik, 189.

1709 Vgl. *Pohlenz*, a. a. O., 293 ff.

zungen wie auch den konkreten politischen Rahmenbedingungen verlangt. Vor dem Hintergrund einer weiterhin durchgehaltenen mangelnden Vermittelbarkeit der beanspruchten universalen sittlichen Freiheit mit konkreter politischer Institutionalität ist praktische Philosophie durch zwei komplementäre Aporien gekennzeichnet. Sie weist im Rahmen der angestrebten Haltung freier sittlicher Bejahung eine Hinneigung zu einer unkritischen Festschreibung vorfindlicher rechtlicher Strukturen auf. Diese stellt sich jedoch als das gleichsam erst sekundäre Ergebnis des Bemühens um eine weitgehende systematische Eigenständigkeit praktischer Lebensführung, insbesondere gegenüber den Bedingungen und Einschränkungen der traditionellen polis, dar, welche letztlich auch in der Hinwendung zur Abstraktheit ethischer Verinnerlichung aufgesucht wird.

13. *Zu systematischen Voraussetzungen in der Ablöse klassischer Politik: Traditionslinien der „Enteigentlichung“ und fortschreitenden begrifflichen Differenzierung politischer Vernunft*

a) *Die Ausbildung des „Naturrechtsdenkens“ als Vorgang politischer Neutralisierung und juristischer Begriffsbildung*

In weiterer Konsequenz dieser Entwicklung der Sittlichkeit bahnt nicht zuletzt die Stoa in ihrer Ablöse der von Aristoteles herkömftigen ungebrochenen und nicht hintergehbaren Verknüpfung von Politik und Praxis auch der Ausbildung einer spezifisch *juristischen* Begrifflichkeit - in Abgrenzung gegenüber einem radikalisierten Ethos - den Weg, welche sodann in der römischen Jurisprudenz zu ihrer Entfaltung gelangen soll¹⁷¹⁰. Zwar hängt die *sittliche* Maßgeblichkeit einzelner konkreter Satzungen von ihrer Entsprechung zum allumfassenden ewigen Naturgesetz und dem darin wirksamen Weltlogos ab¹⁷¹¹. Ja es wird diesen im Zeichen des Vorrangs der Ethik vor der Politik eine gleichsam versittlichende Wirkung abverlangt. Doch verschwindet im Blick auf die universale Kosmopolis der Menschheit als ganzer die vernunftgemäße, nämlich dem Begriff des Menschen als Menschen angemessene, Gestaltung der Verfassung der konkreten polis weitgehend aus dem Horizont praktischer Philosophie¹⁷¹². Diese Entwicklung wird auch durch das historische Verschwinden konkreter kommunikationsermöglichender Struktu-

1710 Dieser erste Ansatz zur begrifflichen Ausdifferenzierung des Rechts gegenüber der unmittelbaren Übung sittlicher Praxis ist freilich keineswegs mit der neuzeitlichen Unterscheidung von Recht und Moral bzw. gar Moralität und Legalität gleichzusetzen.

1711 Vgl. *Chrysipp*, SVF III, 314; vgl. *Pohlenz*, a. a. O., 132 f.

1712 Zur entscheidenden Ablöse der bürgerlichen polis durch die stoische Kosmopolis vgl. *Pohlenz*, a. a. O., 139.

ren bürgerlicher „koinonia politike“ im Rahmen hellenistischer Großreiche gefördert. Diese stützen einerseits ihren umfassenden Herrschaftsanspruch auf die stoische Lehre von der die Grenzen der polis sprengenden und auf die universale Vernunftnatur gegründeten Kosmopolis, wie sie auch ihrerseits durch die tatsächliche Auflösung bürgerlicher Verbände eine politisch egalisierende Wirkung ausüben.

Gerade die Thematik des „Naturrechts“, welche nun erst in der Entwicklung der Sittlichkeit ab der Stoa zum Kerngegenstand der „politischen“ Philosophie aufrückt, geht m.E. nicht zuletzt auf diese Zurückdrängung der Diskussion um die konkrete Verfassung der politischen Gemeinschaft zurück. In der von der Stoa eingeleiteten Entflechtung der aristotelischen „Unmittelbarkeit“ von Herrschaft und politischem Ethos, der als praktischer und metaphysischer Rahmen sein Konzept vernünftigen Strebens zugrundeliegt, zeichnet sich eine Tendenz zu einer gleichsam „praktischen“ Neutralisierung der Politik ab, die diese freilich nicht aus ihren Funktionen für die Gewährleistung individueller Sittlichkeit entläßt. Doch neigt diese - bis ins Hochmittelalter fortwirkende - Entwicklung dazu, das „imperium“ außer Streit zu stellen¹⁷¹³, rückt zunehmend von der Frage nach der konkreten Ordnung der Herrschaftsgewalt ab und verlagert im Gegenzug dazu das Schwergewicht politischer Reflexion auf die Ethisierung ihrer Ausübung¹⁷¹⁴.

Das „ius naturale“ als Instrumentarium der Legitimation und Kritik von Recht und Herrschaft steht erst dann in Frage, wenn die „Naturgegebenheit“ von Herrschaft - im Sinne ihrer „Ethos- bzw. Praxisunmittelbarkeit“¹⁷¹⁵ - zerbricht und diese in eine zumindest begriffliche Differenz zur sittlichen Praxis der Bürger und einer nunmehr auch „vopolitisch“ greifbaren Natur des Menschen selbst tritt¹⁷¹⁶. Im Gegensatz zur traditionellen Politik setzt die Herausbildung der Naturrechtsthematik das Bewußtsein eines prinzipiellen Abstands zwischen praktisch legitimatorischen Ansprüchen und konkret vorfindlicher Institutionalität und Normativität, wie kontingenten Satzungen und eingelebter Sitte, voraus. Auf diesem Wege muß freilich das aristotelische Modell einer - gleichwohl nur differenzlos faßbaren - institutionellen Vermittlung von vernünftiger

1713 Vgl. dazu auch *S. Strömholm*, Kurze Geschichte der abendländischen Rechtsphilosophie, Göttingen 1991, 64. Dieser hält als einen „der wichtigsten und dauerhaftesten Beiträge der Römer zur Entwicklung der späteren abendländischen sozialen Gegebenheiten ... die Ziehung und dauernde Beibehaltung einer Grenzlinie zwischen dem politischen und dem juristischen Entscheidungsprozeß“ fest.

1714 Vgl. dazu auch die thomastische Interpretation der „gemischten Verfassung“, u., III 20.

1715 S.o., Teil 1, III 10; vgl. *Riedel*, Herrschaft und Gesellschaft, 258 ff.

1716 Zur Einführung der „Naturrechts-Thematik“ durch die Stoa im Spannungsfeld von Entpolitisierung und Versittlichung der praktischen Philosophie auf der Grundlage der lex-aeterna-Lehre vgl. *Pohlenz*, a. a. O., 133; vgl. auch *Ilting*, a. a. O., 49.

gleicher Freiheit und politischer Gesellschaft auf der Grundlage seiner - so verstandenen - „naturwüchsigen“ Verbindung von Herrschaft und bürgerlichem Ethos aufgegeben werden. Erst unter der Voraussetzung dieser Entzweiung, die allererst auch geeignet ist, den Begriff eines „politischen“ Gesetzes freizugeben, vermag die Abhängigkeit der spezifischen Verbindlichkeit der „leges“ von ihrer Bindung an naturrechtliche Anforderungen zur Sprache gebracht zu werden¹⁷¹⁷.

Die Vorstellung dagegen, in den spätantik-stoischen und daran anknüpfenden Auffassungen von der Präsenz des Naturrechts in den konkreten rechtlichen Ordnungen der Völker finde die platonisch-aristotelische Politiktradition ihre Fortführung¹⁷¹⁸, erweist sich als verfehlt. Denn die stoischen und römischen Tendenzen zur Gewinnung eines allgemeinen „ius gentium et naturale“ bahnen in der Undifferenziertheit ihres Zugangs zur „Wirklichkeit des Naturrechts“ eher einer politischen Neutralisierung den Weg. Sie entbehren dagegen jedes Anspruchs hermeneutisch-kritischer Differenzierung der spezifischen „Vernunftgestalt“ konkreter Lebensformen, den die eidetische bzw. entelechiale Wirklichkeitskonstitution bei Platon und Aristoteles allemal grundlegend in sich begreift.

Mit der skizzierten Entwicklung ist jedoch keineswegs schon die Unterscheidung zwischen „Staat“ und „bürgerlicher Gesellschaft“ sowie, damit verbunden, die Entstehung des von einem bewußten, zweckgerichteten Regelungsplan geleiteten positiven Gesetzes angesprochen¹⁷¹⁹. Vielmehr initiiert sie ausschließlich die mit der Spätantike einsetzende Differenzierung von Politik und sittlichem Handeln, die für beide nunmehr auseinandertretenden Weisen menschlicher Praxis ein gemeinsames Fundament in ihrer rechtlichen Bindung an die Natur des Menschen beansprucht. Dabei wenden sich die Ansätze einer „Verrechtlichung“ der politischen Gemeinschaft nicht so sehr der Legitimation von Herrschaft und sozialer Ordnung zu, sondern dienen nach wie vor dem traditionellen Anliegen der Förderung des „guten Lebens“¹⁷²⁰. Der darin enthaltene kritische ethische Anspruch richtet sich zunächst vorrangig an die ob ihrer „Naturgemäßheit“ zunehmend der Kritik unterworfenen sittlichen Praxis der Menschen selbst. Die diesbezügliche regulierende Unterstützung und Gewährleistung wird zur zentralen Auf-

1717 Vgl. Cicero, *De legibus* 2, 13; 11 - 12; vgl. *Ilting*, a. a. O., 49; s. auch die Ausführungen des Thomas zur Frage einer notwendigen Änderung der *lex humana* in I - II 97, 2 sowie zum Problem „ungerechte(r) Gesetze“ in I - II 96, 4 u. II - II 57, 2 ad 2; zur Einräumung eines Widerstandsrechts gegen Gesetze, die die Untertanen unterdrücken und somit die Grenze „obrigkeitliche(r) Vollmacht“ überschreiten, s. I - II 96, 4 ad 3.

1718 So etwa *Ilting*, a. a. O., 49.

1719 Zu den historischen Bedingungen der Ausbildung des neuzeitlichen Gesetzesbegriffs s. demgegenüber insbes. *Böckenförde*, *Die Entstehung des Staates*, 42 ff.

1720 Vgl. *De reg. princ.* I 15 f.

gabe von Herrschaft und Gesetzgebung¹⁷²¹. Das Schwergewicht politischer Reflexion hat sich solcherart gegenüber der vormaligen Vermittlung von vernünftiger Praxis und konkreter Verfassungsordnung auf die naturgemäße Gestaltung und Fundierung zum sittlichen und geglückten Leben anleitender und erziehender Gesetze verlagert. Dies findet seinen Niederschlag ja auch in der von Thomas hinsichtlich der konkreten Gestalt der *lex humana* betonten Unterweisungsfunktion des Gesetzes und dessen Zuordnung zum vernünftigen praktischen Willen eines gegenüber der „*communio civilis*“ abgehobenen „Gesetzgebers“¹⁷²².

Gleichzeitig mit der Hinwendung der Philosophie zu individuell ethisierenden Aufgaben und im Kontext der davon abgeleiteten Funktion des Gesetzes verliert auch die Differenz zwischen Praxis und *techne*, insbesondere in den in der Stoa gelegenen Anfängen dieser Entwicklung, in einer allgemeinen „Konzentrierung auf die praktische Lebenskunst“¹⁷²³ ihre Konturen. Nicht von ungefähr verschafft weiters bereits in der Stoa der Rückzug der praktischen Philosophie in die persönliche „*ars vivendi*“ - im Rahmen der ihr eigentümlichen Dialektik der „Innerlichkeit“ - der Entwicklung spezifisch juristischer Begrifflichkeit und Systembildung eine Blütezeit, die in der iustinianischen Kompilation ihren Höhepunkt erreicht. In der Wechselwirkung mit den solcherart vordrängenden philosophisch-quietistischen Strömungen der Spätzeit erreicht das Römische Recht im *Corpus Iuris Civilis* eben jenen Stand praktischer und juristischer Reflexion, der auch seiner Rezeption im Spätmittelalter entgegenkommt und der daran anknüpfenden neuzeitlichen Reflexion zugrundeliegt - freilich im geschichtlich gewandelten Horizont geänderter politischer und legitimatorischer Herausforderungen. Als zentrale Merkmale, die sich für seine Rezeption als bedeutsam erweisen, können wohl die Herausbildung eines relativ verselbständigten Begriffs des „*imperium*“ gelten, dessen Ausübung zwar als dem *sittlichen* Naturgesetz unterworfen reflektiert wird, an dem jedoch jede eigentliche Kritik philosophischer Politik abgeleitet, sowie, damit verbunden, Ansätze zu einer voluntaristischen Ausprägung und Legitimation des Gesetzesbegriffs. Doch werden auch damit keineswegs schon Aspekte neuzeitlicher Souveränität vorweggenommen, bleibt doch auch die kaiserliche Gesetzgebung und nicht zuletzt deren kompilatorisches Gesamtwerk allemal - die Lösung von Einzelfragen ausgenommen - im überwiegenden Maß an den Aufweis bestehender *juristischer* Traditionen rückgebunden¹⁷²⁴. Gegenüber der für die romanistische Herrschaftsreflexion leitenden Tendenz zur

1721 Vgl. I - II 90, 2; In Eth. X 14, n. 2148 ff.

1722 Vgl. I - II 90, 3.

1723 Pohlenz, a. a. O., 293; a. A. bzgl. der stoischen Ethik jedoch *Forschner*, Ethik, 223.

1724 Vgl. D. 1, 1, 4.

Ausdifferenzierung der Jurisprudenz aus der praktischen Philosophie vermag freilich auch die ergänzende Aufbietung naturrechtlicher Formeln entfernt stoischer Provenienz, wie insbesondere die in der „Ulpian-Formel“ enthaltene naturalistische Begriffsbildung¹⁷²⁵, zwar die „naturrechtlichen“ Ursprünge römischen Rechtsdenkens präsent zu halten, systematisch wohl aber bloß als dessen komplementäres Beiwerk zu fungieren¹⁷²⁶. Zwar vergegenwärtigt die römischrechtliche Quellen- und Methodendiskussion in der Naturrechtsthematik - unter dem unmittelbar wirksamen Einfluß von Stoa und Neuplatonismus - weiterhin den grundlegenden legitimierenden Bezug von Staat und Recht zur wesenhaften Natur des Menschen. Doch bewahrt sich dieser, wie die Ulpian-Formel bezeugt, vielfach in bloß naturalistisch depravierter Form, woran sich nicht zuletzt die kanonistisch-dekretistische Kritik gegenüber einer begrifflichen Fundierung der Politik in der wesenhaften physis des Menschen selbst entzündet¹⁷²⁷. Ja die Aufnahme spezifisch „naturrechtlicher“ Formulierungen ins Corpus Iuris Civilis findet sich wohl maßgeblich bereits im erörterten systematischen Entsprechungszusammenhang zur spät-römischen Entwicklung des Gesetzesbegriffs. In ihrer Tendenz zur Nivellierung der spezifischen ratio-Natur des Menschen erweist sich das römische *ius naturale* als komplementäre Funktion eines zunehmend „imperialistisch“ verstandenen Konzepts der *lex*.

Insgesamt bildet das „Naturrecht“ als Legitimationsfigur für Politik und Sittlichkeit - in der Bandbreite spezifisch naturaler oder rationaler Akzentsetzungen - die Entsprechung zu einer vorausgesetzten vorgängigen Freisetzung akzentuiert juristischer Begrifflichkeit und ihrer Ausgliederung als spezifisch „technische“ Disziplin - im Sinne der „*techne*“ - aus der eigentlich sittlichen Praxis der Menschen. Im Gegensatz zu der unmittelbar auf den politischen Ethos der Bürger gegründeten *koinonia politike* ist im Konzept des „Naturrechts“ - geradezu ersichtlich aus der Formulierung seines Anspruchs auf universale Gültigkeit - stets eine „normative“ Distanz zu einem an sich vorausgesetzten, seinem Wesen nach undifferenzierten Herrschaftsbegriff als solchem enthalten. Diese begriffliche Dissoziation von Herrschaft und politischer Praxis gilt ungeachtet des legitimatorischen und kritischen Potentials, welches die Naturrechtsdiskussion zu entfalten vermag. Die darin bereits aufgegebene Vermittlungsweise von Sittlichkeit und politischer Herrschaft der antiken Politiktradition verschafft sich ihren Ausweg zunächst in einer auf die Person des Herrschers konzentrierten Verhältnisbestimmung und der von dieser legitimatorischen Symbolfigur ausgehenden Funktion erzieherischer Anleitung der Untertanen. Diese Verengung der personalen Basis in der Vermittlung

1725 Vgl. *Voggensperger*, a. a. O., 61 ff.; *Weigand*, a. a. O., 12 ff.

1726 Zur Eignung dieses „abstrakten Naturrechtsbegriff(s)“ für die „methodischen und praktischen Zwecke“ bereits der klassischen römischen Jurisprudenz s. *Voggensperger*, a. a. O., 62.

1727 Vgl. *Lottin*, a. a. O., 10 ff.; vgl. auch *Kölmel*, *Soziale Reflexion*, 35 ff; *Merks*, a. a. O., 226 ff.

von politischer Ordnung und verantwortlicher sittlicher Praxis auf die vernünftige Regierungsführung des tugendhaften Fürsten bildet freilich auch den vorläufigen institutionellen Ausdruck der bereits skizzierten Entwicklung zur Radikalisierung in der ethischen Ausrichtung und Fundierung individuellen Handelns¹⁷²⁸.

Ergänzend und im Gegenüber zur linear versittlichend-„erzieherisch“ wirksamen und die persönliche Vermittlung politischer Vernunft anzielenden Beanspruchung von Herrscher bzw. Untertanen schärft sich freilich auch in der Ablöse antiker Traditionen zunehmend der Sinn für die durch Macht und Zwang zutagetretenden Aspekte bloßer Faktizität von Herrschaft¹⁷²⁹. Diese veränderte Aufgabenstellung politischer Vernunft in der spätantiken und mittelalterlichen Naturrechtsdiskussion läßt jedoch die Frage nach der Organisation und Gestaltung von Herrschaft - welche sich bei Aristoteles im unabdingbaren Rückbezug auf die jeweilige „Natur“ der Gemeinschaft stets präsent hält - insbesondere aber nach der Ausdifferenzierung ihrer spezifisch „politischen“, also dem Begriff des Menschen gemäßen, Form ihrer Verfassung¹⁷³⁰ und die damit verbundene Herausforderung nach institutioneller Gewährleistung der Freiheit und Gleichheit sittlicher Subjekte weitgehend unberührt.

b) *Zur Konfrontation mit römischer Imperialgewalt und patristischer Herrschaftskesis: Das „regimen“ im Spannungsfeld von praktischer Vernunft und politischer Neutralisierung*

Nicht nur die bereits für die Stoa kennzeichnende und im spätrömischen Recht offen zutagetretende politische Ambivalenz ihres umfassenden Anspruchs der Versittlichung auf der Grundlage eines allgemeinen Naturrechts fördert die für die rationale Handhabung der römischen Politik charakteristische relativ eigenständige juristische Begriffsbildung samt dem dieser korrespondierenden Konzept eines ethisierenden „ius naturale“. Jene findet weiters ihre Fortführung und Radikalisierung in der - unmittelbar an stoische bzw. neuplatonische Traditionen anknüpfenden - patristischen Herrschafts- und Gesellschaftslehre, für die insbesondere die augustinische Herrschaftskritik als exemplarisch hervortritt und prägend wirkt¹⁷³¹. Diese Tendenz zur zunehmenden Differenzierung und Entflechtung von Politik und Sittlichkeit bzw. zur Ablösung der Verwirklichung

1728 Zum Zusammenhang zwischen Ansätzen zu einem radikalisierten Verständnis sittlicher Selbstbestimmung und der thomasischen Präferenz für die Königsherrschaft, s.u., III 18.

1729 Vgl. das bereits erörterte Hervortreten der „vis coactiva“ des Gesetzes bei Thomas. S. dazu sowie zu den zentralen Quellennachweisen o., Teil 2, III 11.

1730 Vgl. dazu auch H. Liebschütz, Mittelalter und Antike in Staatstheorie und Gesellschaftslehre des heiligen Thomas von Aquino, in: Archiv f. Kulturgeschichte 61 (1979), 60 f.

1731 Vgl. Augustinus, De civ. Dei XIX, 15. Vgl. Kölmel, Soziale Reflexion, 35 ff.

des menschlichen Wesens von der Gestaltung konkreter rechtlicher Ordnungsbeziehungen¹⁷³² steigert sich noch unter dem Einfluß der christlichen Erbsündenlehre¹⁷³³. Diese erscheint in besonderer Weise geeignet, diesbezügliche stoische Einflüsse aufzunehmen¹⁷³⁴ und im Zeichen der nunmehr gewonnenen geschichtlichen Perspektive in radikalierter Form als schöpfungstheologisch und eschatologisch motivierte¹⁷³⁵ Kritik an kontingenten Herrschaftsverhältnissen zur Geltung zu bringen. Deutlicher noch als die stoische Distanznahme zu „externen“ Bedingungen des Selbstseins dies vermag, wird insbesondere in der patristischen Literatur die sich als „natürlich“ zeigende Wesensverfassung des Menschen als in sich gebrochen reflektiert¹⁷³⁶. Unmittelbar auf dieser Grundlage wird sodann eine fundamentale - theologische - Kritik an gesellschaftlichen Ungleichheiten „von Natur“ formuliert. Diese entzündet sich an jeglicher Form herrschaftlicher Unterworfenheit¹⁷³⁷, wie auch insbesondere an den konkreten Institutionen von Privateigentum, ständischen Ungleichheiten und sklavischer Unfreiheit¹⁷³⁸, und findet ihren theologischen Kristallisationspunkt in der Lehre vom Sündenfall. Im Verweis auf die „urständliche“ Freiheit und Gleichheit aller Menschen werden sämtliche Phänomene konkreter Normativität und sozialer Ordnungsbeziehungen, insbesondere, insofern darin Strukturen rechtlicher Abhängigkeiten zum Vorschein kommen, einer grundlegenden Relativierung und Enteigentlichung unterworfen. Diese sucht, jene weitgehend undifferenziert - und wohl auch in Anknüpfung an biblisch-alttestamentarische Traditionen einer explizit monotheistischen Herrschaftskritik - als bloße Funktionen menschlicher Sündhaftigkeit zu entlarven. Charakteristisch hierfür ist der undifferenzierte Ausgang von einem weitgehend despotisch gedeuteten Herrschafts- und Politik-konzept, für welches gleichsam die spezifische Unterordnung des Sklaven unter seinen

1732 Vgl. *Augustinus*, De civ. Dei XIX, 17.

1733 S. *Augustinus*, De civ. Dei XIX, 4 ff.; insbes. XIX, 15; vgl. *Ilting*, a. a. O., 54 ff.; *Kölmel*, Soziale Reflexion, 35 ff.

1734 Vgl. *Liebschütz*, a. a. O., 50; zur Konvergenz des „kosmopolitischen Charakters“ spätantiker Rechtsdoktrin und „patristischer Gesellschaftslehre“ s. *ders.*, a. a. O., 62.

1735 Vgl. *Augustinus*, De civ. Dei XIX, 11; 13 f.; 17; 20; 27.

1736 Zur nachdrücklichen Zurückweisung eines sittlichen Eudaimonismus bzw. jedes Konzepts bloß sittlicher „Glückseligkeit“ sowie der kontingenten Erreichbarkeit des „höchsten Gutes“ vgl. *Augustinus*, De civ. Dei XIX, 4; zur Distanznahme zur „politisch“-kommunikativen Verwiesenheit menschlicher Wesensentfaltung in Geringschätzung gegenüber dem hierfür vermittelnden Stellenwert und vernünftigen Charakter der kontingenten menschlichen „Gemeinschaft“, aber auch in der Relativierung sämtlicher „freundschaftlicher“ Rechts- und Anerkennungsverhältnisse vgl. *ders.*, De civ. Dei XIX, 5; 8. Der augustianischen Sozialkritik liegt hierbei freilich weitgehend das Modell des „Hauses“ an Stelle der „polis“ zugrunde.

1737 Vgl. *Augustinus*, De civ. Dei XIX, 6; 15; 21.

1738 Vgl. *Augustinus*, De civ. Dei XIX, 15.

Herrn Modellcharakter besitzt¹⁷³⁹. In der sklavischen Unterworfenheit radikalisiert sich alle menschliche Herrschaft und bringt gleichzeitig ihren eigentlichen Charakter als „Sündenfolge“ zum Vorschein. Die sich darin artikulierende Einschränkung bzw. Korrumpiertheit urständlicher Freiheit kann nicht auf dem Wege politischer Kritik bzw. der verfassungsmäßigen Gestaltung der Gesellschaft überwunden werden, sondern bleibt ob der Radikalität der begrifflichen Entgegensetzung von Freiheit und Herrschaft letztlich der theologisch-theokratischen Überholung und Aufhebung des Problems politischer Gerechtigkeit auf der Ebene der „wahren Gerechtigkeit“ des Glaubens anheimgegeben¹⁷⁴⁰. Diese Tendenz zur Entkoppelung von theologischem Fundament und politischer Vernunft führt auch zur Relativierung des Stellenwerts des Gesetzes als praktischen Prinzips¹⁷⁴¹, welche ihren deutlichen Niederschlag in der augustinischen Zurückstufung der bloßen „utilitas“¹⁷⁴² der „staatlichen“ Gesetze gegenüber der ausschließlich im Glauben gewährten „iustitia“¹⁷⁴³ findet¹⁷⁴⁴.

Der Begrifflichkeit römischer Jurisprudenz wie den Voraussetzungen patristischer Herrschaftsskepsis, deren Einflüsse in der Zeit der Frührezeption aufeinandertreffen und in der zeitgenössischen Auseinandersetzung der konkurrierenden Strömungen von „Legisten“ und „Dekretisten“ in einen juristischen Diskurs eintreten, ist die Tendenz gemeinsam, die Ausbildung eines gleichsam „unspezifischen“ Begriffs von Herrschaft zu fördern, welcher sich in massivem Gegensatz zu der für die Antike kennzeichnenden, insbesondere aristotelischen, Politiktradition vorfindet¹⁷⁴⁵. Dieser trägt seinerseits dazu bei, wie bereits erwähnt, selbst im Rahmen naturrechtlicher Ansprüche die Frage nach der politischen Verfassung von Herrschaft gegenüber ihrer sittlich verantwortlichen Ausübung in den Hintergrund treten zu lassen. Dabei kommt es nicht zuletzt den kanonistischen Bestrebungen nach einer rationalen, prinzipiell theologisch untermauerten Begriffsbildung zugute, daß sich - gepaart mit diesem Rückzug der politischen Philosophie - die Jurisprudenz, insbesondere die Gesetzgebung, als tendenziell „technische“

1739 Vgl. ebda.

1740 Vgl. Kölmel, *Soziale Reflexion*, 37.

1741 Vgl. *Augustinus*, De civ. Dei XIX, 17.

1742 Vgl. *Augustinus*, De civ. Dei XIX, 16; ders., Epist. 153, 6, 16.

1743 Vgl. *Augustinus*, De civ. Dei II, 21.

1744 Vgl. *Ilting*, a. a. O., 55 f. Diese Sichtweise berücksichtigt freilich auch verstärkt die Grenzen erzieherischer Leistungsfähigkeit des Gesetzes im Zeichen der mangelnden Erzwingbarkeit verantwortlichen sittlichen Handelns. Entscheidend und charakteristisch für die Gesamtentwicklung rechtlich-politischer Reflexion ist wohl die weitgehende Zurückdrängung der Bedeutung der politischen Verfassung, ja des „Staates“ überhaupt, für die Entfaltung der spezifischen Vernunftnatur des Menschen.

1745 Zu letzterer vgl. o., Teil I, III 10.

Disziplin aus der Reflexion auf die sittliche Praxis im eigentlichen Sinn ausgliedert und solcherart allenfalls in der Orientierung ihrer „kunstgerechten“ Ausübung gegenüber naturrechtlicher „Belehrung“ offensteht¹⁷⁴⁶. Aus dieser deutlicheren Gewichtung auf der technisch-begrifflichen Ausreife des Rechts- und Gesetzesverständnisses gegenüber seiner politisch-praktischen Funktion folgt wohl auch seine Eignung aus der Sichtweise der Patristik und vor allem im Rahmen der kanonistischen Frührezeption des Römischen Rechts, tendenziell dem unmittelbaren Diktat der Theologie unterworfen und in den Dienst hierokratischer Suprematsansprüche¹⁷⁴⁷ der Kirche genommen zu werden.

In der Folge ist schließlich auch die politische Philosophie des Thomas durch das Festhalten an einem vorgängig konstituierten, „unspezifischen“ - d.h. nicht immer schon nach der Form der politischen Gemeinschaft in sich gegliederten und mit der konkreten Ausbildung einer spezifischen Praxis begrifflich verschränkten - Konzept von Herrschaft geprägt. Die Ausdifferenzierung des „regimen“ ist jedoch weithin nicht durch eine diffuse Skepsis gegenüber weltlich-naturhaft gegründeten Formen politischer Vergesellschaftung motiviert, sondern erfährt vielmehr in der Rezeption des römischen „imperium“¹⁷⁴⁸ eine Bekräftigung seiner relativen begrifflichen Selbständigkeit. Gegen hierokratische Bevormundung und theologische Kurzschlüssigkeit gewandt, bezieht Thomas die Rezeption romanistischer Begrifflichkeit in seine politische Philosophie mit ein und hält jener sodann den Rekurs auf die Natur des Menschen entgegen, welcher in der Besinnung auf Aristoteles immer auch die Reflexion auf einen allgemeinen Begriff des Menschen „als Menschen“ einschließt, der auch im Horizont kontingenter politischer Herrschaft zum Vorschein kommt und deren unabdingbares Fundament bildet.

Die - nicht zuletzt aufgrund seiner Verpflichtetheit gegenüber der praktischen Philosophie des Aristoteles - erstaunliche Bereitschaft des Thomas zur Aneignung eines römischen Rechtsbegriffs und seine Affinität zur Schule der sich unmittelbar auf die Rezeption des Corpus Iuris Civilis stützenden Legisten ist wohl maßgeblich gegen die eklesiarche bzw. theokratische Tendenz kanonistisch-dekretistischer Begriffsbildung¹⁷⁴⁹

1746 Dieser schlägt sich etwa in der vorwiegenden Zielrichtung kirchlicher Sozialdoktrin auf die „Beratung der Monarchen“ nieder, wie sie in der zentralen Literaturgattung mittelalterlicher „politischer“ Schriften, den Königs- bzw. Fürstenspiegel, zum Ausdruck kommt. Vgl. hiezu *Liebschütz*, a. a. O., 62.

1747 Zu den hierokratisch-eklesiarchen Ansprüchen der kanonistisch-dekretistischen Doktrin im ausgehenden 12. und 13. Jhd. vgl. *W. Kölmel*, *Regimen Christianum. Weg und Ergebnisse des Gewaltverhältnisses und des Gewaltverständnisses* (8. bis 14. Jahrhundert), Berlin 1970, 205 - 454.

1748 Zur obsolet werdenden patristisch-eklesiarchen Herrschaftskritik, auch in ihrer Spannung zum römischen Begriff des „imperium“, s. auch *Kölmel*, *Soziale Reflexion*, 148; vgl. *Gilby*, a. a. O., 219.

1749 Vgl. *Kölmel*, *Regimen Christianum*, 205 ff.; 276 ff.

des Rechts mit deren charakteristischem theologischen Schwergewicht gewandt. Sie enthält insbesondere die Zurückweisung päpstlicher Suprematsansprüche, insofern diese nicht nur den eigenständigen Anspruch des weltlichen „imperium“ bedrohen, sondern auch einen Angriff auf die „natürliche“ Begründung der „civitas“ enthalten¹⁷⁵⁰. Durch die Negierung des spezifischen Rationalitätsaufweises der „communio politica“¹⁷⁵¹ wird insbesondere die bei Thomas - im Rahmen ihrer differenzierten schöpfungsmäßigen Einbindung auf der Grundlage der „lex aeterna“ - reklamierte Fundierung der menschlichen Gemeinschaft wie auch sittlicher Praxis überhaupt in der „Natur“ des Menschen selbst in Frage gestellt. Die Rezeption des römischen Gesetzesverständnisses erfolgt freilich nicht ohne massive Kritik, welche sich im Erfordernis der „ordinatio rationis“ konzentriert. Im thomasischen Verständnis des Gesetzes als „Anordnung“ der praktischen Vernunft bleibt die Begriffsbildung in Auseinandersetzung und kritischer Distanz hinsichtlich des auf die Rezeption einwirkenden imperialistischen Gesetzesverständnisses spätrömischer Provenienz sowie auch unmittelbar „naturrechtlicher“ Logosgesetzlichkeit der Stoa am Anspruch aristotelischer praktischer Vernünftigkeit orientiert.

Generell bietet die deutlichere Ausdifferenzierung eines einheitlichen Verständnisses des „regimen“, welche sich nunmehr trotz aller teleologischen Rückbindung an naturrechtliche Ansprüche begrifflich dennoch von der gegliederten civitas und den je spezifischen Formen gesellschaftlicher „communicatio“ der darin vorfindlichen Rechtsverhältnisse unterscheiden läßt, aber auch ein wirksameres Instrumentarium der expliziten Kritik und der Distanznahme gegenüber ungerechter Herrschaft bzw. den Anspruch praktischer Vernünftigkeit verfehlenden Gesetzen. Denn sie schafft erst die Möglichkeit, jegliches Regiment - also auch seine Fehlformen - in ihrer Faktizität und der darauf beruhenden realen Wirkmacht zu erfassen. Ihre Erörterung verläßt damit den Horizont bloß gradueller Abstufungen politischer Vernünftigkeit von je spezifischen Verfassungsordnungen, welche noch im Aufweis von defizienten Verfassungsentwicklungen nicht auf ein allgemeines Phänomen der mißbräuchlichen Instrumentalisierung von Macht rekurrieren, sondern selbst jene noch in ihrer begrifflichen Abweichung als durch die jeweils kontrastierende Vernunftgestalt konstituiert begreifen. Diese deutlichere systematische Differenz im Verständnis naturgemäßer Herrschaft selbst bzw. zwischen der kontingenten Ausübung politischer Gewalt und deren vernünftiger Legitimation erlaubt es nunmehr, jene umfassend und in gesteigerter Radikalität dem Urteil und der Kritik praktisch-sittlicher Vernunft zu unterwerfen. Ihre Ausbildung und die damit verbundene Steigerung des praktisch-kritischen Begründungserfordernisses wird nicht zuletzt durch

1750 Vgl. Kölmel, Soziale Reflexion, 148 ff.

1751 I - II 90, 2.

die - wenngleich in sich gestufte und vermittelte - Rückbindung aller praktischen Vernunft an den schöpferischen absoluten Grund allen Seins im Rahmen der Lehre von der „lex aeterna“ freigesetzt. Die politische Reflexion hat solcherart nicht mehr wie bei Aristoteles prinzipiell von der gelungenen Vernunftgestalt der bürgerlichen Gemeinschaft auszugehen. Erfuhr diese zwar durch den Bezug auf konkrete Voraussetzungen, etwa auch geographische, regionale Merkmale sowie die jeweils vorfindliche ständische Struktur der Bevölkerung, also durch die konstitutive Integration „materieller“ Realisierungschancen und die darauf bezogene unterschiedliche Gewichtung verschiedener Legitimationskriterien, eine gewisse Pluralisierung, blieb sie doch insgesamt auf den engen Bezugsrahmen antiker Polisgemeinschaft und bürgerlichen Ethos eingeschränkt. Solcherart geht von der Anknüpfung an antike Rechtsbegrifflichkeit, etwa im Weiterwirken klassischer Politikkonzeptionen, und der damit verbundenen Gliederung der Gesellschaft in Freie und Unfreie, Adel, Mittelstand, Plebejer und Patrizier etc. samt ihrer „naturrechtlichen“ Integration der Sklaverei¹⁷⁵² freilich auch ein konservierender Impuls hinsichtlich der Anerkennung sozialer und politischer Ungleichheiten aus¹⁷⁵³. Dagegen zeigen sich andererseits jedoch gerade in der thomasischen Übernahme von Elementen juristisch-technischer Imperialgewalt aus dem spätantiken Fundus des Römischen Rechts überwiegend Tendenzen, zur Überwindung der Partikularisierung von Herrschafts- und Unterwerfungsverhältnissen beizutragen. Diese fördern insbesondere den Abbau von feudalen Gesellschaftsstrukturen germanischer Provenienz, die ja im Namen des prinzipiellen ontologischen Defizienzcharakters allen weltlichen Regiments vorerst eine christliche Untermauerung ihrer hierarchischen Gliederung erfahren hatten¹⁷⁵⁴.

Die skizzierte Tendenz zur Entkoppelung von *spezifischer* rechtlicher Form der Gesellschaft und jeweils dazugehörigem Herrschaftsverhältnis fördert zwar zunächst die vorläufige Verdrängung der Frage nach der vernunftgemäßen Verfassung politischer Gewalt. Sie ermöglicht jedoch andererseits allererst die begriffliche Erfassung des „ungerechten“ Gesetzes in seinem radikalen Widerspruch zur Vernunftnatur des Menschen sowie zu der dieser Rechnung tragenden transzendentalen Finalisierung auf das *bonum commune*¹⁷⁵⁵. Dem unvernünftigen Gesetz wird auf der Grundlage seiner weiterhin fest-

1752 Vgl. dazu etwa II - II 57, 3 ad 2, wonach die Sklaverei dem „ius gentium“ zuzurechnen sei.

1753 Vgl. *Kölmel*, Soziale Reflexion, 148, wonach im mangelnden systematischen Vermögen des Thomas zur Kritik am „System sozial-politischer Privilegierungen“ und gar „Fragen aufzuführen, die eine Wandlung der Struktur erforderten“, die „Grenzen der Spekulation des Aquinaten ... evident“ werden. Dies „hinder(e) ihn jedoch nicht, in der Darlegung des Prinzipiellen, der Begründung von Staat und Gesellschaft neue Wege und Sehweisen zu vermitteln“.

1754 Die Voraussetzung hierfür bildete, wie noch auszuführen sein wird, die Verlagerung des sittlichen Anspruchs politischer Herrschaft auf eine ordoförmige Pluralität ethischer Standespflichten.

1755 Vgl. II - II 57, 2 ad 2.

gehaltenen notwendigen teleologischen Fundierung nunmehr nicht etwa jegliche Wirklichkeit¹⁷⁵⁶, sondern die Verbindlichkeit als praktische Regel abgesprochen¹⁷⁵⁷. Ja trotz der grundlegenden finalisierenden Verwiesenheit des Gesetzes auf die Gewährleistung eines, dem metaphysischen Ordokzept entsprechenden umfassenden gesellschaftlichen „Friedens“, ja letztlich abwägend von diesem Ziel her, radikalisiert sich die „naturrechtliche“ Kritik an kontingenter menschlicher Satzung im Recht auf Widerstand gegen den tyrannischen Herrscher¹⁷⁵⁸.

Doch sind bereits im Anspruch einer sittlichen Bindung der Ausübung von Herrschaftsgewalt wie auch ihrer ethisierend erzieherischen Funktion Praxis und Politik im Zeichen eines deutlicher instrumentell orientierten Herrschaftskonzepts begrifflich auseinandergetreten. Dieses mag ansatzweise auch bereits der Ausbildung neuzeitlicher Souveränität den Weg bahnen. Es bleibt indes allererst der Naturrechtsdiskussion und politischen Philosophie der Aufklärung vorbehalten, auf der Grundlage eines entwickelten Souveränitätsbegriffs sowie der fundamentalen Differenzierung von Recht und unbedingter Freiheit die Rückbindung staatlicher Institutionen an den freiheitlich-verantwortlichen Selbstvollzug des Menschen auf der Ebene rechtsstaatlich-republikanischer Verfassungsordnung und fundamentaler Freiheitsgarantien wiederzugewinnen.

14. *Der Begriff des „Gemeinwohls“. Zur Kritik am theologischen Ordomodell ursprünglicher gesellschaftlicher Ungleichheiten*

Die zunehmende Ausdifferenzierung eines einheitlichen und hinsichtlich seiner verfassungsförmigen Gestalt „abstrakten“ Herrschaftsbegriffs, wie er nicht zuletzt durch den in der Rezeption weiterwirkenden Einfluß der begrifflichen Verschmelzung von Herrschaft und kaiserlicher Befehlsgewalt einen maßgeblichen Impuls und seine Bekräftigung erfährt, erweist sich, wie bereits erwähnt, jedoch seinerseits auch als geeignet, den sukzessiven Abbau des augustinischen Erbes eines ordoförmig gegliederten und organologisch finalisierten Gesellschaftsmodells zu fördern.

1756 Demnach begreift Aristoteles eine unvernünftige, ateleologische Staatsform in der Tat als „gänzlich unbestimmt“ („aoristos“). S. Rhet. I 8, 1366 a 1 ff.

1757 Zur deutlicher hervortretenden Spannung zwischen „ius positivum“ und „naturalis iustitia“ vgl. II - II 57, 2 ad 2.

1758 Vgl. De reg. princ. I 7, n. 770. Thomas erwägt das Widerstandsrecht gegen einen Tyrannen freilich mit äußerster Vorsicht, verlangt für dessen Ausübung einen - institutionell nicht näher geklärten - allgemeinen Volksbeschluß, wendet sich gegen den Tyrannenmord durch einzelne „tapfer(e) Männer“ und gibt im Zweifel dem Erdulden der Gewaltherrschaft zur Vermeidung eines „größeren Unheils“ den Vorzug. Zu letzterem s. De reg. princ. I 7, n. 769; zum Widerstandsrecht vgl. auch I - II 96, 4; ad 3.

Denn was die Einlösung der skizzierten Impulse zur Ablöse der antiken Politiktradition in der vorthomasischen, insbesondere augustinisch geprägten, Gesellschaftslehre des Mittelalters betrifft, so ist deren Entwicklung durch die Ausbildung eines fundamentalen „Ordomodells“ sozialer Beziehungen und je spezifischer sittlicher Pflichtenbindungen gekennzeichnet. Der Entwurf eines unmittelbar in Analogie zum hierarchischen Begründungszusammenhang des Kosmos strukturierten ordoförmigen Aufbaus der Gesellschaft geht dabei wesentlich aus dem Anliegen hervor, die nur theologisch zugängliche Egalität und allgemeine Subjekthaftigkeit aller Menschen auf der Grundlage einer durch den Zustand der depravierten „Natürlichkeit“ ihres Wesens hervorgerufenen, von prinzipiell defizienten, jedoch politisch unüberwindbaren Abhängigkeiten geprägten Gesellschaftlichkeit einzuholen. Das Bemühen um Aufhebung dieses fundamentalen Widerspruchs schafft sich seinen gleichsam dialektischen Ausweg durch die ursprüngliche Hierarchisierung der gesellschaftlichen Ordnung auf dem Wege einer organologischen Zuordnung und wechselseitigen notwendigen Ergänzungsfunktion ihrem Wesen nach *ungleicher* sozialer Rollen¹⁷⁵⁹. Dieser Hinwendung zur *ursprünglichen* Ungleichheit praktisch-politischer Ziele und Aufgaben der Bürger bzw. in der Orientierung menschlicher Lebenspraxis liegt freilich ein emanzipatorischer Impuls patristischer Soziallehre zugrunde. Die darin enthaltene Vielfalt gesellschaftlicher Rollen verfolgt die aufklärerische Intention einer Überschreitung der engen Bedingungen antiker Polissittlichkeit. Sie sucht im Horizont theologischer Gleichheit auch die von der polis prinzipiell ausgeschlossenen Bevölkerungsgruppen, wie Sklaven und Unfreie, in ein umfassendes Gesellschaftskonzept zu integrieren. Dessen konkrete Gestalt spiegelt jedoch die prinzipielle Unmöglichkeit wieder, aufgrund der allgemeinen Denaturiertheit der menschlichen Wesensverfassung im Rahmen rechtlich-politischer Gewährleistungen zu einem allgemeinen Begriff des Menschen durchzudringen.

Dabei erweist sich weiters die Tendenz, in unmittelbar linearer Weise - und ohne hinreichend die spezifische Differenz praktischer Philosophie zu bedenken - das bereits in der metaphysischen Reflexion der Fundierung der gesamten Schöpfung bewährte Paradigma eines umfassenden „ordo“ heranzuziehen¹⁷⁶⁰. In diesem ist, wie bereits erörtert, die absolute Fülle des transzendenten Seins mit ihrer kontingenten Vermittlung und Entfaltung durch die Ungleichheit verschiedener spezifischer Wesensformen korreliert, deren „perfectas“ sich maßgeblich auf die wechselseitige Relationalität und Verwiesenheit

1759 Vgl. *Kölmel*, Soziale Reflexion, 33 ff. Zur ordoförmigen Komplementarität von Gegensätzen vgl. *Augustinus*, De ord. I, 8, 25 f.; zur Integration des „Bösen“ in die Schöpfungsordnung s. De ord. I, 6, 15 f.

1760 Vgl. *Augustinus*, De civ. Dei XIX, 12 ff.

unterschiedlicher Substanzen stützt¹⁷⁶¹. Die unmittelbare Durchführung des mittelalterlichen Ordodenkens auch im Rahmen des gesellschaftlichen Aufbaus der politischen Gemeinschaft geht aus dem spannungsvollen Unterfangen hervor, die rechtlich-sittliche Subjektivität aller Menschen einzuholen, welches freilich - da vom Rekurs auf den gelungen-geglückten Stand reifer Sittlichkeit abgegangen werden muß - nicht mehr auf ein allgemeines praktisches Prinzip als deren Fundament rekurrieren kann. Vielmehr gelingt eine umfassende gesellschaftliche Finalisierung nur auf der Grundlage einer nur noch theologisch zu reflektierenden, jedoch nicht eigentlich im Zeichen praktisch-politischer Rationalität zu vergewissernden Harmonisierung unterschiedlicher Stufen der Uneigentlichkeit und Defizienz menschlicher Wesensentfaltung bzw. des depravierten Zustands der menschlichen Gesellschaft. Sie läßt sich jedoch keineswegs schon im Rahmen der vernünftigen Verfassung der politischen Gemeinschaft einlösen. Im Zeichen der für die patristische Soziallehre charakteristischen Linearität der Anwendung theologischer Paradigmen sowie aus der Perspektive eines prinzipiellen Ungenügens aller Herrschaftsverhältnisse soll nunmehr das Ganze der menschlichen Gemeinschaft gerade nach dem Modell einander in ursprünglicher Weise ergänzender Polarität und organologischer wechselseitiger Verwiesenheit hergestellt werden. Für diese ist es charakteristisch, daß sie auch noch gleichsam als in sich selbst defizient begriffene Lebens- und Praxisformen, wie etwa jene des Henkers, von Dirnen oder Zuhältern, als konstitutiven Gegenpart zu integrieren sucht¹⁷⁶². Als unmittelbare Funktion einer transzendent verbleibenden Heilsökonomie¹⁷⁶³ wird jenseits der relativen Exklusivität der bürgerlichen polis nunmehr jedem Stand eine für den ordo unabdingbare Aufgabe zugewiesen. Dabei bedient sich die Patristik nicht selten eines „homologen“ Modells des Aufbaus von „Staat“ bzw. Gesellschaft¹⁷⁶⁴, welches den Einfluß neuplatonischer Philosophie aufweist und in der Folge - in Analogie zur Herrschaft des Kopfes oder der ratio über die Glieder oder weiter untergeordnete Körperteile - ein hierarchisches und in sich immobiles, undurchlässiges Unter- und Überordnungsschema der menschlichen Gemeinschaft befestigt. Die damit verbundene politisch affirmative Haltung vermeidet gleichwohl die vormals für die Stoa kennzeichnende Tendenz zur Negierung und Depotenzierung konkreter Institutionalität. Sie hält dagegen im Zeichen der Sündenfallthematik die Diffe-

1761 Vgl. o., Teil 2, I 8.

1762 Vgl. *Augustinus*, *De ord.* II, 4, 12; vgl. *Kölmel*, *Soziale Reflexion*, 33 ff.

1763 Vgl. etwa *Augustinus*, *De ord.* I, 1, 1 - 4, 10.

1764 Zur „Körpermetaphorik“ in der scholastischen Gesellschaftsdoktrin vgl. *Kölmel*, *Soziale Reflexion*, 126 ff. sowie im Vergleich zur thomasischen Sozialphilosophie *ders.*, *Soziale Reflexion*, 146 ff.; s. *Augustinus*, *De ord.* II, 4, 12.

renz zwischen der Defizienz kontingenter gesellschaftlicher Wirklichkeit und deren geschöpflicher Vernunftgestalt bzw. eschatologischer Vollendung offen.

Auf dem Wege zur Ablösung menschlicher Freiheit von den einschränkenden Bedingungen und Bindungen antiker Sittlichkeit läßt sich deren „gelungene“ Entfaltung nur noch „urständig“ oder im Zeichen ihrer eschatologischen Vollendung denken. Ihren kontingent-geschichtlichen Verwirklichungsformen haftet dagegen allensamt der Charakter der Uneigentlichkeit an. Die eigentümliche Dynamik bzw. Dialektik von ausschließlich theologisch-eschatologisch zu begreifender¹⁷⁶⁵, jedoch nicht geschichtlich einholbarer Allgemeinheit menschlicher Freiheit verschafft sich ihren politischen Ausdruck in der Auffaltung einer wesentlich durch aufeinander wechselseitig bezogene Ungleichheiten des Standes geprägten Gesellschaftlichkeit. Diese *Ungleichheit* spezifischer Standesaufgaben und sozialer Rollen geht noch über ihr platonisches Vorbild einer organologischen Zu- und Unterordnung hinaus. Läßt sich doch im Horizont kontingent-geschichtlich vermittelbarer Vernünftigkeit bzw. spezifisch menschlicher Rationalität auch kein gemeinsames universales telos, sei es auch in bloß perspektivischer Vermitteltheit, ausmachen, welches nicht in einer linear theologischen Deutungsweise auf seine ausschließlich eschatologische Einlösung bzw. außergeschichtlich-schöpfungstheologische Verankerung rückverwiesen bleibt.

Auf dem Wege der je spezifischen ständischen Differenzierung aller gesellschaftlichen Aufgaben sowie deren unmittelbar religiös-theologischer Pflichtenbindung, welche geeignet ist, den Stellenwert weltlicher Herrschaft zu relativieren, schafft die vorthomaische Soziallehre weiters auch einen massiven Vorbehalt zugunsten der Einwirkung hierokratischer und ekklesiarcher Vorherrschafts- und Bevormundungsansprüche, die, wie erwähnt, insbesondere in der Reflexion der Dekretisten zu ihrer juristischen Entfaltung gelangen.

Die Aristotelesrezeption des Thomas, insbesondere die Konfrontation mit dem Begriff der „koinonia politike“, markiert eine deutliche Wende gegenüber der „Sozialtheologie“ des Mittelalters in ihrer maßgeblichen Geprägtheit durch fundamentale gesellschaftliche Ungleichheiten, die weder bloß dem Einfluß kontingenter Zufälligkeit zugerechnet werden, noch auf eine gegenüber der Grundlegung menschlicher Praxis unterschiedliche Bewährung und Tüchtigkeit in der eigentätigen Ausbildung eines tugendhaften habitus zurückgeführt werden können.

Gegenüber dieser bis ins Hochmittelalter wirkmächtigen Tradition eines in ursprünglicher Weise hierarchisch gegliederten Ordomodells der menschlichen Gesellschaft beruht die aristotelische koinonia politike auf der grundlegenden wesenhaften Gleichheit

1765 Vgl. *Augustinus*, De civ. Dei XIX, 11; 17.

aller konkret freien Bürger. Im Zeichen der konstitutiven Verknüpfung von je spezifischer Herrschaft und rechtlich-gemeinschaftlicher Verfaßtheit der dazu korrespondierenden „Gesellschaft“ ist die egalitäre Verfassung der Bürgergemeinde engstens mit dem systematischen Anspruch verknüpft, die im eigentlichen Sinne „politische“, d.h. der polis gemäße, Herrschaft auf einen allgemeinen Begriff des Menschen als Menschen als ihr fundierendes Prinzip zu stützen.

In welcher Weise erfährt nun das Modell der Egalität der freien Bürger innerhalb der entwickelten Bürgergesellschaft bzw. der Rekurs auf ein allgemeines Prinzip politischer Gemeinschaft selbst seine Würdigung und wenngleich gewandelte Aufnahme in der politischen Philosophie des Thomas von Aquin? Daran wird nunmehr die fundierende Anforderung gestellt, sich sowohl in der Finalisierung jedes Einzelstrebens zu bewähren als auch dieses immer schon auf ein ihm ursprünglicheres Ziel hin zu überschreiten und darauf zurückzuführen. Inwiefern gelingt es Thomas dabei, die in die theologische Rahmumgebung abgedrängte „Allgemeinheit“ in der Begründung des menschlichen Wesensvollzugs auch im Bereich praktisch-politischer Vernünftigkeit wiederzugewinnen?

Zentrale Bedeutung für die Überwindung des Konzepts einer in ursprünglicher Weise hierarchisch-ordoförmig organisierten Gesellschaft sowie zur Geltendmachung aristotelischer Begründungsanliegen im veränderten Kontext einer für alle Menschen beanspruchten Personsqualität kommt dabei dem Begriff des „Gemeinwohls“ zu. Dabei ist freilich zu berücksichtigen, daß der zielhaften Ausrichtung auf das „bonum commune“ über seine politische Begründungsfunktion im eigentlichen Sinn hinaus von Thomas vielerorts auch ein umfassender metaphysischer Stellenwert zugeordnet wird¹⁷⁶⁶, indem „Gott als Gemeinwohl aller Kreaturen“¹⁷⁶⁷ begriffen wird, welcher allererst das wesensgemäße Streben aller Geschöpfe zu erfüllen vermag und so die schöpfungsmäßige Fundierung aller Wirklichkeit im letztbegründenden absoluten Sein Gottes aus der Perspektive kreatürlichen Strebens zur Sprache bringt¹⁷⁶⁸. In spezifischer Weise begegnet der Begriff des „bonum commune“, wie bereits dargestellt, als transzendentes „Gut“ jeglichen sittlichen Handelns, welches in Korrelation zum strebensimmanenten bzw. -funktionalen „finis ultimus“ die Selbstüberschreitung des menschlichen Akts auf ein konkret Anderes und „Äußeres“ seiner selbst, d.h. hinsichtlich seines „Objekts“, in unbedingter Weise ontologisch zu fundieren vermag¹⁷⁶⁹.

1766 Vgl. A. P. Verpaalen, *Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zum Problem des Personalismus*, Heidelberg 1954, 47 ff.

1767 Verpaalen, a. a. O., 51.

1768 Zur Vermittlung von absolutem Grund und spezifisch-wesenhaftem Sein s.o., Teil 2, I 6 ff.

1769 Vgl. o., Teil 2, II 4 ff.

Im Gegensatz zur aristotelischen „Allgemeinheit“ konkreter bürgerlicher Freiheit im Rahmen der entwickelten Polisgesellschaft ist im Begriff des Gemeinwohls aber nicht nur ein allgemeines Fundament aller menschlich-kontingenten Praxis gewonnen, welches diese zu ihrer Realisierung auf die Gemeinschaft der civitas verweist, sondern diese auch in eine Differenz zu sich selbst geführt. Im Verständnis des bonum commune als universales Ziel ist zugleich auch die *Überbietung* jedweder kontingenten und in spezifischer Weise einschränkenden Zielbestimmung menschlichen Selbstvollzugs enthalten, welche diesen nicht zuletzt auch von konkret eingeübten und bewährten Institutionen politischer Vernünftigkeit, wie jenen der aristotelischen polis, ablöst. In dieser kritischen Überschreitung kontingenter Praxisformen hinsichtlich ihrer eigentlichen fundamentalen zweckhaften Ausrichtung ist aber immer auch schon - in der Spannweite dieser Differenzsetzung - die Konfrontation mit je individuellem Vernunftstreben und die Ausdifferenzierung der „eigene(n)“¹⁷⁷⁰ bzw. „private(n)“¹⁷⁷¹ Güter des „einzelnen Menschen“¹⁷⁷² begrifflich mitumfaßt und in ihr Recht eingesetzt.

Trotz des im Anschluß an die aristotelische Ethik bzw. Politik eingeräumten Vorrangs des „bonum commune“ vor dem stets auf dieses hingebundenen „bonum proprium“, „unius“¹⁷⁷³ bzw. „privatum“¹⁷⁷⁴ muß dabei wohl der geänderte systematische Stellenwert des „höchsten Gutes“ im Zeichen der gesteigerten, gleichsam transzendentalen, Allgemeinheit des „bonum commune“ gegenüber der „koinonia politike“ mitgedacht werden. Die Formalisierung und universale Geltung des „allgemeinen“ und in praktischer Hinsicht letztbegründenden Ziels überantwortet die konkrete Bestimmung und spezifische Formgebung menschlichen Handelns dem einzelnen vom praktischen Urteil

1770 II - II 47, 11.

1771 II - II 47, 10.

1772 S. In Eth. I 2, n. 30; In Eth. VI 7, n. 1196. Zur Überschreitung und Erweiterung der differenzierten aristotelischen Gliederung der Aktualität praktischer Vernunft in oikos und Polisöffentlichkeit auf ein Dreierschema der Einteilung der praktischen Wissenschaft („moralis philosophia“) hin, welches die „operationes unius hominis ordinata(e) ad finem“ bzw. die „unius hominis bona“ aus dem mediatisierenden Kontext der „Hauswirtschaft“ löst, ihnen einen davon unterschiedenen „Teil“ der „moralis philosophia“ und somit ein jener gegenüber eigenständiges Gewicht zuweist, vgl. In Eth. I 1, n. 6; In Eth. VI 7, n. 1196. Ja nunmehr erzeugt diese - und nicht mehr die oikonomia - die eigentliche Polarität in der Aufgliederung praktischen Wissens und menschlicher Zielverfolgung gegenüber der „politischen“ Gewährleistung der „bona ... totius multitudinis civilis“. Zum Aufweis einer spezifischen Differenz zwischen „prudencia communiter dicta“, „prudencia oeconomica“ und „prudencia politica“ nach Maßgabe ihrer „Beziehung zu verschiedenen Zielen“ vgl. II - II 50, 3.

1773 II - II 47, 11 ad 3; vgl. insbes. In Eth. I 2, n. 30. Zum leitenden und „architektonischen“ Stellenwert der „civilis scientia“ s. auch In Eth. I 2, n. 25. Vgl. auch I. T. Eschmann, A Thomistic Glossary on the Principle of the Preeminence of a Common Good, in: *Mediaeval Studies* 5 (1943), 123 ff.; vgl. Kluxen, Ethik, 68 ff.

1774 II - II 47, 10.

geleiteten intentionalen Akt. Sie setzt folglich komplementär zu ihrem universalbegründenden Anspruch die relativ selbständige Vernünftigkeit individuell-„eigene(r)“¹⁷⁷⁵ („monastischer“¹⁷⁷⁶) Güterwahl frei, die der gegenüber der politisch-institutionellen Gewährleistung des Gemeinwohls und der „architektonisch“¹⁷⁷⁷-ordnenden Funktion politischer Vernunft stets auch vorausliegenden sittlichen Freiheit des einzelnen Rechnung trägt. Als *Überschreitungs-* und *Differenzbegriff* findet sich das *bonum commune* immer schon in einem systematischen Horizont vor, der gegliedert und dynamisiert ist durch jene, so *Kluxen*, „unaufhebbare Doppelheit des menschlichen Seinkönnens, die sich nicht in einer umfassenden Einheit begreifen läßt“¹⁷⁷⁸.

Diese Differenz ist nicht nur als bleibende und produktive Spannung im finalen Aufbau jedes konkreten rationalen menschlichen Akts zugegen, nämlich hinsichtlich der bereits dargestellten¹⁷⁷⁹ stets neu einzulösenden Vermittlung von transzendental-formalem „*bonum in communi*“ als dem eigentlichen „Formalobjekt“ der Handlung und seiner je konkret erforderlichen „Spezifizierung“ durch die Form des damit ergriffenen gegenständlichen „*bonum conveniens*“, dessen aktuelle Bestimmung auf die gleichsam „selbstordnende“ Funktion der menschlichen *ratio practica* verweist.

Der Begriff des Gemeinwohls führt darüberhinaus die Tradition der *koinonia* politike fort, insofern er über die transzendente „Vertiefung“ und damit verbundene universale Öffnung der finalen Begründung des menschlichen Akts hinaus auch eine spezifisch politisch-kommunikative Zielbestimmung menschlicher Wesensentfaltung einschließt. Er ist jedoch durch die in ihm angelegte Differenz, nämlich gegenüber der vernünftigen und gelingenden Bestimmung menschlich-sittlichen Handelns - nach Maßgabe der gleichsam „spezifisch“¹⁷⁸⁰ abzugrenzenden Vernunftzwecke des einzelnen im Rahmen seiner „*virtus moralis*“ bzw. „*prudencia monastica*“¹⁷⁸¹ - von jener zu unterscheiden. Im Begriff des Gemeinwohls gewinnt die politische Teleologie demgemäß auch einen deutlicher ontologisierten Bestand im Verhältnis zur durchgängig praktisch-“entelechialen“ Vermitteltheit der vernünftigen Ordnung der polis durch den kontingenten politischen Ethos der Bürger selbst, welche ja auch ihre institutionelle Einlösung in der Unmittelbarkeit des republikanischen Reihendienstes der gleichen Regierungsbeteiligung aller beansprucht.

1775 II - II 47, 11.

1776 In Eth. I 1, n. 6.

1777 Vgl. In Eth. I 2, n. 25 f.; In Eth. VI 7, n. 1197; De reg. princ. I 10, n. 787.

1778 *Kluxen*, Ethik, 70.

1779 S.o., Teil 2, II 5, 6.

1780 Vgl. II - II 47, 11.

1781 Vgl. ebda.

15. Zur Korrelation zwischen dem „*bonum commune*“ und der zunehmenden Individualisierung von Praxisformen und Gütergebrauch. Von der „*oikonomia*“ zum „*Eigentum*“

In der Vermittlung von „Gemeinwohl“ und „*bonum proprium*“ wird aber auch der für die Entfaltung aristotelischer Polisittlichkeit kennzeichnende Raum der vopolitischen Sphäre der „*oikonomia*“ überschritten und eine radikalisiert sittliche Stellungnahme menschlich-intentionalen Strebens im gesellschaftlichen Kontext beansprucht. Diese trägt aufgrund der universalen Offenheit und ursprünglichen „Karez“ der menschlichen ratio-Natur maßgeblich auch die Tendenz zur Ausbildung divergierender und konkurrierender Ziel- und Ordnungsvorstellungen vernünftiger Praxis in sich.

Im Zeichen der Ablösung der sittlichen Personsqualität von den materialen Bedingungen ökonomischer „Selbständigkeit“ verliert die aristotelische Gliederung der Poliswirklichkeit in bürgerliche Gesellschaft und Haus ihre unmittelbare Evidenz und ihren unabdingbaren, politische Praxis teils vermittelnden, teils im Rahmen bloß häuslicher Rechtsverhältnisse mediatisierenden Voraussetzungscharakter¹⁷⁸². Sie büßt damit nicht nur ihre für den verfassungsmäßigen Aufbau der Bürgergesellschaft tragende politische Bedeutsamkeit¹⁷⁸³ ein, sondern vor allem auch ihre hinsichtlich der teleologisch entfalteten, gelungenen Gestalt vernünftiger Praxis der reifen und ökonomisch „selbständigen“ Bürger vorgängig vermittelnde Funktion für *sittliche* Freiheit samt der damit

1782 Zur notwendigen „*distinct(io)*“ wie auch Gleichrangigkeit der Personen „*sub uno principe civitatis*“ als Voraussetzung politischer Gerechtigkeit und deren dagegen eingeschränkter Anwendbarkeit auf traditionelle „häusliche“ Rechtsbeziehungen s. zwar II - II 57, 4. Doch wird mit einer gewissen Akzentverschiebung gegenüber dem aristotelischen *oikos* weniger die verschiedene Qualität häuslicher und politischer „Gesellschaften“ herangezogen als gar die mangelnde bzw. reduzierte *rechtliche* Unterscheidbarkeit der übrigen vom *pater familias* ihren Status ableitenden Personen. Das auf dieser Grundlage allein zugängliche „*iustum oeconomicum*“ tendiert daher von einer spezifischen Form von Gesellschaft mehr zu einem defizienten Modus allgemeiner Gerechtigkeit, für die das „*simpliciter politicum iustum*“ gleichwohl den Maßstab bildet. Vgl. insbes. jedoch die dezidierte Relativierung häuslicher Abhängigkeiten (am Beispiel des Sohnes bzw. des Knechtes), „*inquantum uterque est homo*“, also im Verhältnis zur grundlegend gleichen Subjektsqualität aller Menschen, in II - II 57, 4 ad 2! S. weiters die Zurückweisung aller weiteren mediatisierenden gesellschaftlichen „*diversitates*“ in II - II 57, 4 ad 3. Diese werden allesamt als Funktion der einen „*communita(s) civitatis*“ bzw. fürstlicher Herrschaft begriffen und sind keiner ursprünglichen ständischen Gliederung, sondern nur einer Differenzierung je nach Maßgabe der tätigen Wahrnehmung verschiedener „*officia*“ zugänglich. Vgl. weiters zur Zurückweisung väterlicher Zwangsgewalt I - II 105, 4 ad 5 sowie zur ursprünglichen Freiheit aller Vernunftwesen, zumindest aus schöpfungstheologisch-metaphysischer Sicht, Scg III 112.

1783 Zur Abkehr des Thomas vom konstitutiven Erfordernis einer „sozialen Mischung“ im Sinne einer breiten „mittelständischen“ Schicht ökonomisch selbständiger Bürger als Kriterium der „besten Verfassung“, nämlich des *regimen mixtum*, s. ausführlicher u., III 20.

verbundenen relativen Ausgrenzungswirkung bezüglich der bloß häuslichen Gesellschaften¹⁷⁸⁴.

In der Ablöse des deutlicher personal gegliederten aristotelischen oikos und der aus mittelalterlicher Sicht vornehmlich in diesem Modell zu interpretierenden historisch vorfindlichen feudalen Privilegien- und Nutzungsstruktur traditioneller Rechtsverhältnisse an wirtschaftlichen Gütern, insbesondere an Grund und Boden, gewinnt weiters zunehmend die Institution individuell und dinglich abgrenzbaren *Eigentums*¹⁷⁸⁵ bzw. Besitzes¹⁷⁸⁶ an Konturen. Erweist sich diese doch als gegenüber vielfältigen und wechselnden Zweckbestimmungen flexiblere¹⁷⁸⁷, geeignetere materielle Basis eines punktuell-intentional konzentrierten teleologischen Aufbaus und des zunehmend individuell orientierten Konzepts handelnder Zielverfolgung¹⁷⁸⁸. Im Begriff des Eigentums erfährt die Übernahme der aristotelischen oikonomia eine tendenziell „verdinglichende“ Wendung, welche jedoch in der Fortführung aristotelischer Tradition weiterhin eine teleologische Bindung und Begrenzung seiner Geltendmachung und Nutzung aufrechterhält¹⁷⁸⁹.

1784 Zum - *ontologischen*, freilich nicht *politischen* - Status aller „creaturae rationales“ bzw. „intellectuales“ als „Freie“ und nicht „Knechte“ unter Bezugnahme auf diese der häuslichen Sphäre entstammende Unterscheidung s. - freilich im metaphysisch-schöpfungstheologischen Kontext - Scg III 112.

1785 Vgl. insbes. die den „persona(e) privata(e)“ zugeordnete Sachgewalt als Grundlage der offensichtlich von Aristoteles übernommenen iustitia distributiva in I - II 105, 2; zu ihrem Schutz auf der Grundlage des Dekalogs vgl. I - II 100, 5; zur Auseinandersetzung um „Natürlichkeit“ oder Sündhaftigkeit des „Eigentums“ in der Konfrontation mit patristischer Eigentums skepsis s. II - II 66, 2.

1786 Auffällig selten verwendet Thomas jedoch die Bezeichnung „dominium“, etwa in I 98, 1 ad 3. Die begriffliche Benennung des materiellen Substrats menschlicher Praxis variiert im allgemeinen zwischen „possessio“, „res propriae“ bzw. „possessae“ und „(res) exteriorae“.

1787 Vgl. etwa die Argumentation zur post-urständlichen Erforderlichkeit der Aufteilung des naturhaften Gemeinbesitzes in I 89, 1 ad 3, wobei freilich wohl auch maßgeblich Aspekte aristotelischer Platonkritik einerseits wie der Abwehr der patristischen Enteigentlichung der „possessions (propriae)“ als Sündenfolge andererseits integriert sind.

1788 Zur Heranziehung der - diskursiven, konkret „urteilenden“ - menschlichen ratio selbst als Maßstab tugendhaft-„mittleren“ Gütergebrauchs, in Abkehr von der unmittelbaren Relevanz der den „res exteriores“ selbst immanenten „quantita(s)“ sowie der darin oder im kontingenten Ethos (etwa der häuslichen Gesellschaften) verankerten Teleologie vgl. Scg III 134.

1789 Zur Unterscheidung zwischen der dem (einzelnen) Menschen zustehenden „potestas procurandi et dispensandi“ („Berechtigung der Anschaffung und der Verwaltung“) der „res exteriores“ und deren *Gebrauch* „als Gemeinbesitz“ („ut communes“) und nicht „als Eigentum“ („ut proprias“) vgl. II - II 66, 2; ad 1; ad 3. In dieser Bindung des Sachgebrauchs manifestiert sich wohl am deutlichsten das Weiterwirken der patristisch-kanonistischen Güter- bzw. Erwerbsethik ebenso wie die den Veränderungen der Gesellschaftsstruktur und der rationalen Grundlagen menschlicher Praxis angepaßte Übernahme aristotelischer Wirtschaftsgrundsätze, insbesondere der Kritik ateleologisch-abstrakter Markt- und Geldwirtschaft. Weist doch selbst das traditionelle kanonistische Zinsverbot neben seinen alttestamentarischen Wurzeln eine Entsprechung zum aristotelischen Modell teleologisch gebundenen Güterverkehrs auf.

Jedenfalls gilt es aus dieser Sicht, die thomasische Lehre vom Besitz trotz ihrer vergleichsweise

In ihm ist das geeignete ökonomisch-materielle Substrat gewonnen, welches die durch die universale Offenheit der teleologischen Gerichtetheit rationalen Strebens erzeugte intentionale Verfassung desselben sowie der damit verbundene „transitive“ Charakter der Zielverwirklichung beanspruchen¹⁷⁹⁰. Fördert doch auch schon die intentionale „Entäußerung“ des Strebens als Entsprechung zum gleichsam transzendentalen Status seines letztbegründenden universalen telos als eines „Formalobjekts“ jeglichen Handelns, wie bereits dargestellt¹⁷⁹¹, das Eintreten objekthafter sowie hinsichtlich ihres ontologischen Zweckcharakters relativ verselbständigter Güter in die vakant gewordene *konkrete* Ziel- und Formbestimmung des Handelns. Solcherart wird den „res exteriores“ auch in der Perspektive praktischer Vernunft zunehmend eine eigenständige ontologische Dignität zugeordnet, wodurch diese freilich nicht als zweckneutrales dingliches „Material“ zu verstehen sind. Sie fungieren vielmehr als immer schon in ursprünglicher Weise natural oder kunstförmig zweckhaft in sich gegründete Seiende¹⁷⁹², die jedoch ihr jeweiliges spezifisches Formprinzip der diese bloß „ordnenden“ Stellungnahme der ratio mitteilen. Dadurch erfährt menschliche Praxis allererst ihre notwendige, jedoch transitive konkrete Zielbestimmung sowie die auf Erfahrung verwiesene intentionale Anreicherung ihres habituellen Wissensstands im Rahmen der „reditio ad seipsum“ - dies jeweils in der Verwiesenheit von allererst praktische Maßgeblichkeit stiftender „ordnender“ Stellungnahme der ratio einerseits und der „Äußerlichkeit“ ihrer konkreten gegenständlichen Ziele andererseits. Im Rahmen des Aufbaus praktischer Teleologie im menschlichen Streben verhalten sich dessen intentionale „Offenheit“ und die Bezogenheit auf

individualisierenden Züge vom Stellenwert einer aufklärerischen Eigentumskonzeption oder gar einer liberalen Güterethik im Zeichen „bürgerlicher Selbständigkeit“ abzugrenzen. Bedenken bestehen daher vor allem gegenüber der herkömmlichen Sichtweise des thomasischen „Privateigentums“ in der neuscholastischen Literatur, wie etwa bei *Schilling*, a. a. O., 249 ff.

Zu einer deutlich romanistisch geprägten Sicht der Sachherrschaft in Analogie zur „auctoritas“ des Fürsten vgl. indes I - II 105, 2. Auch diese bezieht sich jedoch primär auf rechtliche Akte der Sachverfügung, wie „Kauf, Verkauf, Schenkung“. Indes bleibt die „Nutznießung“ des Besitzes zumindest „teils (partim) eine gemeinsame“. Tendenzen zu einer „Liberalisierung“ des Güterverkehrs, insbesondere von Grund und Boden, sowie bezüglich Darlehens-, Pfand- und Hinterlegungsgeschäften in der Auseinandersetzung mit alttestamentarischen Beschränkungen s. indes in I - II 105, 2 ad 3 - ad 6. Durch die Einführung weiterer Differenzierungen anhand typischer Nutzen- und Interessenlagen, wie etwa jener der Hinterlegung - zum Nutzen des Deponenten - gegenüber dem Darlehen - zum Vorteil des Entleihers - und der Miete „sonstiger Dinge“ gegenüber der schutzwürdigeren Arbeit des „Tagelöhners“ für seinen Lebensunterhalt, zeigen sich wohl bereits Ansätze, die massiven kanonistischen Vorbehalte gegenüber Kreditgeschäften abzubauen, welche ja in ihrer Abstraktheit das teleologische Verhältnis eines gerechten und unmittelbaren Nutzensausgleichs zu entflechten drohten.

1790 Zum Entsprechungsverhältnis von ratio-Bestimmtheit des Handelns und der „materiellen“ Mittlerfunktion der „res exteriores“ vgl. ebenfalls Scg III 134.

1791 S.o., Teil 2, II 4 ff.

1792 Vgl. aus schöpfungstheologischer Sicht Scg III 112, 1; I 65, 2; ad 2.

„äußere“ ontologische Zweckstrukturen zwar in einem Gleichgewicht zueinander. Doch zeichnet sich damit auch die Bereitschaft ab, im Gegenüber zu der dem je und je stellungnehmenden Akt selbst überantworteten Zielorientierung auch ein verdinglichtes materiales Substrat freizusetzen, welches zunehmend einen eigenständigen ontologischen Stellenwert gewinnt. Insbesondere wird dieses aber als verfügbare materiale Basis des nicht von vornherein spezifisch begrenzten und gebundenen *sittlichen* Strebens beansprucht und *als solches* in die Bestimmung des menschlichen Akts mitaufgenommen. Bleibt doch noch im konkret finalisierten Handeln der Charakter seiner der menschlichen ratio-Natur gemäßen universalen teleologischen Ausrichtung aufrecht, so wird dadurch auch der Mittel-zum-Ziel-Charakter seiner kontingenten Güter gefördert¹⁷⁹³. Ja deren relative Offenheit gegenüber den allererst ordnenden praktischen Zielbestimmungen der menschlichen ratio und die damit verbundene Tendenz zur ansatzweisen ethischen Neutralisierung konkreter Güter¹⁷⁹⁴ fördert nicht etwa nur die gleichzeitige Entwicklung zur selbständigen Herausbildung natürlicher Zweckstrukturen. Sie stellt sich auch als Gebot und integratives Erfordernis eines veränderten Konzepts von Sittlichkeit selbst dar. Dabei kommt weiterhin dem konkrete Finalität erzeugenden Gut in einem strebensethischen Kontext mit dessen akzentuierter Gewichtung hinsichtlich des aktuellen Gelingens vernünftigen Handelns auch unter geänderten praktischen Herausforderungen besondere Bedeutsamkeit zu¹⁷⁹⁵. Seine flexiblere Verfügbarkeit - als jeweiliges Prinzip des sittlichen Akts - sowie der sukzessive zutagetretende dingliche Charakter bilden eine maßgebliche Voraussetzung für die Gewährleistung eines einerseits dynamisierten und deutlicher individualisierten Konzepts sittlichen Handelns, welches jedoch andererseits als teleologisch gegründetes Streben das konkrete - auch materiell erschlossene - Glücken der Zielerreichung seinem Begriffe nach in konstitutiver Weise miteinschließt. Im Zeichen einer zunehmenden Gewichtung konkret-individueller Bestimmung des sittlichen Akts müssen daher nicht nur die personalrechtlichen Schranken des oikos bzw. mittelalterlicher Feudalbindungen überwunden werden. Es gilt vielmehr, auch den „ökonomischen“ Gütergebrauch gegenüber seiner Zuordnung zu spezifischen „häuslichen“ Personengesellschaften zu entkoppeln und damit allererst als erforderliche Basis *sittlicher* Selbstbestimmung zur Geltung zu bringen¹⁷⁹⁶. Stellt die Verfügbarkeit über hinrei-

1793 Vgl. o., Teil 2, II 5; zum bereits im Schöpfungsordo verankerten Zusammenhang zwischen der Wesensbestimmung des Menschen (wie auch der anderen „*naturae intellectuales*“) als „*quodammodo omnia*“ und der mittelförmigen Zu- und Unterordnung der übrigen „*Substanzen*“ vgl. Scg III 112; vgl. auch Scg III 22.

1794 Vgl. Scg III 134.

1795 Vgl. hierzu auch Scg III 112; II - II 32, 6.

1796 Vgl. Scg III 133, wonach der „Reichtum insoweit gut“ sei, „als er zum Gebrauch der Tugend nützlich“ sei.

chende wirtschaftliche Subsistenzmittel bei Aristoteles auch eine unaufhebbare Voraussetzung politischer Tätigkeit und konkret gelingender Freiheit dar, so bleibt doch deren Nutzung in den - gegenüber der praktisch-politischen Öffentlichkeit der polis relativ ausgegliederten - Horizont des oikos allein eingebunden und mit den hierfür charakteristischen vopolitischen - und damit in gewisser Hinsicht auch „vorsittlichen“ - Rechtsverhältnissen aufs Engste verwoben. Demgegenüber avanciert nunmehr auch der Gebrauch materieller Güter aus dem bloßen Vorfeld praktischer Reflexion bei Thomas zu einem Gegenstand des sittlichen Diskurses selbst, welcher in der Folge nicht zuletzt auch deren Ambivalenz hinsichtlich des Gelingens menschlicher Freiheit aufzudecken unternimmt¹⁷⁹⁷.

Vor allem aber entspricht der Allgemeinheit *sittlicher* Subjektivität, wie sie im Verhältnis zum aristotelischen Polisethos ja auch durch die Ablösung von vorgängigen häuslich-ökonomischen Einschränkungen gefördert wird, neben der Zurückdrängung vopolitischer personaler Abhängigkeiten und einer Tendenz zur Infragestellung bereits mit dem Wesen des Menschen als solchem verschränkter ständischer Differenzierungen weiters auch eine allgemeine rechtliche Basis des Gütergebrauchs. Damit wird dieser vor allem auch aus seiner ordoförmigen unmittelbaren Zuordnung zur in ursprünglicher Weise feudal-hierarchisch gestuften mittelalterlichen Sozial- und Herrschaftsgliederung¹⁷⁹⁸ entlassen und in die Verantwortung des - von Thomas im Anschluß an Aristoteles neu formulierten - Konzepts tätiger praktischer Vernünftigkeit genommen. Die Forderung nach einem teleologisch flexibleren und vor allem grundsätzlich allgemein in rechtlicher Verantwortlichkeit zurechenbaren Gütergebrauch stellt primär nicht nur ein - etwa von den Anforderungen des aufkommenden Marktes diktiertes, solcherart wohl eher einem liberalen Gesellschaftskonzept entsprechendes - Gebot *ökonomischer* Gleichheit dar. Vielmehr artikuliert sich darin in Anknüpfung an das aristotelische Konzept vernünftigen Strebens ursprünglich ein Erfordernis der hinreichenden Bestimmbarkeit und des konkreten Gelingens *sittlich-rationaler* Selbstbestimmung bzw. „Selbstordnung“ des Handelns.

Ja im Gegensatz zum weitgehend abstrakt-dinglichen Charakter aufklärerisch-liberaler Eigentumskonzeptionen bleibt auch der nunmehr beanspruchte individualrechtliche

1797 Vgl. dazu im Kontext der Auseinandersetzung um den „evangelischen Rat“ der „Armut“ und dessen Spannungsverhältnis zur aristotelischen Tugendkonzeption des „mittleren Maßes“ und des konkreten „Gelingens“ der Zielerreichung Scg III 131 - 135.

1798 Zu diesem vorthomasischen Befund hinsichtlich der mittelalterlichen Verwobenheit von sozialer Hierarchie und Herrschaftsausübung und in Entsprechung zu dieser gegliederter Sachverfügungsgewalt, insbesondere Grundherrschaft, vgl. O. Brunner, Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter, Wien - Wiesbaden 1959⁴, 165 ff. Zur thomasischen Position vgl. etwa II - II 57, 4 ad 3.

Güterbezug stets als materiales Prinzip in den teleologischen Aufbau sittlichen Strebens selbst miteinbezogen. Von dessen deutlich vom aristotelischen Verständnis der „orexis“ herrührenden integrativen begrifflichen Strukturelement der konkreten Zielerreichung bzw. -verwirklichung erfährt es dabei geradezu seine Bekräftigung aber auch seine begriffsnotwendige Zuordnung zu einem *vernünftigen* Ziel.

So ist die Gewinnung einer individualrechtlichen Institutionalisierung des Gütergebrauchs nicht auf die Entledigung seiner teleologischen Zuordnung und Begriffsbestimmung gerichtet, sondern vielmehr auf die prinzipielle Freisetzung gegenüber ursprünglich „häuslich“-ständischen Bindungen und Begrenzungen. Desweiteren zielt aber auch die gegenüber dem antiken Vorbild und nach Maßgabe einer spezifisch christlichen Radikalisierung und Universalisierung des Anspruchs menschlicher Freiheit veränderte Gesellschaftskonzeption nicht auf die völlige Auflösung häuslicher Herrschaftsverhältnisse¹⁷⁹⁹. Ja diese erhalten im Zuge der Rezeption von Römischen Recht und aristotelischer Politik geradezu ihre objektivrechtliche Befestigung und allgemeine institutionelle Gestalt, dies in der Ablösung, aber auch der Übernahme von Elementen unmittelbar ständisch-personaler Bindungen und Unterworfenheiten als dem bis dahin wirksamen gemeinsamen Organisationsprinzip der häuslichen wie auch der politischen Sphäre. Doch geht es nunmehr um die Überwindung der gleichsam in ursprünglicher Weise ontologisch vermittelnden bzw. einschränkenden Funktion der *oikonomia* für die aktuelle Entfaltung des menschlichen Wesens selbst, wonach diese den Konstitutionsbedingungen politischer - und damit allererst im eigentlichen Sinn spezifisch menschlich-vernünftiger - Praxis zugerechnet wird¹⁸⁰⁰. Deren unabdingbarer Ermöglichungscharakter für die Verwirklichung menschlicher Sittlichkeit ruht bei Aristoteles auf der allgemein-metaphysischen, unmittelbaren ontologischen Verschränkung von jeweiligem Wesen und zugehöriger spezifischer Praxis auf, welche in besonderer Weise in der durch-

1799 Zum spezifisch „väterlichen“ Herrschaftsrecht vgl. II - II 57, 4; zur „Natürlichkeit“ der Institution des „matrimonium“, insbesondere seiner Unauflöslichkeit, monogamen Gestalt sowie der Unterworfenheit der Frau unter die „Leitung“ des Mannes, s. Scg III 123 f. (zit. nach der Übersetzung *Fahsel*, Bd. IV); zum Zusammenhang von Güterbesitz und Ehe in ihrer Hinordnung auf die „Erhaltung“ des „natürlichen Lebens“ vgl. Scg III 123, 1 - 5; einschränkend hinsichtlich der gemeinschaftlichen Einbindung der lebenserhaltenden Sachgüternutzung am Beispiel der Nahrung aber Scg III 123, 6. Im Gegensatz zu der spezifisch dem Gemeinwohl zugeordneten und damit im engeren Sinn „häuslichen“ Funktion der Fortpflanzung („generatio“) „gehör(e)“ jene, so Thomas, „zum Individuum“.

1800 Zur Zurückweisung einer spezifischen Differenzierung der „*prudentia paterna*“ bzw. „*oeconomica*“ gegenüber der „*prudentia regnativa*“, wie sie im Verhältnis zur „*prudentia communiter dicta*“ geltend gemacht wird, vgl. II - II 50, 3 ad 3. Demnach wird dem „Hauswesen eine mittlere Stellung“ hinsichtlich der - für den Aufbau der politischen Ordnung sowie die Gliederung praktischer Vernünftigkeit nunmehr eigentlich bestimmenden - spannungsvollen Unterscheidung zwischen den Zielen und der Klugheit einer „Einzelperson“ und jenen der „Stadt“ oder des „Reiches“ zugewiesen.

gängigen und immer schon vorauszusetzenden „praktischen“ Selbstvermitteltheit des menschlichen Wesens zum Vorschein kommt.

In Abkehr von den Barrieren der aristotelischen Politik, wohl aber auch in der Aufnahme ihrer charakteristischen Dynamik hinsichtlich der Fundierung politischer Herrschaft in der „Natur“ des Menschen selbst wird im Bereich sittlich-gesellschaftlicher Praxis ein Prozeß zunehmender Individualisierung¹⁸⁰¹ in Gang gesetzt, wie er im System thomasischer Ethik auch im finalen und „aktmetaphysischen“ Aufbau menschlichen Handelns seinen Niederschlag und seine Entsprechung findet¹⁸⁰². Diese Entwicklung vollzieht sich demnach also nicht nur gegenläufig zur aristotelischen Politiktradition, sondern empfängt auch durch deren Rezeption, nämlich in der Übernahme ihres Fundaments praktischer Vernünftigkeit, maßgebliche Impulse. Hält dieses doch in seinem immanenten Rückverweis auf die Selbstverantwortetheit bzw. „Selbstverursachtheit“ praktischen Strebens auch eine begriffliche Öffnung zu einem egalitären Verständnis sittlichen Selbstvollzugs bereit, welches dem überkommenen Ordmodell hierarchischer Pflichtenbindung gesellschaftlich-sittlicher Praxis entgegentritt.

Thomas übernimmt auf diesem Wege freilich auch die im Konzept aristotelischer Tugendethik angelegte Spannung zwischen der tätigen, „selbstverantwortlichen“ Ausbildung einer sittlichen Haltung und der dennoch hiefür immer auch schon vorauszusetzenden Gefestigkeit und Eingebetheit ihrer praktischen Zielorientierungen. Aus diesem Grunde kann weiterhin die jedem Menschen „als Menschen“ entsprechende - und nunmehr überdies prinzipiell unabhängig von partikulären zufälligen Voraussetzungen zugängliche - sittliche Praxis nur in der „politischen“ Gemeinschaft der „civitas“ zu ihrer auch kontingent gelingenden teleologischen Vollendung gelangen.

16. Zur Differenzierung zwischen politischer Vernunft und praktischer Sittlichkeit

Zwar überwindet Thomas die vorgängig ausgrenzend wirksamen Bedingungen aristotelischer Polissittlichkeit sowie nicht zuletzt im Medium seiner kritischen Rezeption der aristotelischen Ökonomie vor allem auch die historisch vorfindlichen Schranken feudaldorförmiger Hierarchisierung des menschlichen Wesensvollzugs¹⁸⁰³. Doch dringt auch er zu keiner dieser beanspruchten Ausweitung *sittlicher* Subjektivität entsprechenden

1801 Vgl. auch *Liebschütz*, a. a. O., 62.

1802 Zur deutlicher „individuellen“ Struktur intentionalen Strebens sowie zu deren Grenzen im Rahmen bloßer „Wahlfreiheit“ s.o., Teil 2, II 3 f; zum Begriff der „ordinatio rationis“ als der spezifisch schöpferischen Aufgabe der praktischen Vernunft in diesem Konzept vgl. auch o., Teil 2, III 3.

1803 Vgl. II - II 57, 4 ad 2; ad 3.

Begründung allgemeiner *politischer* Freiheit¹⁸⁰⁴ oder gar zu deren institutioneller Gewährleistung durch, eine Tendenz, die auch der *rechtlichen* Institution des Hauses und einer durch die Rückführung auf die aristotelische *arete* rational eingeholten Ständeordnung¹⁸⁰⁵ bzw. ständischer Mitverantwortung¹⁸⁰⁶ in der Regierungsteilnahme unbeschädigten Fortbestand, ja darüberhinaus eine rationale und rechtlich-institutionelle Absicherung gewährt. Solcherart müssen nunmehr - nicht zuletzt im Namen einer universalen Ausdehnung *sittlicher* Freiheit *sittliches* Tun und im eigentlichen Sinne *politische* Praxis, welcher nämlich die spezifisch politisch-öffentliche Aufgabe der „anleitenden“ Mitteilung allgemein maßgeblicher „äußerer“ Prinzipien menschlichen Handelns im Rahmen der Gesetzgebung obliegt, auseinandertreten. Diese Aufgabe kommunikativer Anleitung wird zwar in aristotelischer Tradition als integratives Strukturelement jeglicher wechselseitig politisch vermittelten und aufeinander verwiesenen praktischen Selbstbestimmung in ihrer „vollendeten“ Gestalt festgehalten. Deren konkrete Erfüllung bleibt nun jedoch nur noch der „gesetzgeberischen Praxis“ dessen, qui „totius multitudinis curam habet“¹⁸⁰⁷, d.h. im Rahmen der realpolitischen Auseinandersetzungen und Konfrontationen des Spätmittelalters und des darin aufkeimenden politischen Paradigmenwechsels dem Fürsten allein, vorbehalten. Diese exklusive Zuweisung der Aufgaben öffentlicher praktischer Orientierung anderer an den gesetzgebenden König bzw. princeps verleiht dieser indes zunehmend den Charakter einer „technischen“ Disziplin¹⁸⁰⁸ sowie einer Ausübung institutionell ausdifferenzierter und rechtlich verselbständigter spezifischer Rollen und „beruflicher“ Funktionen¹⁸⁰⁹. Denn nur noch jene *sittliche* Praxis, die sich über die Ori-

1804 Vgl. zu dieser in einem spezifisch mittelalterlichen Horizont befangenen Diskrepanz zwischen philosophischer Anthropologie und Soziallehre W. Kölmel, „Freiheit - Gleichheit - Unfreiheit“ in der sozialen Theorie des späten Mittelalters, in: A. Zimmermann (Hrsg.), Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters, 2. Halbband, Miscellanea Mediaevalia, Bd. 12/2, Berlin - New York 1980, 396 ff.

1805 Vgl. hiezu, freilich als Funktion einer spezifisch kirchlich-hierarchischen Ämterordnung, in der das theologische Motiv eschatologischer „Vollendung“ die aristotelische Tugendkonzeption vielfach auch zurücktreten läßt, II - II 183, 4; II - II 184.

1806 Vgl. I - II 105, 1; vgl. u., Teil 2, III 20.

1807 I - II 90, 3.

1808 Zur Deutung der Stellung des gesetzgebenden Fürsten bzw. der „*prudentia politica*“ durch die gleichsam „technische“ Metapher eines „Architekten unter Handwerkern“ vgl. In Eth. VI 7, n. 1197; s. auch In Eth. I 2, n. 25; vgl. auch II - II 47, 12; De reg. princ. I 10, n. 787; Gilby, a. a. O., 162 ff.; vgl. auch Kluxen, Ethik, 68. Die systematische Voraussetzung hierfür schafft auch die von Thomas eingeführte Mittelstellung der „Klugheit“ - der zentralen politischen Tugend - zwischen einer „*virtus intellectualis*“, der sie ihrem „Wesen“ nach gleich den Künsten zugehörig sei, und einer „*virtus moralis*“ gemäß ihrem Anwendungsgebiet. Vgl. hiezu I - II 58, 3; insbes. 3 ad 1.

1809 Zum Vergleich der „*propri(a) virtu(s)*“ des Fürsten mit den Aufgaben des Schiffssteuermanns, qui habet „*diligentem rationem et curam de proprio officio, sicut gubernator de gubernatione*“, in Abgrenzung von den - in diesem Bild denen jedes „Seemanns“ vergleichbaren - Zielen des „Bürgers“ bzw. „guten Mannes“ s. In Pol. III 3, n. 366.

entierung des eigenen Tuns hinaus unmittelbar auf die Gewinnung praktischer Prinzipien für die Anleitung und Anregung der Praxis anderer erstreckt, erfüllt den Begriff einer *politischen Tätigkeit*¹⁸¹⁰, in deutlicher Abhebung gegenüber der allgemeinen Zugänglichkeit und dem schlechthinnigen Anspruch sittlicher Verantwortlichkeit des Handelns im engeren Sinn¹⁸¹¹. Diese zunehmende Ausdifferenzierung weist eine ähnliche Gewichtung wie die bereits erörterte vorrangige Zuordnung des für den Begriff des Gesetzes konstitutiven Erfordernisses der „*ordinatio rationis*“ zur produktiven Rolle der Vernunft des Gesetzgebers auf - und nicht etwa zur vorgängigen deduktiven Inpflichtnahme des praktischen Urteilsvermögens der Gesetzesunterworfenen. Ebenso radikalisiert sich auch die Bewährung praktischer Tüchtigkeit nicht im Gesetzesgehorsam, sondern über die verantwortliche Bestimmung des eigenen Tuns hinaus in der vernünftigen „*gubernatio*“ anderer¹⁸¹². Demnach findet auch die Klugheit - als politische Klugheit - ihre Steigerung und spezifische Vervollkommnung bei demjenigen, der „nicht nur sich selbst, sondern auch die vollkommene Gemeinschaft einer Stadt oder eines Reiches zu leiten hat“¹⁸¹³. Denn die spezifische „*Leitungsaufgabe*“ praktischer Vernünftigkeit überhaupt gelangt in dem Maße zu ihrer *perfectio*, so Thomas, „je umfassender sie ist, d.h. auf je mehr sie sich erstreckt“¹⁸¹⁴ und - korrespondierend hiezu als ihr ursprüngliches teleologisches Fundament, aber auch als bleibende kritische Herausforderung an jegliche geschichtliche Herrschaftsausübung - „je höher das Ziel ist, das sie erreicht“¹⁸¹⁵.

Der von Thomas beanspruchte Vorrang politischer Regierungsklugheit gegenüber der der Verfolgung des Einzelwohls zugewandten „*prudencia simpliciter dicta*“ der Untertanen gewinnt seine unmittelbare Legitimation nicht etwa darin, die Gewähr für ein Wohl-

1810 Zu „*Herrschaft und Lenkung*“ als „im eigentlichen Sinne Aufgabe(n) der Vernunft“ und damit auch der „*Klugheit*“, welche folglich auch „dem Untergebenen *als* Untergebenem und dem Knechte *als* Knecht“ nicht zukommen können, vgl. II - II 47, 12.

1811 Zur Unterscheidung der „*Politik*“ als allein „jene Klugheit, die auf das Gemeinwohl hingeeordnet ist“, von der „*Klugheit gemäß dem allgemeinen Begriff von Klugheit, insofern sie eine rechte Maßgabe der Vernunft im Bereich der Handlungen ist*“, vgl. II - II 47, 11 ad 1.

1812 Vgl. II - II 50, 1. Dieser wird von Thomas gar eine spezifische „*Bewandtnis der Klugheit*“ („*specialis ratio prudentiae*“) zugewiesen. Thomas führt aus: „Es ist nun offensichtlich, daß bei einem Menschen, der nicht nur sich selbst, sondern auch die vollkommene Gemeinschaft einer Stadt oder eines Reiches zu leiten hat, sich eine arteigene und vollkommene Bewandtnis der Leitung findet; denn eine Leitung ist umso vollkommener, je umfassender sie ist, das heißt auf je mehr sie sich erstreckt und je höher das Ziel ist, das sie erreicht. Und darum kommt dem König, dem es zusteht, die Stadt oder das Reich zu leiten, die Klugheit in einer *arteigenen* und in ihrer *vollkommensten* Bewandtnis zu.“

1813 II - II 50, 1.

1814 Ebda.

1815 Ebda. Vgl. auch II - II 47, 10; ad 2, wonach sich die Klugheit nicht nur auf das „*bonum privatum*“ des einzelnen, sondern, diesem immer schon zugrundeliegend, auch auf das Gemeinwohl in seiner Bezogenheit auf die „*multitudo*“ erstrecke.

verhalten „nach fremder Leitung“ zu bieten¹⁸¹⁶. Vielmehr gelangt eben darin der Begriff praktischer Vernünftigkeit selbst in der Gestalt des Herrschenden über die rationale Ordnung des eigenen Handelns hinaus zu seiner Steigerung und „perfectio“ in der anleitenden, „lenkenden“¹⁸¹⁷ Bestimmung der Praxis anderer.

Bei dieser Explikation der eigentlichen Aufgabe praktischen Handlungswissens und deren Zuschnitt auf die Leitungsfunktion des Gesetzgebers handelt es sich jedoch um keine in ursprünglicher Weise hierarchisch-ständische Aufstufung. Vielmehr bleibt in diesem Modell umgekehrt auch die „politische Klugheit“, die „prudentia regnativa“¹⁸¹⁸, an dem von Aristoteles herkunftigen Paradigma selbsttätiger praktischer Vernünftigkeit orientiert. Im Anschluß an diesen und in markanter Anknüpfung an dessen Kriterium des „tüchtigen Bürgers“, gleichermaßen zum Regieren wie zum Regiertwerden geeignet zu sein¹⁸¹⁹, findet auch die spezifisch der Gewährleistung des Gemeinwohls zugewandte „prudentia regnativa“¹⁸²⁰ ihre Grundlage, so Thomas, „in der Tugend des guten Mannes“¹⁸²¹, wie sie zunächst der Verfolgung des sittlichen Einzelwohls nach Maßgabe der „virtus moralis“ zur Verfügung steht, worin aber auch „die Tugend des Fürsten eingeschlossen“ sei¹⁸²².

In ihrem von Aristoteles herrührenden integrativen Anspruch als immer schon „politische“, auf eine kommunikative Öffentlichkeit verwiesene Praxis und im Zeichen der bei Thomas daraus abgeleiteten „perfektionierenden“ Steigerungsform verdichtet und konzentriert sich dieses Modell praktischer Vernünftigkeit freilich nunmehr in der „persona publica“¹⁸²³ des Fürsten. Es wird weiters vorzüglich der um das Gemeinwohl Sorge tragenden Gesetzgebung¹⁸²⁴ zugewandt, welche von daher ihre systematische Einordnung, Begründung und Zielgebung erfährt. Dies vergegenwärtigt nicht nur die spezifisch kommunikativ-politische Aufgabe des Gesetzes, welche ob der Generalisierung seiner Maßgeblichkeit und der Universalisierung seines Adressatenkreises - über überkommene Polisgrenzen und Standesschranken hinaus - auch ein gesteigertes Maß an

1816 Vgl. De reg. princ. I 10, n. 787.

1817 Vgl. De reg. princ. I 10, n. 786 ff.

1818 S. z.B. II - II 50, 1 ad 1.

1819 Vgl. In Pol III 3, n. 371 ff., insbes. n. 374 ff.

1820 II - II 50, 1; Sent. III 33, 3, 1, 4; zur Unterscheidung des „direktiven“ Charakters der prudentia gegenüber der „iustitia executiva“, welche aufgrund ihres „ausführenden“ Charakters mehr den „Untergebenen“ zukomme, vgl. II - II 50, 1 ad 1.

1821 II - II 47, 11 ad 2; vgl. In Pol III 3, n. 365, 371.

1822 II - II 47, 11 ad 2; vgl. Gilby, a. a. O., 292 ff.

1823 I - II 90, 3.

1824 Vgl. ebda.

„Allgemeinheit“ seines Begründungsanspruchs als „regula et mensura actuum“ einfordert. Mehr noch als in der Ausbildung eines tugendhaften habitus - als eines „inneren“ Prinzips sittlichen Handelns - wird ja desweiteren gerade durch die Einführung der lex-Thematik allererst die im thomasischen Modell von Sittlichkeit beanspruchte transzendente „Tiefenstruktur“¹⁸²⁵ praktischer Vernünftigkeit und ihre gestufte Rückbindung an den letztbegründenden schöpferischen Ursprung allen Seins, das schlechthinnige „allgemeine Gute“, zur Sprache gebracht¹⁸²⁶.

In der Ablöse, aber auch der Nachfolge des systematischen Stellenwerts aristotelischer Polissittlichkeit wird das politische Gemeinwohl in vorzüglicher Weise der praktisch vernünftigen Regierungstätigkeit des Herrschers als der nunmehr im eigentlichen Sinne „politischen“ Praxis anvertraut, welche auf der Grundlage einer besonderen Variante und Steigerungsform praktischer Klugheit allein das allgemeine Ziel politischer Vernunft und bürgerlicher Subjektivität als solches in den Blick bringt. Sie grenzt sich solcherart ab von der Realisierung der „bona propria“ bzw. „privata“, welche zwar nicht primär partikulären Neigungen zugeordnet sind, sondern selbst nur im Rahmen eines vernünftigen, immer schon durch ein transzendentes Gutes und Ziel in „formaler“ Weise finalisierten Strebens ergriffen werden können, jedoch letztlich der dem je „individuellen“ praktischen Urteil überantworteten Zielverfolgung unterliegen. In der Abhebung von diesen wird der gesetzgeberischen „Praxis“ des Fürsten das „bonum commune“ darüberhinaus jedoch als ihr „spezifisches“ Ziel zugewiesen¹⁸²⁷.

Es vollzieht sich solcherart eine markante Verschiebung hinsichtlich des Trägers politischer Öffentlichkeit und Verantwortlichkeit. Verlagern sich doch die im aristotelischen Konzept praktischer Vernünftigkeit vorgezeichneten und begrifflich mitumfaßten kommunikativen Funktionen von der koinonia politike freier und gleicher Bürger auf den Fürsten als nunmehr alleinigen „homo politicus“. Dessen exemplarische Stellung für die politische Ordnung der civitas wird indes nicht von der Auffächerung einer hierarchisch gegliederten Feudalpyramide her, also gleichsam als deren Spitze, begriffen. Vielmehr ruht auch die vom Herrscher geforderte besondere Tüchtigkeit¹⁸²⁸ in zentraler Weise auf der eigenverantwortlichen Übung vernünftiger Praxis und der nur auf diesem

1825 Vgl. *Merks*, a. a. O., 306, hier freilich bezogen auf das Verständnis der „lex naturalis“ als „normative ‘Tiefenstruktur’“ konkreter Normativität.

1826 Dabei muß freilich erneut darauf hingewiesen werden, daß in der thomasischen Fassung der lex aeterna-Lehre - als dem neuerlichen Schritt eines gleichsam „transzendentalen“ Vermittlungsverhältnisses - der Horizont praktischer Vernünftigkeit bereits verlassen ist.

1827 Zur Unterschiedenheit der politischen Klugheit „der Art nach“ von der „prudentia oeconomica“ bzw. „monastica“, welche der Verschiedenheit der spezifischen „Ziele“ folgt, vgl. II - II 47, 11; ad 1; ad 2; ad 3.

1828 Vgl. I - II 105, 1.

Wege zu erwerbenden persönlichen Tugendhaftigkeit auf, welche in der Folge auch für das sittliche Handeln aller anderen - vermittelt über das Gesetz - Modellcharakter besitzt¹⁸²⁹. Auch ihre politisch begründende Funktion vermag die Ausübung „öffentlicher“ Herrschaft in diesem Konzept nur nach Maßgabe einer auch *sittlich* gelingenden Regierungsführung zu erfüllen und erweist sich solcherart weiterhin als nachhaltig dem von Aristoteles überlieferten Anspruch einer unmittelbaren Verwiesenheit von Praxis und Politik im Zeichen der Ethosgebundenheit bürgerlicher Herrschaft verhaftet. So beziehen sich die Aufgaben des tugendhaften Fürsten nicht mehr auf die Erfüllung linear *ordo*-funktionaler Pflichten bzw. „Dienste“ im Sinne einer - hinsichtlich ihres Ziels letztlich transzendent verbleibenden - „Ökonomie“ der metaphysischen Verschränktheit und des Zusammenspiels des Gesamtkosmos in patristischer Tradition. Sie gewinnen vielmehr - in Entsprechung zum rezipierten Modell aristotelischer Strebens- bzw. Tugendethik - den Stellenwert konkreter sittlicher Handlungsanleitung durch das aus einem praktischen Willen hervorgehende Gesetz. Entscheidend für die Einführung einer gegenüber der übrigen *civitas* institutionell abgehobenen „*persona publica*“ ist demgemäß nicht bloß die - im Verhältnis zur aristotelischen Politik stattfindende - Verengung der personellen Basis jener, die zur umfassenden Entfaltung praktischer Tüchtigkeit gelangen können, insoferne diese in der Übernahme politischer Verantwortlichkeit ihre *perfectio* erreicht. Vielmehr wird die Ausbildung eines spezifisch politischen Regiments auch durch die Geltendmachung des aristotelischen Konzepts der - auch jeweils kontingent einlösbaren - praktisch-politischen „*phronesis*“ bzw. „*arete*“ als eines allgemein vernünftigen Fundaments der Politik gefördert, welches geeignet ist, auf diesem Wege die bloß „sozialtheologische“ Harmonisierung fundamental unterschiedener rechtlicher Rollen des mittelalterlichen *Ordodenkens* aufzubrechen und in deren gesellschaftlich integrierender Rolle abzulösen.

Doch zeichnet sich entlang dieser Entwicklung zur Fortführung kommunikativ vermittelnder Funktionen der *koinonia politica* durch die fürstliche Gesetzgebung nun die Ausbildung einer gleichsam „institutionellen Differenz“ zwischen der Formulierung politischer Allgemeinheit - symbolisch repräsentiert durch den Fürsten und von Thomas mancherorts auch im Rahmen einer platonisch beeinflussten Körpermetaphysik zur Geltung gebracht¹⁸³⁰ - und der sittlich-gesellschaftlichen Praxis der Bürger ab. Im Gegensatz zur aristotelischen Aktualität bürgerlicher Freiheit in der *polis* vermögen daher Politik - auf der Grundlage ihrer vorrangig praktisch verstandenen, aber auch zunehmend technisch gewendeten Konzeption - und „bürgerliche Gesellschaft“ begrifflich

1829 Zur „Herrschartugend“ vgl. De reg. princ. I 8 - 12.

1830 Vgl. De reg. princ. I 3, n. 752; 13, n. 806 f.

auseinanderzutreten, eine Entwicklung, die weiters die im Christentum prinzipiell vollzogene Entkoppelung von Sittlichkeit gegenüber ihrer unmittelbaren Verschränkung mit kontingenten, insbesondere institutionellen, Bedingungen ihrer Realisierung zur Voraussetzung hat. Freilich findet diese ansatzweise Ausgliederung der gesellschaftlichen Praxis aus der Politik zunächst weiterhin im Rahmen einer engen systematischen wechselseitigen Verwiesenheit statt. Insbesondere wird die sich anbahnende „institutionelle“ Differenzierung im Gefälle Gesetzgeber - Bürger vorerst keineswegs primär im Rahmen objektivierter rechtlicher Institutionen und auf dem Wege der Konzentration und Monopolisierung von Machtvollkommenheit zur Geltung gebracht. Vielmehr gelangt sie vorerst vorrangig in personalisierter Weise¹⁸³¹ zur Darstellung, die dem Fürsten eine symbolisch-repräsentative Funktion zuweist und seiner persönlichen Tugendhaftigkeit besonderes Gewicht verleiht¹⁸³². So läßt auch die aufbrechende Unterscheidung zwischen „staatlicher“ Institutionalität und sittlicher Praxis keineswegs Tendenzen zu einer ethischen Neutralisierung von Herrschaft erkennen. Sie artikuliert sich paradoxerweise vielmehr in einer zunehmend erzieherisch-versittlichend wirkenden Aufgabenstellung an das Recht, welche, wie bereits dargestellt, im Rahmen der aufkommenden Naturrechtsthematik auch die zentralen Fragestellungen klassischer Politik, nämlich insbesondere jene nach der „besten Verfassung“, tendenziell zurückdrängt. Gerade im Medium der Reklamierung erzieherisch-unterweisender Aufgaben der Politik vollzieht sich wohl - als in ihrem historisch ersten Schritt - deren Loslösung von der *koinonia* politike und ihre Überantwortung an die Gesetzgebung.

Die sich solcherart ankündigende und aus der mittelalterlichen Sozialhierarchie herausführende Ausbildung des neuzeitlichen Staatsbegriffs sowie seine Ausdifferenzierung gegenüber einer sich ihrerseits in Unabhängigkeit vom politischen Regiment konstituierenden „bürgerlichen Gesellschaft“ finden ihren systematischen Anknüpfungspunkt in der Folge nicht nur in der effektiven Suspendierung des überkommenen politischen Diskurses durch die streitbeendende, den bloßen Frieden und das Überleben sichernde, Behauptung eines souveränen Machtmonopols¹⁸³³. Diese erfolgt wesentlich auf dem Wege religiöser Neutralisierung, die freilich auch die Zurückweisung von - über kirchliche Suprematsansprüche politisch vermittelten - sittlichen Disziplinanforderungen an den christlichen Herrscher einschließt. Vielmehr stellt sich der sich anbahnende politische Paradigmenwechsel nicht in jeder Hinsicht als Ergebnis eines Prozesses sittli-

1831 Vgl. auch *Gilby*, a. a. O., 215; 224.

1832 Vgl. *De reg. princ.* I 8 - II 4. Insofern erweist sich die Schrift „*De regimine principum*“ trotz aller systematischen Unterschiede und der sich darin ankündigenden Überwindung mittelalterlicher Gesellschaftskonzeption als in der Tradition der Fürsten- bzw. Königsspiegel stehend.

1833 Zu dieser Entwicklung s. *Böckenförde*, *Die Entstehung des Staates*, 42 ff.

cher Neutralisierung dar, sondern empfängt auch maßgebliche Impulse von dem durch die Rezeption der aristotelischen Politik gewonnenen Verständnis spezifisch „politischer“, nämlich durch tätige praktische Entscheidung auf der Grundlage der „prudentia regnativa“ als einer besonderen Form, ja der Perfektionierung, praktischer Klugheit verantworteter, Regierungsführung, die das Zentrum ihrer politischen Entschlußkraft in der Gesetzgebung hat.

Hinsichtlich des nunmehr in zentraler Weise fundierenden Rekurses auf die „spezifische“ politische Praxis des Gesetzgebers kommt wohl nicht zuletzt auch der bereits dargestellte deutlicher ausgeprägte Entscheidungscharakter des thomasischen Strebensbegriffs¹⁸³⁴, welcher in seinem Charakter „intentionaler“ Stellungnahme und „Entäußerung“ aus der gleichförmigen Konsolidiertheit der aristotelischen orexis hervortritt, der Entwicklung einer rationalen Gesetzgebung entgegen. Auf der Grundlage des im Rahmen der „lex naturalis“ thematisierten transzendierenden kritischen Anspruchs der menschlichen ratio-Natur als deren transzendental gefaßter Zielgebung und der darin angelegten Dynamisierung ihres praktischen Regelungsgehalts gewinnt jene zunehmend innovativen Charakter¹⁸³⁵. Dabei wird auch in der Frage der Wandelbarkeit des Gesetzes nachdrücklich von einem akzentuiert praktischen Modell seines verbindlichen Stellenwerts als handlungsleitende „regula et mensura“ ausgegangen. Nicht etwa die Ausübung souveräner Befehlsgewalt oder formaler Gesetzgebungskompetenz bildet den Maßstab der Gesetzesänderung, sondern die Geltendmachung seines normativen Regelungssinnes unter „jeweils anderen Lebensbedingungen“¹⁸³⁶. Daher stehe auch den Menschen, „deren Handlungen durch das Gesetz geregelt werden“¹⁸³⁷, ein Recht zu seiner Änderung nach Maßgabe anderer Voraussetzungen seiner „Dienlich(keit)“ zu¹⁸³⁸.

Diese gesteigerten gestalterischen Anforderungen an das Recht finden desweiteren ihre Unterstützung auch in der Rezeption der entwickelten juristischen Begriffsbildung und institutionellen Differenzierungen des Römischen Rechts, wodurch, wie bereits erwähnt, die Ausbildung eines deutlicher „technisch“ akzentuierten Verständnisses der

1834 Vgl. o., Teil 2, II 3.

1835 Zum geschichtlichen Charakter des Gesetzes im Zeichen seiner Abhängigkeit von der kontingenten Vernünftigkeit des Gesetzgebers einerseits sowie den sich wandelnden Rahmenbedingungen seines Regelungsgehalts andererseits vgl. I - II 97, 1.

1836 I - II 97, 1.

1837 Ebda.

1838 Zur erforderlichen Abwägung zwischen der konsolidierend wirkenden und den Gesetzesgehorsam fördernden „allgemeine(n) Gewohnheit“ einerseits und der Förderung des allgemeinen Wohls durch die Änderung eines überkommenen Gesetzes s. jedoch I - II 97, 2. Zum Antwortcharakter der Gesetzgebung auf gegenwärtige und zukünftige Herausforderungen im Gegensatz zur Verhaftetheit gegenüber überkommener Doktrin vgl. auch *Gilby*, a. a. O., 170 ff.

Gesetzgebung gefördert wird¹⁸³⁹. Das darin angesprochene Element situationsgerechter und sinnerhaltender Adaption findet, ungeachtet der für das aristotelisch-tugendethische Modell kennzeichnenden Verwiesenheit rationaler Vergewisserung auf Übung und Sitte, im Horizont der Legeshierarchie seine Verankerung in der gestuften Differenz zwischen *lex naturalis* und *lex humana*. Diese entfaltet ihren Sinn vorrangig in der von der unmittelbaren Bindung an das Naturgesetz offengelassenen und damit auf die schöpferische Konkretisierung durch die Vernunft des Gesetzgebers selbst verweisenden, spezifischen Herausforderung an die eigene „Rationalitätsstufe“ der *lex humana*. Deren Aufgabenstellung artikuliert sich ja über die „conclusiones“ aus allgemeinen Prinzipien hinaus auch in der Funktion der positiven Determinierung praktischer Zielsetzungen, welche wohl nicht bloß eine gleichsam „material“-situative Applikation, sondern stets auch eine praktisch-rationale Stellungnahme und konkrete Einlösung einfordert.

Nicht von ungefähr hält auch noch die politische Philosophie der frühen Neuzeit - in exemplarischer Weise wohl die Staatskonzeption des Thomas Hobbes - in der Ausübung der Souveränität durch eine zweckgerichtete, rational-zielstrebige Gesetzgebung¹⁸⁴⁰ in besonderer Weise an deren Verpflichtung auf die „salus publica“ fest¹⁸⁴¹. Darin vergegenwärtigt sich wohl im konstitutiven Bezug zu einem allgemeinen politischen „telos“ gerade jene praktische Klugheit¹⁸⁴² aristotelischer Provenienz, die in der Folge erst allmählich, unter Preisgabe ihrer praktisch-legitimierenden Ansprüche, in der instrumentellen „Staatsraison“¹⁸⁴³ aufgeht. In der Konzentration der in allgemeiner Weise den Begriff des Menschen ausmachenden und seine Praxis tragenden politischen phronesis auf die Erlassung allgemeiner Gesetze sind weiters bereits in der thomasi-schen Rezeption der aristotelischen Politik der für die neuzeitliche Republik kennzeichnende systematische Zusammenhang zwischen Gesetzgebung und praktischer Vernunft sowie die Verankerung des „politischen Staates“ in einer rationalen Gesetzgebung vor-gezeichnet.

1839 Dies findet seinen Niederschlag insbesondere in der „determinierenden“ Funktion der *lex humana*, welche mit der Tätigkeit des „Künstlers“ verglichen wird, der etwa die „allgemeine Form“ eines Hauses zu dessen konkreter „Gestalt“ hin zu konkretisieren hat. S. dazu I - II 95, 2. Vgl. hierzu auch *Gilby*, a. a. O., 162 ff.; zu den „determinationes“ als sachlichem Ort politischer Entscheidungen und der einem gleichsam „handwerklichen“ Modell folgenden Rechtsgestaltung s. insbesondere 168 ff. Vgl. auch II - II 47, 12.

1840 Vgl. *T. Hobbes*, *Leviathan* oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates, hrsg. und eingeleitet v. *I. Fetscher*, Frankfurt/M. - Berlin - Wien 1976, Kap. 26, 203 ff.

1841 Vgl. *Hobbes*, *Leviathan*, Kap. 21, 171 ff.; Kap. 30, 255 ff., insbes. 264 (ff.).

1842 Vgl. *Hobbes*, *Leviathan*, Kap. 26, 207 ff.; Kap. 5, 37 f.

1843 In der Abgrenzung einerseits gegenüber der - freilich auf ihre unmittelbar theologisch legitimierte Ausprägungsform eingeschränkten - Sicht mittelalterlicher Sozialtheorie sowie andererseits gegenüber der stets „in eine (sie) überwölbende ethische Dimension einbezogen(en)“ antiken Politik - ohne zu letzterer begriffliche Bezüge aufzudecken - vgl. dazu *Munkler*, a. a. O., 282 ff.

Darüberhinaus erweist sich schließlich auch das für die nachreformatorisch-frühneuzeitliche Diskussion kennzeichnende Friedensmotiv, welches die Aufgabe hat, religiöse Wahrheitsansprüche zu neutralisieren und solcherart einen politischen Paradigmenwechsel markiert, nicht nur in seinem Charakter der legitimationsstiftenden Zentrierung gegenüber allen partikulären Zielen und Interessen einem traditionellen Telosbegriff nachgebildet. Es vergegenwärtigt desweiteren - freilich in einer maßgeblich naturalistisch und strategisch gewendeten und in den Dienst des bloßen Überlebens gestellten Form¹⁸⁴⁴ - zumindest seiner „äußerlichen“ Konvergenz nach das überlieferte gesellschaftliche Ziel der auf einer sowohl metaphysisch verankerten als auch sozial eingeübten Ordnung aufruhenden „pax“¹⁸⁴⁵. Diese bildet ja im Horizont des traditionell-mittelalterlichen Gesellschaftsaufbaus das integrierende und überschreitende Prinzip einer nach spezifischen Wesen gegliederten Wirklichkeit bzw. der Koordinierung gesellschaftlicher Individual- und Standesinteressen - und vermag darüberhinaus in seinem legitimationsstiftenden Anspruch selbst noch das dem antiken Kosmosdenken zugehörige Stabilitätsersfordernis politischer Ordnung aufscheinen zu lassen. Ja selbst die spezifisch neuzeitliche Bestimmung der Natur nach „Maß, Zahl und Gewicht“ findet ihr nominelles, gleichsam metaphysisches Vorbild in den ontologischen Konstituenten des relationalen Ordogefüges im scholastischen Schöpfungsaufbau¹⁸⁴⁶. Ja sie erzeugt selbst - durch die Wiederkehr atomistisch-physikalistischer Paradigmen in der Interpretation und Rekonstruktion sozialer Wirklichkeit bekräftigt - geradezu eine „Ontologisierung“ natürlicher Abläufe und erhebt diese in einem mechanisch-kynetisch umgedeuteten Ordnungszusammenhang¹⁸⁴⁷ zu gleichsam metaphysischer Dignität.

17. Die „politische“ Tugend der „prudentia“

Thomas erörtert das Verhältnis spezifischer Unterschiedenheit aber auch begrifflicher Rückbindung der politischen Vernunft gegenüber der „prudentia communiter dicta“ vor allem im Horizont der sogenannten „inneren“ Prinzipien des menschlichen Akts, also seiner „tugendhaften“ Bestimmungsgründe¹⁸⁴⁸. Bildet diese doch nach aristotelischer Tradition als die *jedem* Menschen in allgemeiner Weise *als Menschen* zukommende praktische Tüchtigkeit auch die Grundlage der Politik als deren systematisch darauf auf-

1844 Vgl. *Hobbes*, *Leviathan*, Kap. 13, 95 ff.; Kap. 14, 99 ff.

1845 Vgl. etwa I 103, 2; 3 mit Bezug auf *Augustinus*, *De civ. Dei* XIX, 13.

1846 Vgl. I 5, 5; *Augustinus*, *De civ. Dei* XII, 5; vgl. *Krings*, *Ordo*, 86 ff.

1847 Vgl. *Hobbes*, *Leviathan*, Kap. 6, 39 ff.; Kap. 11, 75 ff.; Kap. 13, 95 ff.

1848 Vgl. insbesondere II - II 47, 10 - 12; II - II 50; II - II 58, 7 - 8; zum Stellenwert der Klugheit bzw. der Gerechtigkeit als „Tugend“ vgl. II - II 47, 4 - 7; II - II 58, 1; 3 - 6.

ruhende und sie begrifflich stets mitumfassende Entfaltungsform von höchster Aktualität.

Deutlicher noch als im Gerechtigkeitstraktat¹⁸⁴⁹ widmet sich Thomas der systematischen Standortbestimmung des spezifisch auf die Gewährleistung des politischen Gemeinwohls bezogenen „Gehabens“ gegenüber der jeder individuellen Zielverfolgung - im Rahmen der sogenannten „Einzelgerechtigkeit“¹⁸⁵⁰ bzw. der „virtus moralis“ - zugrundeliegenden Haltung praktischer Tüchtigkeit anhand seiner Ausführungen zur Tugend der „Klugheit“. In Entsprechung zur strukturellen Zuweisung der aristotelischen phronesis im teleologischen Aufbau vernünftigen Strebens, nämlich zu der auf den je konkreten rationalen Mitteleinsatz bezogenen prohairesis, wird auch bei Thomas der auf die aktuelle Tätigkeit der ratio selbst integrativ verwiesenen Tüchtigkeit des „gut Überlegens“¹⁸⁵¹, welche die vernünftige Mittelwahl zum Gegenstand hat, ein eigenes „Gehaben“ zugewiesen. Diese konstituiert sich in Abhebung gegenüber der die vernünftigen Ziele des Handelns bereithaltenden Tugend der Gerechtigkeit bzw. der „virtus moralis“, denen sie freilich als integratives, auf die ratio selbst hinsichtlich deren konkret applikativen Charakters des finalen „Ins-Werk-Setzens“¹⁸⁵² konstitutiv bezogenes - wengleich selbst habituell verfaßtes - Element aufs Engste zugeordnet ist¹⁸⁵³.

Im Gegensatz freilich zu der bei Aristoteles festgehaltenen deutlichen Verschränktheit der erforderlichen Konsolidiertheit einer tugendhaften „Verfassung“ mit der „Bewegung“ vernünftigen Strebens selbst¹⁸⁵⁴ - in wechselseitiger kommunikativer Verwiesenheit auf die praktizierte Tugendhaftigkeit Gleicher -, innerhalb der weiters die „dianoetische“ phronesis und die „arete ethike“ auch als aufeinander bezogene und sich wechselseitig voraussetzende und ergänzende „Momente“¹⁸⁵⁵ jeder „actu“ geglückten Haltung praktischer Tüchtigkeit aufgefaßt werden können¹⁸⁵⁶, findet in der thomasischen

1849 S. II - II 57 - 79.

1850 II - II 58, 7.

1851 Vgl. II - II 47, 1 ad 2.

1852 II - II 47, 1 ad 3.

1853 Zur Unterscheidung in der thomasischen Ordnung der Tugenden gegenüber den „theologischen Tugenden“ einerseits und der der spezifisch humanen ratio zugeordneten „allgemeinen Tugend“ der Gerechtigkeit s. I - II 61; I - II 62; vgl. auch II - II 47, 3.

1854 Vgl. E.N. II 1, 1103 a 31 ff.

1855 Vgl. hierzu *Fasching*, a. a. O., 94 f., wonach sich „der Begriff der Tugend ... in zwei Momente (differenziert), aber auch diese Einteilung der Tugenden in ethische und dianoetische bleib(e) vorläufig“. „... in der *eigentlichen Tugend*“, so *Fasching*, „sind beide nur gemeinsam wirklich.“ Vgl. auch *Bien*, Die menschlichen Meinungen, 355.

1856 Dies hat seinen Grund wohl auch in dem für den Gang aristotelischer Reflexion auch im Bereich der Bestimmung menschlichen Handelns charakteristischen Ausgang von der Voraussetzung ihrer gelungenen Verwirklichung, die eben auch die immer schon geleistete Integration unterschiedlicher rationaler und voluntativer Elemente einschließt. In der aristotelischen Auffaltung von nach

Tugendlehre eine fortschreitende Differenzierung und sachliche Auffächerung statt. Das aristotelische Konzept praktischer Sittlichkeit gewinnt ja seine allgemein metaphysische Rahmumgebung in der gegenseitigen Vermitteltheit von spezifischem Wesen und ihm zugehöriger, da allererst dort zur selbsttätigen Entfaltung seines vernünftigen Zwecks gelangender, „Praxis“. Die sittliche arete als das habituelle Wissen der vernünftigen Ziele bildet solcherart immer schon eine integrative fundierende Komponente der auf das konkrete Gelingen ihrer Zwecke und damit das applikative Mittelwissen der „dianoetischen“ phronesis verwiesenen teleologischen Struktur praktischen Strebens¹⁸⁵⁷.

Nunmehr kündigt sich ein durch die Begründungsperspektive der „creatio ex nihilo“ verändertes Verständnis der gegenüber seiner Praxisvermitteltheit bereits vorgängig schöpfungstheologisch verankerten wesenhaften Wirklichkeit an. Diese kommt nunmehr nämlich ursprünglich differenziert im Verhältnis zum eigentlich konkret tätigen „Akt“¹⁸⁵⁸ zur Geltung, dem, wie bereits erörtert, der Charakter aus sich heraustretender „Entäußerung“ sowie einer auf dem Wege dialektischer Selbstüberschreitung erzeugten Integration gegenständlicher Erfahrung anhaftet¹⁸⁵⁹. Die solcherart zutage tretende Dynamisierung des sittlichen Strebensakts selbst setzt kontrastierend zu diesem als dem „actus secundus“ nicht nur das bereits schöpfungstheologisch-metaphysisch fundierte Wesen als „actus primus“ frei. Sie gewährt wohl in der Folge auch den vernünftigen Bestimmungsgründen menschlichen Handelns einen deutlicher ontologisierten Bestand und entläßt sie als fortschreitend habituell konzipierte Qualitäten in eine gegenüber ihrer einzelnen aktualisierenden Betätigung und Bewährung begrifflich abgesetzte Nähe zu dem seiner Praxis vorgelagerten vernünftigen Wesen selbst¹⁸⁶⁰.

Der zunehmend den Charakter je und je stellungnehmender Entscheidung annehmende „Akt“, der sich nicht zuletzt in der rationalen „Ordnung“ natural in sich gefügter Strebungen bewährt, fordert in Entsprechung zu seinem *naturalen* Substrat in den „inclinaciones naturales“¹⁸⁶¹ nun auch eine gesteigerte Festigkeit und reibungslos-

„Seelenteilen“ unterschiedenen „Haltungen“ sowie etwa auch einer Pluralität nach Gattungen von „Gegenständen“ getrennten Wissenschaften spiegelt sich m.E. maßgeblich gerade die unaufgebbare Voraussetzungsstruktur aristotelischen Wissens hinsichtlich der bereits geglückten teleologischen „Einheit“ seiner jeweiligen Vollzüge wieder, die einen Rückgang auf ein diesen vorausliegendes transzendentes „Ich“ sowie die Reflexion ihrer „letztbegründenden“ Grundlagen entbehrlich macht. Vgl. dazu bereits o., Teil 2, II 7.

1857 Vgl. o., Teil 2, II 2.

1858 S.o., Teil 2, I 3.

1859 S.o., Teil 2, II 5 ff.

1860 Vgl. I - II 49, 3 ad 2; zur Zuordnung des „Gehabens“ zur Ausrichtung auf die „Natur des Dinges“ selbst, die der Hinordnung zu „einem Wirken“ als deren „ander(em) Ziel“ vorgelagert ist, s. I - II 49, 3; ad 1.

1861 Zur bereits erörterten naturalen Wendung des beharrenden Substrats menschlichen Strebens in der

„ungehinderte“¹⁸⁶² Geneigtheit des Willens zum Guten - als gleichsam *praktisches* „hy-pokeimenon“ - ein¹⁸⁶³. In der Zuordnung der sittlichen „Tugenden“ bzw. der „Gehaben“ zum Willen¹⁸⁶⁴ wird die aristotelische begriffliche Verknüpfung von Streben und Gutem¹⁸⁶⁵ wiederaufgenommen, welche ja auch in der Bezogenheit der boulesis auf die Ziele ihre handlungstheoretische Explikation findet. Dies unterstreicht weiters die gegenüber dem konkreten Gelingen des einzelnen sittlichen Akts ausdifferenzierte systematische Nähe zur sittlichen Qualität der wesenhaften Person selbst¹⁸⁶⁶. Die gegenüber ihrer kontingenten Praxis nunmehr beanspruchte unabhängige ontologische Fundierung des menschlichen Wesens erhält dadurch über das im Willen zutagetretende naturale Substrat hinaus¹⁸⁶⁷ und in einer gewissen Parallelität zu diesem auch ein rational-sittliches Fundament ihrer Anerkennung. Solcherart ist der thomatische Tugendbegriff in der Tat, wie *Wittmann* betont, geeignet, Aspekte der Ausbildung einer „sittlichen Gesinnung“¹⁸⁶⁸ aufzunehmen und zu integrieren. Diese ermöglichen es insbesondere, wenn auch weiterhin im Horizont einer teleologisch von der gelungen-geglückten Wesensentfaltung her reflektierenden Strebensethik befangen, so doch ansatzweise die sittliche Bewährung menschlichen Selbstvollzugs von den partikulären Rahmenbedingungen und zufällig-kontingenten Verwirklichungschancen des je einzelnen konkreten Akts abzulösen.

Thematisierung der sogenannten „inclinaciones naturales“ s. ausführlicher o., Teil 2, III 8.

1862 *Wittmann*, a. a. O., 224.

1863 Vgl. I - II 49, 3; I - II 51, 3. In dieser Ausdifferenzierung ist aber gleichfalls - parallel zum Stellenwert der inclinaciones naturales - die systematische Distanznahme zum eigentlichen „Wesen“ in seiner „Artbestimmtheit“ enthalten. S. dazu I - II 52, 1; ad 2.

1864 Vgl. I - II 50, 5; I - II 51, 2; bzgl. der ursprünglich der „ratio“ zugerechneten „prudencia“ s. differenzierter II - II 47, 1; ad 3. Zur diesbezüglich deutlicheren Gewichtung gegenüber der gleichwohl von Aristoteles betonten Zuordnung zum „strebenden“ Seelenteil vgl. *Wittmann*, a. a. O., 225 f. Dabei muß wohl weiters die bereits skizzierte Akzentverschiebung zwischen „orexis“ und „voluntas“ mitbedacht werden. S.o., Teil 2, II 3.

1865 S. E.N. I 1, 1094 a 1 ff.; VI 2, 1139 b 4 f.; zum Begriff des „vernünftigen Strebens“ s. näher o., Teil 2, II 2.

1866 Zu dieser „Umdeutung“, „so unmerklich (sie) auch anmutet“, vgl. auch *D. Sternberger*, Schriften II, 1. Drei Wurzeln der Politik, Frankfurt/Main 1978, 260 ff.

1867 Diesem wird ja gleichfalls durch die zunehmende Ablösung des Begriffs des Menschen von der unmittelbaren Vermitteltheit durch seinen praktischen Selbstvollzug gesteigerte Bedeutsamkeit verliehen. S. dazu o., Teil 2, III 8.

1868 *Wittmann*, a. a. O., 222; zur diesbezüglichen differenzierteren Einordnung der „Klugheit“ s. jedoch II - II 47, 1. In der Nachfolge der aristotelischen „phronesis“ wird jene - abweichend vom allgemeinen Tugendkonzept - „proprie“ der „ratio“ zugeordnet, um sie jedoch sogleich auch in ihrem applikativen Charakter des „Ins-Werk-Setzen(s)“ auch in ihrem Bezug zum Willen aufzuweisen. S. dazu II - II 47, 1 ad 3. Diese Mittelstellung der Tugend spiegelt wohl auch den „Willen“ und „Vernunft“ verbindenden Stellenwert der aktuellen „intentio“ wider, in der Mittel- und Zielrationalität zunehmend zum Gegenstand stellungnehmender Entscheidung aufrücken.

Auf dem Wege der zunehmenden habituellen „Verselbständigung“ der rationalen Grundlagen des sittlichen Akts kommt es weiters zu einer noch über die aristotelische Konzeption hinausreichenden begrifflichen und inhaltlichen Auffächerung und Differenzierung des Begriffs der arete. Diese gewährt neben der eigentlichen sittlichen Tugend, nämlich über die durch Gewöhnung konsolidierte Gewährleistung praktischer Ziele hinaus, auch der phronesis, der spezifischen Tüchtigkeit der rationalen Mittelwahl, einen - freilich unabdingbar auf „virtus moralis“ bzw. „iustitia“ verweisenden¹⁸⁶⁹ - gesteigert ausdifferenzierten tugendförmigen Bestand. Kommt es doch nunmehr der intentionalen Entscheidung zu, nicht mehr allein die Mittel zu bestimmen, sondern in der Antwort auf eine je konkrete sittliche Herausforderung auch allererst die - „gegenständlich“ gefaßten - Güter zum eigentlich praktischen Zweck vermittels des Urteils der ratio zu ordnen - um von daher allererst die Mittel abzumessen¹⁸⁷⁰. Daher muß demgegenüber neben der „arete“ nun auch das praktische Wissen der Mittelwahl - als „prudentia“ - in eine deutlichere gewohnheitsförmige Gefügtheit und Bereitstellung zurücktreten. Gleichzeitig unterstützt die relative Gleichordnung des habituellen Bestandes von „virtus moralis“ und „prudentia“ Tendenzen zu einer ansatzweisen Verselbständigung¹⁸⁷¹, insbesondere aber zur gesteigerten technischen Perfektionierung, mittelrationalen Klugheitswissens¹⁸⁷², wie sie eben von der zunehmenden Flexibilität und Dynamisierung in der Bestimmung praktischer Zwecke bzw. der Orientierung an sittlichen Zielen - aber wohl auch von der tendenziellen Ausgliederung politischen Wissens - beansprucht werden. Diesseits noch der Ausbildung einer zweckneutralen abstrakten Verfügungs-rationalität gewinnt freilich das thomatische Klugheitswissen gleich der aristotelischen phronesis seine Qualität in integrativer Weise auch von der Güte seiner dadurch zu befördernden Ziele¹⁸⁷³. Denn auch im Rahmen der thomatischen Metaphysik wird das Ver-

1869 Vgl. II - II 47, 13 ad 2.

1870 Vgl. o., Teil 2, II 3.

1871 Vgl. *Sternberger*, a. a. O., 260 ff.

1872 Vgl. freilich zur Erfassung der „Klugheit“ in aristotelischer Tradition als „intellektuelle“ Tugend mit praktischem „Tätigkeitsfeld“ I - II 58, 3; ad 1; s. auch In Eth. VI 4, n. 1174; zu ihrer Unterschiedenheit aber auch systematischen Nähe zur Kunst - mit der sie mehr verbindet als mit den „habit(us) speculativ(i)“ - vgl. I - II 57, 4; ad 1 - ad 3; vgl. auch In Eth. VI 4, n. 1161 - 1174. Zur intellektiven Komponente praktischen Wissens s. auch In Eth. VI 9, n. 1247 ff.; zur Abgrenzung gegenüber der - spekulativen - „scientia“ bzw. dem „intellectus“ vgl. In Eth. VI 7, n. 1213 ff.

1873 Zur Erörterung der prudentia im Spannungsfeld zwischen der relativen Eigenständigkeit der Tüchtigkeit zur klugen Mittelwahl und der Betonung ihrer von Aristoteles herrührenden Verschränkung mit der vernünftigen Orientierung der Handlungsziele - die ihrerseits im habitus der „sittlichen Tugend“ bzw. der „Gerechtigkeit“ begründet sind - s. insbesondere die Ausführungen zur „falschen Klugheit“ des Sünders, etwa des „guten Räuber(s)“, welche trotz ihrer Bewährung in der Mittelwahl als bloße „naturalis industria“ (II - II 47, 13 ad 3) zurückgewiesen wird. S. dazu II - II 47, 13; ad 1; ad 2; ad 3.

ständnis der Wirklichkeit jeglichen Seienden weiterhin - wenngleich nicht ungebrochen - über die bloße Effizienz seiner Realisierung hinaus in zentraler Weise durch die Vernünftigkeit und den Grad der Entfaltung seiner spezifischen Form bestimmt. Desgleichen aber fordert es der immer schon auf eine konkret stellungnehmende Anwendung gerichtete und auf seine Vollendung im tätigen „usus“¹⁸⁷⁴ des Willens verwiesene Sinn praktischen Wissens bzw. Urteilens, die Klugheit ebenso als unabdingbare, für den konkreten Regelungs- bzw. Handlungssinn konstitutive Komponente der ratio selbst zu begreifen¹⁸⁷⁵, wobei jene ihrerseits, so Thomas, stets „eine Hinordnung zum *rechten Streben*“¹⁸⁷⁶ verfolgt. Ja es werden, wie bereits im Rahmen des teleologischen Aufbaus der dazu korrespondierenden, deutlich von aristotelischer Begrifflichkeit geprägten Handlungstheorie dargestellt¹⁸⁷⁷ und hinsichtlich der dort stattfindenden Bezogenheit unterschiedlicher Prinzipien aufeinander vorgezeichnet, so Thomas, „die Ziele im Bereich der Handlungen“ in die - die Mittel kalkulierenden - „Bestimmungsgründe der Klugheit“¹⁸⁷⁸ selbst miteinbezogen.

Freilich bringt die zunehmende Herausbildung der Klugheit als der sittlichen Tugend zwar zu- und untergeordnete, aber, so Thomas, „arteigene“¹⁸⁷⁹ habituelle Qualität des Handelns auch einen weiteren Aspekt der Differenzierung in die sich anbahnende systematische Ausgliederung politischer Vernunft und Leitungstätigkeit gegenüber der im engeren Sinne sittlichen Lebensführung der Bürger ein. Entlang dieser begrifflichen Auffächerung des Tugendbegriffs¹⁸⁸⁰ wird, so Thomas, „die Führungskunst mehr als Teil der Klugheit“, nämlich unter Hervorkehrung deren „leitender“ Qualität, und so als „Sache des Königs“ begriffen, die Gerechtigkeit aber unter Hervorhebung ihres „ausführen(den)“ Stellenwerts primär den „Untergebenen“ zugewiesen¹⁸⁸¹. Erweist sich doch die prudentia - in der Nachfolge der aristotelischen phronesis - bereits in aristotelischer Tradition deutlicher als die neben ihrer strebensfunktionalen Finalisierung bzw. „Ordnung“ auch in ontologischer Zielhaftigkeit, nämlich nach Maßgabe teleologisch in sich gegründeter „Güter“, gefügte Gerechtigkeit dem vom Menschen rational be-

1874 I - II 17, 3.

1875 Vgl. II - II 47, 12. Thomas führt aus: „Respondeo dicendum quod prudentia in ratione est.“

1876 II - II 47, 13 ad 2.

1877 Vgl. o., Teil 2, II 2.

1878 II - II 47, 13 ad 2.

1879 II - II 47, 5.

1880 Zur Zugehörigkeit der durch die Klugheit geleisteten „rechte(n) Maßgabe der Vernunft (ratio recta)“ zur „Begriffsbestimmung der sittlichen Tugend (in definitione virtutis moralis)“ vgl. jedoch II - II 50, 1 ad 1; vgl. auch II - II 47, 5; I - II 58, 2.

1881 Vgl. II - II 50, 1 ad 1.

herrschaften sittlichen Urteil zugewandt. So kommt sie nunmehr auch in gesteigertem Maße in der in paradigmatischer Weise praktischen, handlungsleitenden Entscheidungstätigkeit, nämlich der gesetzgeberischen „*ordinatio rationis*“ des Fürsten, zum Vorschein. In dieser allein gelangt die Tugend der Klugheit in ihrem „gebietenden“ Charakter¹⁸⁸² zu ihrer eigentlichen Entfaltungsform, da sie in unmittelbarer Weise auf die nach Thomas für die Betätigung praktischer Vernünftigkeit eigentümliche „Aufgabe“¹⁸⁸³ bzw. den „Akt“ des „Herrschen(s) und Lenken(s)“¹⁸⁸⁴ gerichtet ist und jene solcherart erst zum aktuellen Stand ihrer begrifflich immanenten Funktionen befördert¹⁸⁸⁵. Analog zur vorrangigen Zuordnung der *lex* zur *ratio* des Gesetzgebers - worin, wie bereits erörtert, die Zurückweisung eines Konzepts deduktiver Inpflichtnahme durch den Begriff der „*ordinatio rationis*“ beschlossen ist¹⁸⁸⁶ - kommt auch den „Untergebenen (*subditis*)“ nur eine Teilhabe an der solcherart entfalteten Aktualität praktischer Vernunft und der ihr zugeordneten Klugheit zu. Diese „*participatio*“ steht dem „Untergebenen“ bzw. dem „Knechte“ weiters nur nach Maßgabe seines tatsächlichen Anteils an „Herrschaft und Lenkung“¹⁸⁸⁷ zu, nicht jedoch „*insofern*“ er „Untergebener“¹⁸⁸⁸ oder „Knecht“ ist¹⁸⁸⁹, „*inquantum est subditus ... nec servus*“¹⁸⁹⁰.

Die der sittlichen Lebensführung der Untertanen gewidmete „*prudentia simpliciter dicta*“¹⁸⁹¹ und die politische Klugheit als deren gesteigerte Aktualität verhalten sich zueinander wie die „sittliche Tugend“ des einzelnen bzw. die „Einzelgerechtigkeit“¹⁸⁹² zu der in erster Linie die Leitungstätigkeit des Fürsten beanspruchenden „Gesetzesgerechtigkeit“¹⁸⁹³. Demnach sei, so Thomas, die Gerechtigkeit „im Fürsten ‘haupt’-sächlich

1882 Vgl. II - II 47, 8; II - II 47, 12.

1883 II - II 47, 12.

1884 Ebda.

1885 Vgl. ebda. Thomas betont: „*Regere autem et gubernare proprie rationis est.*“

1886 Vgl. o., Teil 2, III 3.

1887 II - II 47, 12.

1888 II - II 47, 12 ad 1.

1889 II - II 47, 12 ad 2.

1890 II - II 47, 12.

1891 II - II 47, 10 ad 1.

1892 II - II 58, 7; 8.

1893 Vgl. In Eth. VI 7, n. 1196; zur analogen Bezogenheit der „*prudentia politica*“ auf die „*iustitia legalis*“ entsprechend der „*prudentia simpliciter dicta*“ auf die „*virtus moralis*“ s. II - II 47, 10 ad 1. Zum Stellenwert der „Gesetzesgerechtigkeit“ als „allgemeiner Tugend“ („*generalis virtus*“), „insofern sie nämlich die Akte der anderen Tugenden auf ihr Ziel ausrichtet“, die aufgrund ihrer Orientierung am Gemeinwohl als „ihre(m) eigentlichen Gegenstand“ „ihrem Wesen nach“ dennoch als „besondere Tugend“ („*specialis virtus*“) begriffen werden muß, s. II - II 58, 6. Zur Unterscheidung zwischen „Gesetzes- bzw. Allgemeingerechtigkeit“ und „Einzelgerechtigkeit“ nach Maßgabe ihrer verschiedenen „Güter“ vgl. II - II 58, 7; ad 1; ad 2; 8. Dieser Unterscheidung liegt

(principaliter) und gleichsam führend (quasi architectonice); in den Untergebenen in zweiter Linie (in subditis autem secundo) und gleichsam dienend (quasi ministrative)¹⁸⁹⁴ wirksam.

In Spannung zu dieser deutlichen Ausdifferenzierung der fürstlichen Leitungsklugheit kommt jedem Menschen freilich immer schon eine Teilhabe an der Herrschaft zu, „insofern er“, so Thomas, „vernunftbegabt ist“¹⁸⁹⁵. Solcherart eröffnet sich über die Konzentrierung praktischer Vernünftigkeit in den politischen Leitungsaufgaben des Fürsten hinaus in aristotelischer Tradition also auch ein - gerade für jene tragender - begrifflicher Zusammenhang zwischen dem jedem Menschen als Menschen eigentümlichen praktischen Urteilsvermögen („arbitrium rationis“)¹⁸⁹⁶ und der Befähigung, „zu herrschen und zu lenken“¹⁸⁹⁷. Darin zeichnet sich ein Impuls zur notwendigen Einbindung aller in ein auf praktische Vernünftigkeit gestütztes Verständnis politischer Herrschaft¹⁸⁹⁸ ab, welcher nicht zuletzt auf die von Thomas weiterverfolgte Tradition des „regimen mixtum“ verweist¹⁸⁹⁹. Vor allem beansprucht hierin jegliche Herrschaftsausübung, so auch die Leitungstätigkeit eines Fürsten, ihre legitimierende Rückführung auf die das Wesen des Menschen ausmachende ratio, welche sich freilich zunächst vorran-

wohl eine vom aristotelischen Bedeutungszusammenhang abweichende Interpretation von E.N. VI 8, 1141 b 24 f. und Pol. III 4, 1277 b 25 ff. zugrunde. Vgl. dazu *Gilby*, a. a. O., 293, wonach sich die in diesen Stellen angesprochene aristotelische Differenzierung insgesamt auf die Ausübung der Regierungsfunktion bezieht, innerhalb welcher nur eine typisierende Bestandaufnahme ihrer unterschiedlich konkreten Anwendungsformen, nämlich von allgemeinen Anordnungen und Einzeldekreten, getroffen wird. Vgl. auch insbesondere In Eth. VI 7, n. 1197 f.; In Pol. III 3, n. 373, 376.

1894 II - II 58, 6. Vgl. hiezu auch die Abhebung der „executio iustitiae, prout ordinatur ad bonum commune“, welche somit ebenso wie die prudentia „dem Könige in höchster Weise eigen“ sei - wobei freilich das Schwergewicht vernünftiger politischer Leitungskunst in den Aufgabenbereich der Klugheit fällt - gegenüber der „iustitia, quae est executiva“ als Aufgabe der Untertanen in II - II 50, 1 ad 1.

1895 II - II 47, 12.

1896 II - II 47, 12; vgl. auch 12 ad 1; ad 2.

1897 II - II 47, 12; s. auch 12 ad 3; In Pol. III 3, n. 376.

1898 Zur Rezeption des aristotelischen Verständnisses „politischer“ Herrschaft vgl. In Eth. VIII 10; zum Zusammenhang zwischen Herrschaftsbeteiligung und praktischer Tüchtigkeit der Bürger s. In Pol. III 4; zur Möglichkeit der Teilnahme aller an der Gesetzgebung sowie zur Partizipation der Gesetzesunterworfenen an der Regelung selbst kraft ihres vom Vernunftgebrauch geleiteten Gesetzesgehorsams, sodaß geradezu jeder als „sich selbst Gesetz“ begriffen werden könne, nämlich insoweit er auf diese Weise „am Ordnen eines Regelnden teilhat“, vgl. I - II 90, 3 bzw. 3 ad 1; zum „Staatsbürgersinn“ als „Art der Klugheit“, wonach die „Untergebenen“ „so durch Gebot geleitet“ werden, „daß sie dennoch sich selbst durch das freie Entscheidungsvermögen leiten“, s. II - II 50, 2.

1899 Zur Kommentierung der aristotelischen Forderung nach einer sozial und institutionell ausgewogenen Partizipationsstruktur in der Tradition der „gemischten Verfassung“ und aus Anlaß der kritischen Erörterung der konkreten Verfassungsordnung der Lacedaemonier (Spartas) vgl. In Pol. II 13.

gig im Rahmen der von praktischer Vernünftigkeit geleiteten fürstlichen Gesetzgebung Geltung verschafft.

18. *Der Vorzug für die Fürstenherrschaft*

Inwieweit vermag Thomas freilich darüberhinaus der im aristotelischen Verständnis praktischer Vernünftigkeit aufgrund der darin enthaltenen notwendig hermeneutisch-kommunikativen Struktur sittlicher Zielorientierung umfaßten und vorausgesetzten Implikation essentieller und politischer Gleichheit der freien Bürger auch institutionell Rechnung zu tragen? Inwiefern verlangt die Übernahme dieses Konzepts wesenhafter Gleichheit aller Menschen, welches sich nun nicht mehr auf den Horizont theologischer Grundlagen beschränken läßt, sondern auch in der Perspektive politischer Vernunft Gültigkeit beansprucht, auch nach einer adäquaten Berücksichtigung durch die Verfassung der civitas und die rechtliche Organisation und Legitimation ihrer Herrschaftsfunktionen? Findet sich doch das darin übernommene Modell spezifisch praktischer Vernünftigkeit bei Aristoteles im unaufgebbaren politischen Kontext seiner institutionellen Entsprechung und Ermöglichung verankert, nämlich einer republikanischen Form der Ämterverteilung bzw. -ausübung, dem „Reihendienst“ der freien Bürger¹⁹⁰⁰. Diese Verfassungsform ruht in konstitutiver Weise auf dem bewährten praktischen und auch „ökonomisch“ sichergestellten Ethos der Bürger auf und bringt ihre diesbezügliche Unvertretbarkeit sowie ihre fundamentale Gleichheit gerade hinsichtlich der „Tüchtigkeit“ zur Teilhabe an der Regierung zur Geltung¹⁹⁰¹. Demgegenüber erfährt der im aristotelischen Modell politischer Praxis angelegte und begrifflich geforderte Egalitätsanspruch bei Thomas bereits hinsichtlich der notwendigen Fundierung sittlichen Strebens eine in sich spannungsvolle Wendung zu einem institutionellen Gefälle zwischen Gesetzgeber und „Untergebenen“. Dies kommt in der Abspannung der wechselseitig-kommunikativen Verwiesenheit praktischer Sittlichkeit innerhalb der koinonia politike zur Beanspruchung der „äußeren“ Prinzipienfunktion des Gesetzes zum Ausdruck. Es expliziert sich weiters über seine Anwendung auf die Akttheorie hinaus im Hinblick auf die Ausdifferenzierung der eigentümlichen politischen Praxis des Gesetzgebers auch im Rahmen der Tugendlehre, namentlich in der weiteren Auffächerung von „sittlicher Tugend“ und „Gerechtigkeit“, insbesondere aber hinsichtlich des Stellenwerts und Gehalts sowie der sachlich-teleologischen Aufgliederung der die phronesis nunmehr vertretenden „prudencia“. Diese Tendenzen bilden sich nicht zuletzt in der Reaktion auf die Anforderung der

1900 Vgl. Pol II 2, 1261 a 30 - 37.

1901 Vgl. ebda.; Pol III 13, 1283 b 42 - 1284 a 3.

Universalisierung sittlicher Praxis sowie den Rückgang auf die Perspektive ontologisch-theologischer Unbedingtheit ihrer Begründung heraus. In der Herausforderung dadurch treibt ja weiters gerade die vom Begriff vernünftigen Strebens - in seiner universalen und intentionalen Wendung - nunmehr abgeleitete „versittlichende“ Funktion eines durch einen praktisch-politischen Willen hervorgebrachten Gesetzes die zunehmende Differenzierung zwischen „privater“ Sittlichkeit einerseits und politischer Praxis des Fürsten andererseits voran.

So geht Thomas zwar in Anknüpfung an die von Aristoteles herrührende Verfassungseinteilung von einer Vielfalt möglicher Regimentsformen aus¹⁹⁰², welche weiters in Anknüpfung an diesen stets in Relation zu kontingent-geschichtlichen Bedingungen und materialen Komponenten ihrer Realisierung, wie etwa klimatischen, geographischen und historischen Voraussetzungen, ihre Plausibilität gewinnen¹⁹⁰³. Freilich gilt es auch innerhalb divergierender Verfassungsformen und nach Maßgabe der Dichte darin verankerter politischer Partizipation doch stets das durch Zwangsgewalt gesicherte erforderliche rechtliche Gefälle zwischen der zentralen politischen Funktion regierender und leitender vernünftiger Gesetzgebung gegenüber den daran bloß sekundär partizipierenden Untergebenen¹⁹⁰⁴ auch institutionell zur Darstellung zu bringen¹⁹⁰⁵. Gibt Thomas auch in seinen Aristoteles-Kommentaren sowie im lex-Traktat der *Summa theologica* noch einer größeren Verfassungsp pluralität Raum¹⁹⁰⁶, so verdichtet sich in der in vergleichsweise originärerer Weise seine eigene politische Konzeption enthaltenden Schrift „*De regimine principum*“¹⁹⁰⁷ der Vorzug für die Herrschaft eines Fürsten¹⁹⁰⁸. Zwar über-

1902 Vgl. *Gilby*, a. a. O., 294 ff.

1903 Vgl. In Eth. VIII 10. Zu dem die aristotelische „entelecheia“ vergegenwärtigenden systematischen Zusammenhang von praktischer Teleologie und Praktikabilität in der Verknüpfung von „*melius*“ und „*expeditius*“ vgl. auch II - II 40, 2.

1904 Vgl. II - II 47, 12; II - II 58, 6.

1905 Vgl. I - II 90, 3; ad 2.

1906 Vgl. In Eth. VIII 10; s. In Pol. II 14, n. 310: „... quiescebat enim populus a seditione propter hoc quod habebant partem in magno principatu.“ Vgl. dazu *Gilby*, a. a. O., 294 f.; *Merks*, a. a. O., 182 f. Zum notwendigen Zusammenhang zwischen politischer Freiheit und Regierungsteilhabe vgl. I - II 90, 3. Vgl. auch die nachdrückliche Darstellung der Nachteile der Monarchie in Anknüpfung an die alttestamentarische Tradition der Kritik der Königsherrschaft in I - II 105, 1 ad 2 unter Hinweis auf 1 Sam. 8, 7. Insofern greift Thomas wohl auch ein Motiv patristischer Herrschaftsskepsis auf.

1907 Zum Stellenwert von „*De regimine principum*“ als zentraler „politischer“ Schrift des Thomas, deren Systematik und Konzeptionen von Herrschaft und civitas für die Interpretation und Integration seiner übrigen politischen und rechtlichen Erörterungen Maßgeblichkeit besitzen, insofern diese vorwiegend kommentierenden Charakter aufweisen bzw. in einem vorrangig theologischen Kontext eingeordnet sind, vgl. *W. Gebauer*, Die Aufnahme der Politik des Aristoteles und die naturrechtliche Begründung des Staates durch Thomas von Aquino, Stuttgart 1936, 10 ff.

1908 Vgl. *De reg. princ.* I 1, n. 744 ff.; 2; 3; 5 - 15.

nimmt Thomas den gleichermaßen despotiekritischen wie auch gegen eine feudalerhierarchyische Mediatisierung von Herrschaft gewandten Impuls der aristotelischen, für die Begriffsbildung im Bereich von Herrschaft und Politik tragenden, Differenzierung zwischen den unterschiedlichen institutionellen Sphären von Polisöffentlichkeit und oikonomia¹⁹⁰⁹. Er führt diese nicht zuletzt im Rahmen einer Dreiteilung der phronesis in verschiedene Teildisziplinen der praktischen Wissenschaft nach Maßgabe verschiedener „Ziele“ des Handelns fort¹⁹¹⁰. Doch verläßt Thomas in seiner argumentativen Unterstützung der Monarchie die mit dem aristotelischen Verständnis politischer Herrschaft begrifflich engstens verbundene Kritik an einer „homolog“-einheitlichen Konzeption der Leitung der civitas. In markanter Kontrastierung gegenüber dem teleologischen Argument des Aristoteles zugunsten einer stabilitätsfördernden pluralen Auffächerung und größtmöglichen Integration vielfältiger praktischer Zielsetzungen in der Förderung gesteigerter Autarkie und zielhafter Begründungskraft, welche sich umgekehrt proportional verhalten zur relativen Homogenität des Hauses, ja schließlich zur geschlossenen Wesenhaftigkeit eines Menschen, verleiht Thomas der politischen Einheit der civitas - als Funktion des gesellschaftlichen Friedens - besonderen Nachdruck¹⁹¹¹. In Analogie, freilich auch in deutlicher Unterschiedenheit zur universalbegründenden, einigenden, aber auch schöpferisch freisetzenden „gubernatio“ Gottes wird nunmehr die transzendente Einheit in der „Vereinzelung“ des praktischen Entschlusses *eines* Menschen als Garant gesellschaftlichen Friedens sowie der „unitas“¹⁹¹² der civitas herangezogen. Ebenso wie die Regierungsfunktion des Königs abbildhaft die schöpferische Liebe Gottes zu repräsentieren und nachzuahmen habe, gewinnt das Motiv des Friedens¹⁹¹³ als „innerster Zweck“¹⁹¹⁴ jeder Herrschaft eine allen politischen Reflexionen und institutionellen Gestaltungsanforderungen vorausliegende Evidenz¹⁹¹⁵. Unter Hinweis auf das markante aristotelische Beispiel zur Verdeutlichung des Verhältnisses von Ziel- und Mittelrationalität für die konkrete prohairesis¹⁹¹⁶ stehe der gesellschaftliche Friede als Ziel der Politik und Forderung an den Herrscher ebenso fest wie die Aufgabe des Arz-

1909 Zur begrifflichen und nicht bloß „quantitativen“ Unterscheidung zwischen „Vaterrecht“ und „Herrschaftsrecht“ vgl. II - II 57, 4; zur Diskussion der spezifischen Merkmale einer „politischen“ Herrschaft s. In Pol. III 5.

1910 Vgl. z.B. In Eth. I 1, n. 6; II - II 47, 11. Vgl. hiezu auch *Kluxen*, Ethik, 67 ff.

1911 Vgl. De reg. princ. I 3, n. 750, 753; 4, n. 755; 6, n. 764 ff.; 7, n. 767 ff.

1912 De reg. princ. I 3, n. 750.

1913 Zur „pax civitatis“ in ihrem „zeitlichen“ und im Verhältnis zum „universalen“ Gut der beatitudo konkreter eingegrenzten Stellenwert vgl. auch *Gilby*, a. a. O., 230.

1914 De reg. princ. I 3, n. 750: „... ex ipso fine regiminis“.

1915 De reg. princ. I 3, n. 750.

1916 Vgl. E.N. III 5, 1112 b 11 - 15.

tes, zu heilen¹⁹¹⁷. Denn wie niemand, so Thomas, „über das Ziel, das er anstreben soll, erst Überlegungen anstellen“¹⁹¹⁸ dürfe, so sei auch die politische Vernunft auf die bloße Erwägung hiefür angemessener „Mittel, um zum Ziele zu gelangen“¹⁹¹⁹, verwiesen.

Das thomasische Verständnis der „pax“ findet seine begriffliche Klärung freilich nicht vorrangig im Gegenüber zum Krieg, sondern vergegenwärtigt vielmehr systematische Anleihen an den ordoförmig-relationalen Aufbau des Universums¹⁹²⁰. Durch die darin ursprünglich anklingende Analogie zur Metaphysik wird insbesondere einer in planer Weise uniformisierenden Deutung des Ziels politischer Einheit weitgehende Plausibilität entzogen. Wird doch selbst die Integration des Schöpfungsordo nicht auf der Grundlage der „Immanenz“ eines einzelnen oder aber pluraler wesenhafter Prinzipien gewonnen. Sie folgt selbst vielmehr einem gleichsam „kommunikativen“ Modell, d.h. sie wird in der allein die Wirklichkeit wesenhafter Seiender überschreitenden Geneigtheit und relationalen Gefügtheit der Substanzen zueinander aufgesucht, worin sie sich zur unauslotbaren „Fülle“ des universalen Seins weitet.

Als Analogon zur einheitsstiftenden Funktion der Fürsteherrschaft dient Thomas neben der Heranziehung der schöpferischen, universale Einheit und die Freisetzung unerschöpflicher kreatürlich-pluraler Fülle verbindenden, „Weltregierung“ Gottes aber auch insbesondere das „monarchische“ Regiment der ratio über die menschlichen Seelenvermögen und weiters vermittelt dieser über die von der „Seele“ beherrschte „Vielfalt der Glieder“¹⁹²¹. Thomas zieht dabei einerseits eine gering modifizierte Form der aristotelischen Verhältnisbestimmung der „Seelenteile“, insbesondere im Zeichen der Herrschaft des „nous“ über das Streben, sowie der formgebenden „despotischen“ Unterworfenheit des „materialen“ Körpers unter die „psyche“ heran¹⁹²². Er knüpft jedoch weiters auch an die in der voraristotelisch-mittelalterlichen Sozialphilosophie verbreitete und neuplatonisch beeinflusste Körpermetaphorik¹⁹²³ an, in welcher ja die Ordnung der

1917 Vgl. De reg. princ. I 3, n. 750.

1918 Ebda.

1919 Ebda.

1920 Vgl. I 103, 2; 3 bzw. De reg. princ. I 4, n. 757.

1921 Vgl. De reg. princ. I 3, n. 752; 13, n. 806 f.; 14, n. 808.

1922 Vgl. Pol. I 5, 1254 b 2 - 9; zur aristotelischen Lehre von den Seelenteilen, insbesondere zur „Teilhabung“ des „orektion“ am logos, vgl. auch EN I 13, 1102 b 28 - 31; weiters im Kontext einer alle Lebewesen umfassenden - gestuften - Seelenlehre sowie im Hinblick auf die Wahrnehmungsverwiesenheit menschlicher Erkenntnis s. De anima II 2, 413 b 11 ff.; II 4, 415 a 14 ff.; III 4, 429 a 10 ff. Zur Rezeption durch Thomas s. vor allem In Pol. I 3, n. 64. S. jedoch die Analogie der Königsherrschaft zur „Wirksamkeit“ der „Seele im Körper“ - dies wiederum in Entsprechung zum „op(us) Dei“, „quo mundum institutum gubernat“ - in De reg. princ. I 14, n. 808.

1923 Hier seien etwa der Timaios-Kommentar des *Chalcidius*, weiters daran anknüpfend im 12. Jhd. *Wilhelm v. Conches*’ „Glosae“ zum Kommentar des *Macrobius* und zu „Timaios Chalcidius“, *Johannes v. Salisburys* „Polycraticus“ sowie im 13. Jhd. *Vinzenz v. Beauvais*’ „De eruditione filio-

politischen Gesellschaft nicht in der „politischen“ Natur des Menschen selbst begründet werden kann, sondern nur auf dem Wege einer gleichsam organologischen Harmonisierung grundlegend *verschiedener* sozialer Rollen¹⁹²⁴. Nicht von ungefähr finden daher mittelalterliche Korporationstheorien im Zeichen des „body politic“¹⁹²⁵ ihren theologischen Angelpunkt in der Frage nach der gemeinsamen Verfallenheit aller Menschen an die „Ersünde“¹⁹²⁶ und demgemäß, wie bereits dargestellt, ihren institutionellen Niederschlag in der wesenhaften Ungleichheit und rationalen Uneinholbarkeit je spezifischer gesellschaftlicher Aufgaben und ständischer Rollen im gleichsam „heilsökonomischen“ Aufbau eines nur metaphysisch-eschatologisch zugänglichen gesellschaftlichen Ganzen.

Die Heranziehung einer solchen organologischen Metaphorik verleiht freilich dem in der platonischen Lehre von den Seelenkräften dem vernünftigen Seelenteil¹⁹²⁷ bzw. „Überlegungsvermögen“ korrespondierenden sowie im Rahmen einer zur Korporationstheorie erweiterten homologen, nämlich nicht nur „seelen“- sondern auch „körperanalogen“, Sozialtheorie den „Kopf“¹⁹²⁸ vertretenden Stand, etwa den „principales“, einen hierarchischen Vorrang, welcher darüberhinaus gar noch durch die unmittelbare Parallelisierung zu den „caelestia“ im kosmologischen Ordnungsgefüge unterstrichen wird¹⁹²⁹. Diese Legitimationsfigur erscheint indes trotz ihres korporationstheoretischen Anspruchs geeigneter, einem Modell durchgängig hierarchisierter ständischer Partikularisierung von Macht Plausibilität zu verleihen, als die Ausdifferenzierung einer einheitlichen Regierung argumentativ zu stützen. Beruht ein solch körperanaloges Gesellschaftsmodell doch nicht auf der - bloß kontingent differenzierten - Aktualität *eines* allgemeinen Vernunftprinzips, sondern veranschaulicht vielmehr die wechselseitige Verwiesenheit und Ergänzungsfunktion ursprünglich in sich verschiedener gesellschaftlicher Aufgaben¹⁹³⁰. Dieses Konzept vermeidet im Rahmen seiner durchgängigen Ver-

rum nobilium“ genannt. Vgl. hiezu insbesondere die differenzierte und ausführliche Darstellung mittelalterlicher Quellen der Sozialphilosophie in ihrem geschichtlich-philosophischen Kontext bei Kölmel, Soziale Reflexion, 33 ff.; 126 ff.; 143 ff.

1924 Vgl. Kölmel, Soziale Reflexion, 129; s. dazu o., Teil 2, III 14.

1925 Vgl. Gilby, a. a. O., 251 ff.

1926 Vgl. dazu Gilby, a. a. O., 257 ff.

1927 Zur platonischen Unterscheidung der drei „Seelenteile“ sowie zur homologen Parallelisierung von „Nähr“- , „Wehr“- und Philosophenstand in der polis vgl. Platon, Politeia IV 11, 435 b - 17, 444 a; zu ihrer Rezeption in der mittelalterlichen Korporationstheorie vgl. Kölmel, Soziale Reflexion, 126 ff.

1928 Zur platonischen Körpermetaphorik in der Darstellung seiner Lehre von den „Seelenteilen“, insbesondere zur privilegierten Rolle des „Haupt(es)“ als Ausdruck des „erste(n) Ursprung(s) der Seele“, vgl. Platon, Timaios 31, 69 c ff.; 43, 90 a.

1929 S. „Timaios Chalcidius“, c. 231 - 233, zit. nach Kölmel, Soziale Reflexion, 126 f.

1930 Diese Perspektive wird auch durch den ursprünglich „politischen“ - und nicht etwa anthropologisch-biologischen - Kontext und Stellenwert der platonischen Lehre von den drei Seelenvermö-

schränkung von sittlicher und sozialer Komplementarität ständischer Aufgaben nicht nur die Reflexion auf ein dem Menschen als Menschen - jenseits vorgängiger hierarchischer Differenzierungen - angemessenes Verständnis praktischer Sittlichkeit. Es läßt sich in diesem Horizont auch keine Ausdifferenzierung der Aufgaben spezifisch politischer Vernünftigkeit zur Geltung bringen, welche über die Erfüllung bloß ständisch funktionalisierbarer und festschreibbarer Pflichten hinausreichen. Sei es zwar, daß diese auf die komplementäre Harmonisierung mit anderen „Körperteilen“ ausgerichtet sind - so vermeiden sie doch die praktisch verantwortliche Stellungnahme zum „Ganzen“ der vernünftigen Ordnung der civitas und deren Rückführung auf einen *allgemeinen* Begriff von Humanität und bürgerlicher Praxis. Eher noch vermag die gleichfalls von Thomas zitierte und auch bei Aristoteles - freilich nur in ihrer Überbietung - anklingende „Bienenmetaphorik“¹⁹³¹ dem Anspruch der politischen Leitung einer auf gelingende Kooperation und praktische Kommunikation verwiesenen Gesellschaft - von überdies gegenüber der polis zunehmender Ausdehnung und Komplexität - bildhaften Nachdruck zu verleihen.

Im Gegensatz zu diesem organologischen Gesellschaftsmodell artikuliert sich bei Thomas in der spezifischen Inpflichtnahme politischer Gesetzgebung durch das „*bonum commune*“, welches in seinem universal-transzendentalen Charakter darüberhinaus auch jeder einzelnen sittlichen Praxis fundierend zugrundeliegt, in zentraler Weise das Erfordernis eines gleichsam ontologisch bzw. aktmetaphysisch „verallgemeinernden“ Rückbezugs fürstlicher Leitungsaufgaben. Enthält doch schon der aristotelische Begriff vernünftiger Praxis der Bürger - als immer schon politischer Praxis - als begrifflich inhärentes Erfordernis den Anspruch in sich, ein auch spezifisch praktisch bestimmbares und kontingent einlösbares Allgemeines menschlicher Vernunfttätigkeit zum Vorschein zu bringen. Dies geht nicht zuletzt aus der notwendig kommunikativ-hermeneutischen Struktur ihrer rationalen Vergewisserung hervor, die eine immanente Öffnung und Bezogenheit auf die sittliche Praxis gleicher Subjekte praktischer Vernünftigkeit erzeugt und voraussetzt. Dieser Anspruch allgemeiner Maßgeblichkeit und Übung in der Bürgergemeinde findet seine Grundlage aus aristotelischer Sicht freilich nicht in einem gegenüber den kontingenten Verwirklichungsformen menschlicher Sittlichkeit abgehobenen - und insoferne *spezifisch* „politischen“ - Ziel bzw. Maßstab. Er ruht vielmehr auf dem für das Gelingen politischer Praxis und damit die Konstitution eines konkreten in-

gen gestützt, eine Einordnung an die ja auch die aristotelische Seelenlehre - in einer seiner Politik-konzeption entsprechenden, modifizierten Form - anknüpft.

1931 S. De reg. princ. I 3, n. 752; vgl. Pol. I 2, 1253 a 7 - 9; zu deren Bedeutung bei Johannes v. Salesbury vgl. Kölmel, Soziale Reflexion, 143 ff.; s. Johannes v. Salesbury, Polycraticus VI, 21, zit. nach ebda.

stitutionellen Entfaltungsraums menschlicher Freiheit immer schon vorauszusetzenden Stand einer entwickelten, reifen Tugendhaftigkeit der Bürger auf, welche in der Erreichung und Vermittlung eines zielhaften „mittleren“ Maßes nicht nur der Praktikabilität politischen Ethos Rechnung trägt, sondern auch dessen allgemeine teleologische Maßstäblichkeit einschließt.

Indes zeigt es sich, daß in der thomasischen Analogisierung der politischen Regierungsaufgabe zur menschlichen „ratio practica“ - und nicht etwa in der diesbezüglichen Heranziehung eines bloß spezifisch-„arbeitsteilig“ wirksamen, sei es auch des höchstrangigen, „Seelenvermögens“ - das ordoförmige Konzept einer „organologischen“ Partikularisierung politischer Leitungstätigkeit bereits aufgesprengt und überboten wurde. Denn es ist der praktischen Vernunft im aristotelisch-thomasischen Verständnis eigentümlich, daß sie keine partikulären Güter neben anderen, etwa - von triebhaften Seelenkräften mobilisierten - naturalen Zielen, verfolgt oder aber in Konkurrenz zur „mutartigen“¹⁹³² Bewegung des Willens begriffen werden kann. Vielmehr hat sie in ihrer „formalen“ Fundierung durch das „bonum in communi“ bzw. den „finis ultimus“ die Gesamtheit menschlich-kontingenter Selbst- und Welterfahrung stellungnehmend zum Gegenstand. Ebenso verhält es sich nach Thomas auch mit der umfassenden „ordnenden“ Bezogenheit der einheitsstiftenden, integrierenden Funktion der fürstlichen Leitungstätigkeit gegenüber der aufbrechenden Pluralität und Divergenz menschlicher Zielverfolgungen und einer sich gegenüber der Politik ausdifferenzierenden praktischen Sittlichkeit der Bürger. Ist doch in der Inanspruchnahme einer „spezifischen“ und einheitlichen politischen Regierungsfunktion, welche die „Lenkung“ der gesamten „multitudo“ umfaßt¹⁹³³ sowie die Formulierung eines allgemeinen sittlichen Maßstabs geltend macht, der traditionelle „organologische“ Befund mittelalterlicher Sozialmetaphorik und ständischer Gesellschaftsökonomie bereits überwunden. Die nachdrückliche Anforderung der „Einheit“ in der „Regierung und Lenkung“ der civitas zur Beförderung des allen gemeinsamen „Gemeinwohls“ mit „vereinte(r) Kraft“¹⁹³⁴, welche im Vorzug der Monarchie, also der Herrschaft eines einzelnen, ihre verfassungsmäßige Bekräftigung erfährt, steht vornehmlich im Dienst solch praktisch-politischer Allgemeinheit aristotelischer Provenienz. Diese muß jedoch im Gegensatz zu ihrer konkreten Vorausgesetztheit in der koinonia politike nunmehr in gewandelter Form als auf die Sittlichkeit der Bürger als ihr Gegenüber bezogene gesonderte politische Praxis heraustreten. Als solche vollendet sie sich zwar nicht in der Erfüllung „aristokratischer“ Ständepflichten. Doch be-

1932 Platon, Politeia IV 14, 439 e; 15, 440 e.

1933 II - II 47, 10.

1934 De reg. princ. I 4, n. 755.

anspricht sie als politisch schlechterdings *allgemeine* Praxis die begriffliche Verbindung von fundierender Universalität des allen gemeinsamen und sittlich schlechthin begründenden „*bonum commune*“ einerseits und der allein konkrete geschichtliche Aktualität und eine einheitliche Handlungswirklichkeit stiftenden intentional-stellungnehmenden Tat *eines* Menschen im Vollzug seines Wesens - als der auf die Universalität des „Seins“ hin geöffneten „Geistseele“ - andererseits. Das von Thomas ins Zentrum seiner Verfassungserörterung gerückte institutionelle Einheitserfordernis stellt sich damit wesentlich als Funktion dar die ständische Partikularisierung ablösenden und vom Modell der aristotelischen Bürgergemeinschaft beeinflussten Allgemeinheit sittlich-politischer Praxis dar. Deren konkrete rechtliche Einlösung in der Gestalt eines monarchischen Regiments trägt weiters dem wachsenden Bewußtsein für die aus der Eingebundenheit in die Ethosförmigkeit der *koinonia* politike heraustretenden Wirkmächtigkeit des je konkreten praktisch-„intentionalen“ Entschlusses menschlicher Freiheit Rechnung. Diese kommt jedoch institutionell nur im Rahmen der relativen Polarisierung bzw. des Gefälles zwischen der „einigenden“ Lenkung durch den tugendhaften Fürsten einerseits und der aus der eigentlich politischen Verantwortung zugunsten gesteigerter Dynamik und Eigenständigkeit ihres vernünftigen Selbstvollzugs entlassenen Sittlichkeit der Untertanen andererseits zur Geltung. Die Grundlage hierfür bilden Ansätze zum deutlichen Abbau einer gemeinsamen praktischen Lebensform nach dem Modell der aristotelischen polis¹⁹³⁵, welche geeignet wäre, die Unmittelbarkeit von allgemein sittlicher und - gerade in ihrer ermöglichenden Bezogenheit auf diese - immer schon als politisch zu begreifender Praxis zu der von ihr getragenen „Verfassung“ der Bürgergemeinde zu erzeugen. Unter dieser Voraussetzung vermag nun nur die durch das „*bonum in communi*“ transzendental finalisierte, einheitliche Struktur der praktischen Willensbildung eines einzelnen Menschen ein hinreichendes Maß an positiver Bestimmtheit politischer Praxis zu gewährleisten. Denn es treten die im aristotelischen Vorbild integrativ aufeinander bezogenen systematischen Funktionen praktischer Vernunft auseinander. Darin kommt eine deutlichere Dialektik und Polarisierung von verantwortlicher Orientierung des sittlichen Handelns des einzelnen - als der allgemeinen Aufgabe jedes Bürgers - einerseits und deren begrifflich immanenter gewissermaßen „politischer“ Komponente, nämlich der Anforderung einer menschliche Praxis „kommunikativ erweiternden“ und solcherart erst teleologisch ausreichend fundierenden Ordnung der politischen Gemeinschaft, zum Vorschein. Von daher erschließt sich ja allererst der Bedarf nach einer auf das vernünftige Ganze der Gesellschaft gerichteten *spezifisch* politischen Rationalität, welche sich von ihrem Begriffe her aber auch an den Anforderungen der jedem Men-

1935 Vgl. *Gilby*, a. a. O., 220.

schen zugänglichen praktischen Vernünftigkeit zu bewähren hat. Die solcherart in Anspruch genommene zweifache „Allgemeinheit“ politischer Praxis - welche in ihrem aristotelischen Begriff stets noch differenzlos ineingesetzt ist - vermag nun nur vermittels der individuellen „Besonderung“ in der sittlichen Praxis eines einzelnen, jedoch in exemplarischer Weise tugendhaft bewährten Repräsentanten zusammengedacht zu werden. Sie erfährt darüberhinaus eine gleichsam transzendental-universale „Vertiefung“ ihrer Zielorientierung durch den Begriff des „bonum commune“, welche ihrerseits korreliert ist mit der beginnenden „diversitas“ konkreter „privater“ Zielverfolgung. Diese findet sich nicht zuletzt freigesetzt und dynamisiert durch eben jene transzendente teleologische „Tiefenstruktur“ und „formale“ Finalisierung *jedes* vernünftigen Strebens, nämlich durch „bonum in communi“ bzw. „finis ultimus“, auf seine eigene Natur hin. Nur auf der Grundlage einer monarchischen Regierungsform kann es daher aus der Sicht einer bloß personell darstellbaren Ausdifferenzierung politischer Vernunft gelingen, beide Aspekte in der Fortentwicklung politischer Teleologie systematisch zu integrieren. Nur in diesem institutionellen Rahmen läßt sich für Thomas eine gleichermaßen universal im „bonum commune“ verankerte - solcherart auch jegliche einzelne sittliche Praxis als immer schon immanentes, wenngleich „formales“ Strebensziel umgreifende - und dennoch allererst durch die gesetzgebende „ordinatio rationis“ konkret zu orientierende praktische Zielbestimmung hinsichtlich der gesamten multitudo bzw. der civitas als ganzer¹⁹³⁶ zur Geltung bringen.

Damit läßt sich der politische Stellenwert einer einheitlichen „rationalen“ Leitung durch den Fürsten in ihrer Analogisierung zur menschlichen Vernunft selbst also nicht aus einem unmittelbar homologen, organologisch-„arbeitsteiligen“ Gesellschaftsbefund ablesen. Vielmehr soll sie im Gegenteil den unabdingbar begründenden Anspruch ihrem Begriffe nach allgemeiner, d.h. jedem Menschen als Menschen zukommender und in zentraler Weise sein Wesen entfaltender, praktischer Vernünftigkeit hervorheben, deren exemplarisch-paradigmatische Spitze und Vollendung sie im Kontext geänderter geschichtlicher und sittlich-theologischer Rahmenbedingungen darstellt.

Darüberhinaus wird der solcherart „politisch“ und nicht ständisch zu deutende Charakter der fürstlichen Leitungsaufgabe insbesondere auch durch die akzentuierte Anknüpfung an die aristotelische „Sozialmetaphorik“¹⁹³⁷ in der Erläuterung des Begriffs vernünftigen Strebens gestützt. In Umkehrung der herkömmlichen Deutungsrichtung

1936 Zur „Mehrdeutigkeit“ („ambiguity“) des Begriffs des „bonum commune“ in der Differenziertheit, aber auch Bezogenheit des allgemeinen *politischen* Ziels im Verhältnis zum universal-(akt-)metaphysischen „bonum in communi“ vgl. etwa auch *Gilby*, a. a. O., 242 f.

1937 Vgl. *Pol. I 5, 1254 b 2 - 9*. Vgl. auch deren Rezeption bei Thomas in *In Pol. I 3, n. 64*; vgl. hiezu *J. M. Blythe*, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton - Oxford 1992, 44 f.

homolog-organologischer Bildhaftigkeit zieht Aristoteles seinerseits - freilich ebenso wie Platon im Kontext politischer Erörterungen - konkrete Verfassungsformen zur Erläuterung und Abgrenzung des Stellenwerts praktischer Vernunft heran. Im Gegensatz zur „despotischen“, nämlich ihrem Begriffe nach vollständigen und unmittelbaren Unterworfenheit des „Körpers“, also der „Materie“, unter die „Seele“, also ihre spezifische Form, worin sich ein allgemein metaphysisches Begründungsverhältnis aufeinander bezogener analoger Konstitutionsprinzipien auch anthropologisch expliziert, weist er der spezifischen „Herrschaft“ der Vernunft ein gleichsam „politisches“ oder „monarchisches“ Regiment über das begehrende Streben zu. Dieses Bild darf freilich im Lichte der teleologischen Verknüpfung der vernünftigen Praxis der Bürger selbst mit der eben allererst als „politisch“ zu qualifizierenden konkreten Form der Polisherrschaft nicht als eindimensionale, monolineare Ableitung des Begriffs praktischen Strebens von *einer* partikulären Form gesellschaftlicher Herrschaftsausübung verstanden werden. Vielmehr schafft diese Analogie ein wechselseitiges Interpretationsverhältnis¹⁹³⁸, welches auch die unabdingbare, ja unmittelbare Verwiesenheit „politischer“ Herrschaft auf den gelebten praktischen Ethos der Bürger reflektiert¹⁹³⁹. In beiden aristotelisch-thomasischen Sichtweisen der spezifischen „Herrschaft“ der ratio, nämlich der monarchischen und der politischen, welche ja für Thomas letztendlich als „natürliche“ Vorlage seiner politischen Körpermetaphorik dienen sollen, ist ebenso eine gleichermaßen umfassende wie fundamentale Begründungsqualität praktischer Vernunft in ihrem Verhältnis zum menschlichen Streben eingeschlossen. Weiters reflektiert sich darin in bildhaft-analoger Weise auch ein grundlegend diskursiv strukturiertes Deutungsmodell, gleichsam nach dem Vorbild rechtlich-kommunikativer „Anerkennung“. So wird schon auf der immanent-anthropologischen Seite dieses sich wechselseitig interpretierenden Vergleichspaares zur Deutung „rationaler Leitungsfunktionen“, also im Horizont des vernünftigen, teleologischen Aufbaus menschlichen Strebens, das Schema eines linear-despotischen Diktats der Vernunft ebenso zurückgewiesen wie deren gleichsam bloß ständisch-„aristokratische“ Aufgabenbestimmung. Dies muß folglich umso mehr auch für die nach dem Vorbild der im tätigen Wesensvollzug des Menschen wirksamen ratio gestaltete Herrschaft in der Bürgergemeinde gelten.

Darüberhinaus findet weiters in der thomasischen Aufnahme und Weiterführung dieser wechselseitigen funktionalen Analogisierung von menschlicher ratio-Natur und Po-

1938 Dies gilt trotz des für Aristoteles in gewissem Ausmaß charakteristischen Vorrangs „praktischer“ Paradigmenbildung, etwa auch in der analogen Heranziehung vernünftig-selbsttätiger „Praxis“ zur Deutung gerichteter Naturbewegung. Vgl. dazu o., Teil I, I 3.

1939 Zur „Ethosunmittelbarkeit“ als Begriffsmerkmal „politischer“ Herrschaft bei Aristoteles s.o., Teil I, III 10.

lisherrschaft eine begriffliche Annäherung zwischen der die Einheit gewährleistenden monarchischen Regierungsform und dem seinem Wesen nach auf praktische Vernünftigkeit gestützten Verständnis „politischer“ Herrschaft statt¹⁹⁴⁰. Diese systematische Verbindung liegt ja auch dem thomasischen Konzept einer „gemischten Verfassung“ zugrunde¹⁹⁴¹ und bezieht in maßgeblicher Weise eine historisch wirkmächtige Fehlinterpretation der von Aristoteles angegebenen institutionellen Gewährleistung der „republikanischen“, nämlich auf die Prinzipien von Gleichheit *und* arete gestützten, gleichen Herrschaft aller konkret freien und bewährten Bürger mit ein¹⁹⁴².

Weiters kommt in der thomasischen Behandlung der aristotelischen „Sozialmetapher“ auch eine dem veränderten, nämlich deutlicher „intentional“ gefaßten, handlungstheoretischen Konzept und dem darin stattfindenden Aufbau praktischer Teleologie entsprechende Ausdifferenzierung der naturalen, triebhaften Strebenkomponente zum Vorschein - wodurch ja die „*naturales inclinationes*“, wie bereits dargestellt, aus dem gleichförmigen Konzept immer schon vernünftigen Strebens als gleichsam natural gewendetes „*hypokeimenon*“ hervortreten. Explizit erweitert Thomas den exemplarischen Charakter der im aristotelischen Beispiel angeführten ratio-“Herrschaft“ über menschliches Streben auch auf die unmittelbar triebhafte Leitung vorreflexiver Naturneigungen und Antriebe durch die Einwirkung der Sinne¹⁹⁴³. In der neuerlichen Rückwendung dieses Modells auf die menschliche Gesellschaft vermag er insbesondere der Herausforderung durch die verstärkt hervortretende „*diversitas*“ menschlicher Strebungen einer sich gegenüber der „Politik“ herausdifferenzierenden, auch individuell zu orientierenden Praxis sittlicher Zielverfolgung Nachdruck zu verleihen. Er unterstreicht damit weiters bildhaft die von ihm ausdrücklich hervorgehobene kommunikative Bezogenheit der Königsherrschaft *als politische Herrschaft* auf die verantwortliche Freiheit ihrer Untergebenen¹⁹⁴⁴. In Konfrontation mit der zunehmenden Pluralisierung gesellschaftlicher Pra-

1940 Vgl. In Pol. I 3, n. 64.

1941 S.u., Teil 2, III 20.

1942 Vgl. Pol. III 6, 1279 a 10; s. den thomasischen Kommentar in In Pol. I 1, n. 15, 13, der die den systematischen Kontext verändernde lateinische „Fehlübersetzung“ *Moerbekes* zugrunde liegt. Vgl. dessen Aristoteles-Ausgabe I 1, 1252 a 15 f., in der hinsichtlich der Bürgerbeteiligung an der Regierung die bei Aristoteles mit „abwechselnd“ („*kata meros*“) gekennzeichnete Partizipationsweise mit „teilweise“ („*secundum partem*“) wiedergegeben wird. Zu diesem quellengeschichtlichen Zusammenhang vgl. *Blythe*, a. a. O., 43 ff.; s. auch ausführlicher u., Teil 2, III 20.

1943 Vgl. In Pol. I 3, n. 64. Abweichend von Aristoteles führt Thomas aus: „... *sed appetitus potest moveri non solum a ratione, sed etiam a sensu et ideo non totaliter subiicitur rationi. In utroque autem regimine manifestum est, quod subiecto est secundum naturam, et expediens.*“ Vgl. dazu die explizite Einschränkung der Vernunft-“Teilhabe“ der weiteren „Seelenteile“ auf das „begehrend“-strebende Vermögen in Abgrenzung gegenüber dem bloß vorhuman-vegetativen Anteil in E.N. I 13, 1102 b 28 - 31.

1944 Vgl. *Blythe*, a. a. O., 44 ff.

xis und sittlicher Zielvorstellungen thematisiert Thomas in seiner ausführlichen Reflexion auf die Vorteile der monarchischen Regierungsform - neben deren fundamentalem Bezug wie deren Analogie zur *ratio practica* - auch die Suche nach einem einheitlichen und wirkmächtigen „Träger“ und effektiven Substrat politischer Vernunft, in dem auch Strebe- und Durchsetzungsvermögen in zentraler Weise verbunden sind¹⁹⁴⁵. Dieses soll, ähnlich den begrifflich relativ verselbständigten „*inclinationes naturales*“, also den natürlichen Antrieben in der Selbstbestimmung der einzelnen, jedoch noch fernab der sittlich neutralen Ausdifferenzierung eines souveränen Machtmonopols akzentuierter zur Sprache kommen. Dabei gilt es, nun auch der Geltendmachung politisch-allgemeiner Zielorientierung - im Zeichen des universalen „*bonum commune*“ und jeweils konkretisiert durch das im eigentlichen Sinne „praktisch“-gesetzgebende Urteil des Fürsten¹⁹⁴⁶ - instrumentelles Gewicht und ein hinreichendes Substrat effizienter Bewegung des politischen Willens zu verschaffen.

Die Geltendmachung politischer Einheit auf der Grundlage der monarchischen Regierungsform spiegelt solcherart maßgeblich die thomatische Aktmetaphysik wider. Sie reflektiert auch im Rahmen seiner politischen Theorie in signifikanter Weise die im Verhältnis zum - homogenen - aristotelischen Konzept vernünftigen Strebens hervortretenden veränderten Akzentsetzungen, ja deutlicheren begrifflichen Polarisierungen, insbesondere in seiner dialektisch differenzierten Vermittlungsweise von Vernunft und Wille. Thomas verbleibt weiters solcherart in einem homolog-aktmetaphysischen Modell der Herausbildung spezifisch politischer Vernünftigkeit und „staatlicher“ Einheit befangen. Dieses kann folglich vorerst nur personalisiert, also noch diesseits deren staatsphilosophischer Lösung, etwa anhand von Souveränität und freiheitssichernder demokratischer Rechtsstaatlichkeit, vielmehr also im Rekurs auf die einheitliche Führung und den vernünftigen Willen eines einzelnen tugendhaften Fürsten zur Darstellung gelangen. Thomas wahrt darin freilich auch den bereits von Aristoteles - in wenngleich noch spannungsloserer Form - herrührenden grundlegenden begrifflichen Bezug politischer Praxis und ihres Durchsetzungsvermögens zu einem rationalen Fundament sowie zu dem aus thomasischer Sicht dazu korrelierten universal-vernünftigen Ziel.

Daneben bahnt sich aber auf diese Weise auch eine deutlicher „instrumentell“-technisch akzentuierte Sicht der rechtlichen Verfaßtheit der *civitas* und ihrer Regierung den Weg, wie sie etwa bereits durch die markantere Ausdifferenzierung der „*prudentia*“ als gegenüber der teleologischen „*iustitia*“ weiter verselbständigte Tugend unterstrichen wird, welche solcherart der bewährten Verfügbarkeit der „Mittel“ (der „*ea qui sunt ad*

1945 Vgl. *De reg. princ.* I 3, n. 750 f.; insbes. I 4, n. 755, wonach „vereinte Kraft ... zur Herbeiführung des Erfolges wirksamer“ sei, „als wenn sie zerstreut oder geteilt wäre.“

1946 Vgl. II - II 47, 12.

finem“) und der Konsolidiertheit mittelrationalen Wissens größeres Gewicht verleiht. Darüberhinaus betont Thomas die „Nützlichkeit“ der Fürstenherrschaft zur Erhaltung eines - wohl teleologisch verstandenen - gesellschaftlichen Friedens¹⁹⁴⁷, insofern diese gerade auf der darin wirksamen „vereinte(n) Kraft“¹⁹⁴⁸ beruhe.

In den Kontext dieser systematischen Forderungen nach Geltendmachung einer spezifisch praktisch-politischen Rationalität sowie nach Steigerung ihres effektiven Durchsetzungsvermögens fügt sich aber auch als historisches Motiv der Bevorzugung der Monarchie gegenüber Aristokratie/Oligarchie und Politie/Demokratie die Abwehr einer feudal-ständischen Herrschaftspartikularisierung. Denn diese steht dem Begriffe einer auf ihre eigene bzw. die Natur des Menschen gegründeten civitas entgegen und weist eine gesteigerte Anfälligkeit und systematische Offenheit gegenüber dem Eindringen - feudal formulierter - kirchlicher Suprematsansprüche auf.

19. Zu Tradition und Stellenwert der „gemischten Verfassung“

Zwar sucht Thomas, solcherart auch das fürstliche Regiment in das von Aristoteles überlieferte Modell einer wechselseitigen begrifflichen Bindung der Politik an ihre praktische Bewährung einerseits wie auch andererseits der Verwiesenheit praktischer Klugheit und sittlicher Verantwortlichkeit auf deren politische Einlösung als ihre spezifische Vollendung einzuholen, ja als dessen bevorzugte konstitutionelle Verwirklichungsform zur Geltung zu bringen. Doch gelangen die genannten politischen Herausforderungen nicht nur in der Person des „princeps“ und als Anspruch an seine vernünftige Gesetzgebung zur Darstellung. Vielmehr findet dieser Zusammenhang darüberhinaus auch seinen verfassungsmäßigen Niederschlag schwerpunktmäßig in der thomasi-schen Fortführung der Tradition der „wohlgemischten“ Verfassung.

Artikulierte sich in der Heranziehung antiker Traditionen und Vorbilder zunächst die zentrale systematische Verpflichtung gegenüber dem aristotelischen Konzept praktisch-politischer Vernünftigkeit, so findet sich Thomas freilich gerade hinsichtlich seiner Erörterungen zur Theorie des „regimen mixtum“ auch in einem umfassenderen, in die Vorsokratik ausholenden, mindestens mit Thukydides einsetzenden¹⁹⁴⁹ und vermutlich auch von der Sophistik beeinflussten¹⁹⁵⁰ Traditionszusammenhang wieder. Die gemischte

1947 Vgl. De reg. princ. I 3, n. 750.

1948 De reg. princ. I 4, n. 755.

1949 Zur Qualifikation der in Athen im Jahre 411 v. Chr. in Ablösung einer restriktiven Oligarchie eingeführten sogenannten „Herrschaft der Fünftausend“, nämlich einer „Mittelklasse“ hinreichend Wohlhabender, als gemischte Verfassung vgl. Thukydides, Geschichte des Peloponnesischen Krieges I, 8, 97. Vgl. dazu Aalders, Gemischte Verfassung, 23 ff.

1950 Vgl. Aalders, Gemischte Verfassung, 27 ff.; zu diesem unsicheren Befund s. auch Blythe, a. a. O.,

Verfassung wird zwar bereits von Platon - als „zweitbeste“ Verfassung - im „Menexenos“-Dialog¹⁹⁵¹ sowie im dritten Buch der „Nomoi“¹⁹⁵² auch systematisch reflektiert, bleibt dabei jedoch ihrem Begriffe nach weiterhin auf die „mäßige“ Einschränkung einer mangelhaft geglückten „besten Verfassung“¹⁹⁵³ bezogen. Indes wird sie erst von Aristoteles - unter Einbeziehung der thukydidischen Wertschätzung der „mesoi“ - auf den Begriff gebracht und zur Dignität einer eigenständigen teleologischen Form, ja zur „Verfassung schlechthin“ erhoben¹⁹⁵⁴. Ungeachtet der hellenistischen Verfassungswirklichkeit, ja abgekoppelt von dieser, wirkt die „gemischte Verfassung“ bis in die Spätantike, insbesondere in der römischen Stoa durch Polybios und Cicero, weiter. Ihre Tradition bricht freilich in weströmischer Zeit jäh ab und findet im Mittelalter allenfalls im überlieferten Topos des tyrannisch auf sein Eigeninteresse ausgerichteten Königs - erstmals durch Isidor von Sevilla - eine marginale Würdigung ihrer Thematik¹⁹⁵⁵. Dieses Motiv geht freilich vorrangig aus einem Konzept theologisch-feudaler und kirchlicher Disziplin unterworfenen Pflichtenbindung hervor, bewahrt jedoch in seinem Ausgang von der etymologischen Herleitung des „rex“-Titels vom Begriff des „recte faciendum“ auch einen Restbestand an antiker Regierungsklugheit¹⁹⁵⁶. Erst die erste lateinische Übersetzung der Politik des Aristoteles durch Moerbeke bildet die Voraussetzung dafür, daß die Thematik des „regimen mixtum“ im Aristotelismus des Hoch- und Spätmittelalters, erstmals jedoch durch Thomas von Aquin, erneute Beachtung und Aufnahme findet¹⁹⁵⁷.

Kennzeichnend für das überlieferte Modell der „gemischten Verfassung“ ist dabei vornehmlich die „äußerliche“ spannungsvolle Verbindung verschiedener, prinzipiell beliebiger¹⁹⁵⁸, ja möglichst vieler heterogener und sich dadurch wechselseitig gleichsam „mäßiger“ institutioneller Komponenten und unterschiedlicher Bevölkerungsgruppen unter Heranziehung eines je anderen Maßstabs der Regierungsbeteiligung. Aus dieser - selbst in ihrer begrifflichen und prinzipienhaften Fassung bzw. Differenzierung bei Platon - überwiegenden antiken Tradition, für die zumeist die Verfassung Spartas als

14.

1951 Vgl. *Platon*, *Menexenos* 8, 238 d.

1952 Vgl. *Platon*, *Nomoi* III 11, 691 c - 15, 702 e; IV 5, 712 c ff.; VI 5, 756 e ff.

1953 Vgl. *Platon*, *Nomoi* III 11, 691 d ff.; *Aalders*, *Gemischte Verfassung*, 42; *Blythe*, a. a. O., 15 ff.

1954 Vgl. *Pol.* IV 11, 1295 a 25 ff.

1955 Zur Übersicht über diese Entwicklung vgl. *Blythe*, a. a. O., 29 ff.

1956 Vgl. *Isidor von Sevilla*, *Etymologiarum sive Originum Libri XX*, 9, 3; vgl. *Blythe*, a. a. O., 30 ff.

1957 Vgl. *Blythe*, a. a. O., 32 ff.

1958 Hinsichtlich Platons „Nomoi“ vgl. dazu *Aalders*, *Gemischte Verfassung*, 42 f.

korrespondierende geschichtliche Wirklichkeit herangezogen¹⁹⁵⁹ wird, tritt allein die aristotelische „wohlgemischte Verfassung“ in signifikanter Weise heraus. Diese markiert die Abkehr von einer begrifflich zufälligen und gleichsam „äußerlichen“, quantitativen „Mischung“ von verschiedenen organisatorischen Elementen, die den als begrifflich „rein“ aufgefaßten Regierungsformen entstammen, zumeist mit dem Interesse einer tendenziell ateleologischen - Machtbalancierung. Verbleibt doch selbst die begriffliche Durchdringung der Mischverfassung bei Platon als „zweitbeste Verfassung“ der Funktion einer gegenseitig mäßigenden Einwirkung ihrer politischen Form nach heterogener und unvermittelbarer Einrichtungen verpflichtet¹⁹⁶⁰. Diese wird insbesondere zur Eindämmung der Nachteile einer mißglückten, ihrem Begriffe nach aber allein paradigmatische Verpflichtungskraft besitzenden Aristokratie¹⁹⁶¹ bzw. Königsherrschaft benötigt, die allein jedoch er m.E. eidetisch-teleologisch zu fundieren unternimmt¹⁹⁶².

Diesem Anliegen einer aus der Spannung unterschiedlicher Regierungsformen hervorgehenden gegenseitigen Minderung ihrer je spezifischen Nachteile liegt in der Regel eine tendenziell ateleologische Sicht des Kosmos wie der Politik zugrunde, welche ja der Geltendmachung eines gegenüber der Form der Politik weitgehend abstrakten Stabilitätsmotivs¹⁹⁶³ besonderes Gewicht verleiht. Darin artikuliert sich wohl nicht zuletzt im Horizont der politischen Verfassung das Nachwirken jenes unspezifischen Erhaltungsanliegens alles „Seienden“, wie es seinen Ursprung im Konzept vorsokratisch-eleatischer „Seinsimmanenz“ findet. Charakteristisch für die in der Tradition überwiegende Auffassung von der gemischten Verfassung ist demnach ihre teleologische Inkonsistenz und mangelnde begriffliche Fundierung, welche einer bloß äußerlichen Strategisierung konstitutioneller Elemente weicht und sie so als gleichsam politischen „Not- und Verstandesstaat“¹⁹⁶⁴ der antiken Verfassungsdiskussion kennzeichnet. Dieser findet freilich im Gegensatz zu diesem neuzeitlich-hegelianischen Defizienzbegriff des Staates die Grenzen seiner Rationalität nicht in der Deckung *vitaler* und *ökonomischer* Bedürfnisse zur biologischen Daseinserhaltung und partikulären Glücksmehrung, sondern in der *ontologischen* Erhaltung im substantiellen Sein und der für den Menschen diesbezüglich unabdingbaren Bewahrung eines durch Instabilität bedrohten „politischen“ bzw.

1959 Vgl. *Platon*, *Nomoi* IV 5, 712 d f.; Pol. IV 9, 1294 b 18 ff.

1960 Zur Zurückweisung der Annahme eines Konzepts der „sozialen Mischung“ in den platonischen „*Nomoi*“ s. *Aalders*, *Gemischte Verfassung*, 47 f. in der Kritik an *P. Zillig*, *Die Theorie von der gemischten Verfassung in ihrer literarischen Entwicklung im Altertum und ihr Verhältnis zur Lehre Lockes und Montesquieus über Verfassung*, Würzburg 1916, 31.

1961 Vgl. *Platon*, *Menexenos* 8, 238 c ff.

1962 Vgl. *Platon*, *Nomoi* III 5, 683 e ff.; 11, 691 d ff. (insbes. III 11, 692 a - b); *Blythe*, a. a. O., 16 f.

1963 Vgl. *Aalders*, *Gemischte Verfassung*, 33; s. *Platon*, *Nomoi* III 1, 676 a ff.

1964 *Hegel*, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 183, 340.

„ethischen Kosmos“. Die damit verbundene Einschränkung des Formanspruchs drückt sich weiters aus in der völligen Austauschbarkeit der Anzahl und begrifflichen Bestimmung bzw. konstitutionellen Zuordnung der zu verbindenden rechtlichen Einrichtungen¹⁹⁶⁵. Ihr Vorteil besteht aus dieser Sicht nicht sosehr darin, daß sie, wie etwa im aristotelischen Konzept, je nach Wahl der Perspektive *sowohl* als Aristokratie *als auch* als Demokratie angesprochen werden kann¹⁹⁶⁶, vielmehr darin, daß man sie *keiner* der beteiligten Formen, nämlich weder Königtum noch Aristokratie bzw. Demokratie zurechnen könne¹⁹⁶⁷, sodaß man *nicht* wisse, „nach welcher ihrer Komponenten man sie benennen solle“¹⁹⁶⁸.

Diese ateleologische Tendenz der Theorie der gemischten Verfassung verdichtet sich weiters in exemplarischer Weise erneut in ihrer - dazu komplementären - „universalteleologischen“ Steigerung im Rahmen der Stoa. Sie formiert sich darin zu einer, von Polybius formulierten, zyklischen Theorie der notwendigen Abfolge sämtlicher, nämlich nunmehr sieben, Verfassungsformen¹⁹⁶⁹, mit deren geschichtsphilosophischer „Gesetzlichkeit“ eine fortschreitende Formnivellierung einhergeht. Das traditionelle Thema der Verfallsbedrohtheit „reiner“ Verfassungsformen wird hiebei in einen Kreislauf gleichsam naturgesetzlich vorantriebener Degeneration eingebunden¹⁹⁷⁰, welcher dieser Sichtweise eine praktisch unkritische und gleichsam politisch affirmativ wirkende Wendung verleiht. In deren Horizont folgt sodann auch die Forderung nach einer bewahrenden - oder doch den Verfall aufschiebenden - „Mischung“ monarchischer, aristokratischer und demokratischer Einrichtungen überwiegend nur noch einem, dem „universalgesetzlich“-ethisch nivellierenden und politisch neutralisierenden Akzent entsprechenden Nützlichkeitskalkül¹⁹⁷¹.

Im Gegensatz zu dieser Dynamik bildet in der Folge das in charakteristischer Weise durch die ständische Partikularisierung von Macht und hierarchische wechselseitige

1965 S. dazu die Divergenzen in Platons „Nomoi“ zwischen jeweils unterschiedlichen „Mischungen“ in III 12, 693 d ff., IV 5, 712 d - e und VI 5, 756 e f. Vgl. hierzu *Aalders*, Gemischte Verfassung, 42 f.

1966 Zur „Weise der Mischung“ s. insbes. Pol. IV 9, 1294 b 14 - 18; weiters auch Pol. IV 9, 1294 b 34 - 41.

1967 Vgl. *Platon*, Nomoi IV 5, 712 d - e.

1968 *Aalders*, Gemischte Verfassung, 39. Vgl. *Platon*, Nomoi IV 5, 712 d - e.

1969 Dazu führt die - wohl hellenistisch inspirierte - weitere Aufgliederung der monarchischen Grundform, wonach die Despotie als eigener Verfassungstyp zur Königsherrschaft sowie auch zur von ihr unterschiedenen Tyrannis als ihrer perversierten Ausprägung hinzutritt. Vgl. *Polybius*, *Historiae* 6, 4 ff. Vgl. hierzu *Blythe*, a. a. O., 26, Anm. 52; s. auch *K. v. Fritz*, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity. A Critical Analysis of Polybius' Political Ideas*, New York 1954, 45.

1970 S. *Polybius*, *Historiae* 6, 10 ff.; vgl. *Blythe*, a. a. O., 26 ff.

1971 Vgl. *Blythe*, a. a. O., 27.

Treuepflichten in ursprünglicher Weise gegliederte Feudalsystem fränkischer Herkunft keine geeignete geschichtliche Vorlage und Erfahrungsgrundlage für die Reflexion der leitenden Thematik der gemischten Verfassung. Weist es doch trotz seiner äußerlichen Parallelen in der kooperativen Verbindung ergänzend aufeinander bezogener unterschiedlicher sozialer Funktionen keine Reflexion auf antagonistische Prinzipien der gesellschaftlichen Organisation auf.

Die verfassungstabilisierende Wirkung der „gemischten Verfassung“ basiert dagegen im allgemeinen auf der Nutzbarmachung der zwischen unterschiedlichen Regierungsformen und ihren leitenden, jeweils gegenläufigen Prinzipien verbleibenden Spannung, um so durch die eingeschränkte Entfaltbarkeit einer Form auch deren dazu kontrastierende - und immer auch begrifflich darin mitumfaßte - Pervertierung zu vermeiden, wie sie herkömmlicherweise den Verfall jeglicher politischen Ordnung einleitet. Von dieser Ausrichtung weicht vor Aristoteles allein die thukydidische Gründung der polis auf die wehrfähige „Mittelklasse“ der „Hopliten“¹⁹⁷² ab. Diese erfolgt nicht unter dem Gesichtspunkt einer „Mischung“ institutioneller Beteiligungsformen, sondern auf dem Wege eines sozialen Ausgleichs, nämlich einer, so *Aalders*, „Angleichung von Armen und Reichen“, mit dem Ziel, jenseits einer bloßen „Mischung von den sozialen und politischen Komponenten der Bürgerschaft“ „die Unterschiede zwischen beiden Gruppen zu verringern“¹⁹⁷³. Doch verbleibt auch die thukydidische Gründung der polis auf den „Mittelstand“ ihrerseits in der Reflexion auf vorsittliche, bloß „material“-ökonomische Erhaltungsbedingungen befangen.

Erst in der aristotelischen Politik befreit sich die gemischte Verfassung von dem ihr seit der Vorsokratik anhaftenden begrifflichen Defizienzcharakter einer in sich formlosen, bloß strategischen wechselseitigen Abschwächung verschiedener Regierungsmodelle - und der höchstens „zweitbesten“ Verfassung. Als solche dem Reflexionsstand vorsokratischer Formenindifferenz angepaßt, wird sie zwar von Platon in ihrer Unzulänglichkeit begrifflich benannt. Sie verbleibt jedoch im Rahmen eines Zugeständnisses an diese die gesamte antike Metaphysik bewegende Herausforderung der Vergewisserung und Bewahrung des Seienden im Sein nur als gleichsam pragmatische Zweitlösung in sein politisches Konzept eingebunden. Kommt sie am Ende ihrer antiken Geschichte in dieser Gestalt auch schließlich den politisch neutralisierenden und affirmativen Tendenzen der stoischen Kosmopolis entgegen, so gewinnt sie doch zuvor in ihrer Aufnahme durch Aristoteles eigenständiges teleologisches Gewicht. In Anknüpfung an die Gewährleistung einer „institutionellen Mischung“ tendenziell sämtlicher „reinen“ Regie-

1972 Vgl. *Aalders*, Gemischte Verfassung, 25.

1973 *Aalders*, Gemischte Verfassung, 25. Zu der von Aristoteles später aufgegriffenen „middleclass polity“ des Thukydides s. auch *Blythe*, a. a. O., 14.

rungsformen bei Platon¹⁹⁷⁴ findet sich dessen Kriterium der mangelnden Zuordenbarkeit zu jeder davon in der Wendung einer positiven Integration konstitutioneller Merkmale sowie insbesondere eingeschränkt auf Aristokratie bzw. Oligarchie und Demokratie¹⁹⁷⁵ wieder. Unter weiterer Heranziehung des thukydidischen Anliegens der tragenden Einbindung der „mesoi“, also der Einbeziehung ökonomisch-materieller Voraussetzungen im Zeichen der Reklamierung eines breiten sozialen „Mittelstandes“¹⁹⁷⁶, gilt es nunmehr nicht mehr vorrangig, die durch den drohenden Mangel der spezifischen Zweckverwirklichung verschiedener Regimente jeweils entstehenden Übel einzuschränken, sondern vielmehr deren vernünftige Prinzipien systematisch zu integrieren und gegenseitig zu vermitteln. Damit wendet sich die Theorie der gemischten Verfassung notwendig von der zufälligen Verbindung unterschiedlicher organisatorischer Elemente und der bloßen Machtbalancierung weg, hin zur Begründung der Verfassung der polis auf den Begriff des Menschen „als Menschen“¹⁹⁷⁷. Diese Konzentration der vernünftigen Ordnung der polis auf das durch praktische Vernünftigkeit gekennzeichnete Wesen des Menschen führt ja weiters auch die Einschränkung auf nur zwei - als von den Prinzipien sittlicher Tüchtigkeit¹⁹⁷⁸ und Freiheit¹⁹⁷⁹ geleitete - Regierungsformen, nämlich Aristokratie und Demokratie, herbei. Das auch für die beste Verfassung, die „Politie“, als Verbindung von beiden herangezogene „mittlere“ Maß meint nun nicht mehr eine bloß „äußerliche“ Ausbalancierung oder nur empirisch-durchschnittliche Ausgewogenheit¹⁹⁸⁰ organisatorischer Partizipationsmodelle. Es benennt vielmehr das - für Natur wie Sittlichkeit bzw. Politik gleichermaßen gültige - teleologische Kriterium der konkreten finalen Vernunftgestalt eines Seienden, welche als die diesem gemäßige Aktualität seiner spezifischen ei-

1974 S. dazu insbes. *Platon*, *Nomoi* IV 5, 712 d - e. An dieser Stelle ist auch die „Tyrannis“ miteinbezogen. Dies gilt aber auch für die in III 12, 693 d ff. und VI 5, 756 e angeführte Verbindung von Demokratie und Monarchie. Durch den Ausgang von diesen beiden „Müttern“ aller Verfassungen soll wohl kein spezifisches Verfassungsprofil gewonnen werden, wie dies etwa die aristotelische mittlere Verfassung intendiert. Sie repräsentieren vielmehr - nicht zuletzt auf der Grundlage einer bloß „zahlenmäßig“ zu differenzierenden Verfassungsvielfalt - die gesamte Bandbreite möglicher konstitutioneller Ordnungen (vgl. III 12, 693 d), die es zu einer möglichst alle umfassenden „Mischung“ zu vereinigen gilt. Um die Beliebigkeit ihrer Konstituenten und die Variationsmöglichkeit der platonischen gemischten Verfassung zu unterstreichen, gilt *Aalders* darüberhinaus die in VI 5, 756 e ff. herangezogene „Demokratie“ ihrem sachlichen Kontext nach als Aristokratie. S. dazu *Aalders*, *Gemischte Verfassung*, 43.

1975 Vgl. *Pol.* IV 8, 1293 b 33 - 42.

1976 Vgl. *Pol.* IV 11, 1295 b 1 - 1296 a 21.

1977 Vgl. *Pol.* IV 11, 1295 a 34 - 1295 b 1; vgl. auch *Pol.* III 9, 1281 a 2 - 8.

1978 Vgl. *Pol.* IV 6, 1293 b 1 - 7; 8, 1294 a 9 f.

1979 Vgl. *Pol.* IV 4, 1291 b 34 f.; 8, 1294 a 11.

1980 Vgl. - mit direktem Bezug zum Begriff der Tugend - *Pol.* IV 11, 1295 a 35 - 1295 b 1.

detischen Form begriffen wird, in die freilich gleichsam immer schon vorgängig und konstitutiv deren kontingente materiale Verwirklichungschancen miteinbezogen sind¹⁹⁸¹.

20. *Zur Eingliederung der Theorie der gemischten Verfassung in die thomatische Konzeption sittlich-rationaler Herrschaft*

Zwar schafft die Rezeption der aristotelischen Politik im Mittelalter allererst die historischen Voraussetzungen zur Wiederaufnahme und Fortsetzung der Tradition der „gemischten Verfassung“¹⁹⁸² und damit zur Anknüpfung an die für die praktische Philosophie der klassischen Antike vergleichsweise bedeutungsvollere Erörterung der „politischen“ Herrschaft. Dabei kommt es Thomas zu, die Thematik des „regimen mixtum“, die nunmehr auch im Mittelalter, ab dem 13. Jahrhundert, eine vielfältige und differenzierte Behandlung erfahren soll¹⁹⁸³, als erster in die scholastische Diskussion einzubringen und einer breiteren Aufmerksamkeit zuzuführen¹⁹⁸⁴.

Doch findet sich die Konzeption des Thomas zunächst in einer auffälligen äußerlichen Nähe zum Modell des Polybios wieder¹⁹⁸⁵, dem er sowohl in der Ausdehnung der in die „Mischung“ einzubeziehenden Formen über die aristotelische Verbindung von Aristokratie bzw. Oligarchie und Demokratie hinaus auf ein Dreier-Schema von Monarchie, Aristokratie und Demokratie¹⁹⁸⁶ sowie in seiner Konzentration auf die vorrangig institutionelle und nicht unmittelbar „soziale“ Gewährleistung¹⁹⁸⁷ des „regimen mixtum“ nahekommt. In Übereinstimmung mit dieser Tradition einer tendenziell pragmatischen Sichtweise der gemischten Verfassung erweist sich Thomas auch in der Betonung des „mäßigen“ Einflusses der jeweils wechselseitigen „Beimischung“ von konstitutionellen Elementen einer Regierungsform zu einer anderen¹⁹⁸⁸, sodaß man meinen könne, „in irgendeiner Weise regiere das Volk, in einer anderen die Tüchtigen, in einer weiteren der König“¹⁹⁸⁹. Dadurch sollen neben der Verführung zum Herrschaftsmißbrauch auch die „materiellen“ Rahmenbedingungen für gesellschaftlichen Aufruhr und Zwie-

1981 Vgl. Pol. IV 11, 1295 a 25 - 34; 39 - 41.

1982 Vgl. Blythe, a. a. O., 32 ff.

1983 Vgl. Blythe, a. a. O., 32 ff.; 60 ff.

1984 Vgl. Blythe, a. a. O., 39 ff.

1985 Vgl. Blythe, a. a. O., 58.

1986 Vgl. z.B. In Pol. II 7, n. 245; I - II 105, 1; vgl. Blythe, a. a. O., 42.

1987 Vgl. Blythe, a. a. O., 57 f.

1988 Vgl. In Pol. II 7, n. 245.

1989 Ebda: „... puta si in aliquo dominetur populus, in aliquo potentes, in aliquo rex.“ Vgl. Blythe, a. a. O., 49 f.

tracht, die, so Thomas, „*materia seditio*nis“¹⁹⁹⁰, hintangehalten werden, womit erneut dem Gewicht natürlicher Neigungen und Strebungen deutlicher Rechnung getragen wird. Entsprechend seiner bereits aktmetaphysisch vorstrukturierten, pointierteren Sicht und markanteren Akzentuierung der Wirkmächtigkeit kontingenter Antriebe und partikulärer *inclinationes* in ihrer Schwerkraft gewinnt die institutionelle „Mischung“ solcherart - in Übereinstimmung mit den platonischen und spätantiken Vorbildern - den Charakter der Machtbalancierung. Dabei wird nun als deren Grund das sich im Begriff der „Sünde“ theologisch reflektierende Motiv der nicht aufhebbaren Bedrohtheit und Hinfälligkeit jeder geschichtlich-kontingenten Ordnung der *civitas* zur Geltung gebracht.

Dieser Argumentation einer mäßigen Beifügung heterogener institutioneller Elemente folgt Thomas selbst noch im Rahmen seiner Konzeption der Königsherrschaft¹⁹⁹¹, der ja an überwiegender Stelle, insbesondere in „*De regimine principum*“, der Vorzug gegenüber einer ausgewogenen Mischverfassung gegeben wird¹⁹⁹². Der Ansatz einer konstitutionellen Mischung zur Abschwächung und Eingrenzung der Herrschaftsgewalt eines einzigen folgt jedoch im Gegensatz zur mittelalterlichen Tradition feudaler Herrschaftsbindung nicht mehr dem Muster überkommener ständischer Rollenverteilung. Vielmehr ergibt sich die thomasische Argumentationsausrichtung bereits aus einer maßgeblich vom Horizont aristotelischer Verfassungslehre bestimmten Aufgabenstellung an die Politik. Demnach gilt es dabei vorrangig, der aristotelischen Mahnung vor einer gesteigerten Pervertierbarkeit der „besten Verfassung“ in ihr Gegenstück, die „*Tyrannis*“, als die „schlechteste“ Form wirksam zu entsprechen¹⁹⁹³. Denn diese wendet nicht nur die erstrebte Einheit der *civitas* zum „Bösen“¹⁹⁹⁴, sondern fördert durch die Ausbildung „knechtischer Gesinnung“¹⁹⁹⁵ und die Verhinderung eines rechtlich-„freundschaftlichen“ Anerkennungsverhältnisses zwischen Herrscher und Untergebenen selbst die Partikularisierung der *civitas*¹⁹⁹⁶. Die verderblichen Wirkungen einer solchen drohenden Korruptiertheit der Königsherrschaft werden gar unter Heranziehung der konkreten römischen Verfassungsentwicklung illustriert¹⁹⁹⁷, desweiteren jedoch begrifflich auch dem jeweiligen Verfallsstadium *jeder* Regierungsform, insbesondere jedoch der Demo-

1990 In *Pol.* II 7, n. 245.

1991 Vgl. *De reg. princ.* I 4, n. 758 f.; I - II 105, 1.

1992 Vgl. *De reg. princ.* I 3, n. 750 - 753; 4, n. 755; 6, n. 764 - 766; 7, n. 767 ff.

1993 Vgl. I - II 105, 1 ad 2; *De reg. princ.* I 4, n. 755, 758 ff.

1994 Vgl. *De reg. princ.* I 4, n. 755.

1995 *De reg. princ.* I 4, n. 759 f.

1996 Vgl. ebda.

1997 Vgl. *De reg. princ.* I 5, n. 761 ff.

kratie¹⁹⁹⁸, zugerechnet¹⁹⁹⁹. Verlagert sich doch die Qualifikation eines Regiments als - korrumpierte - „Tyrannis“ oder als vernunftgemäße „politische Herrschaft“ deutlicher noch als bei Aristoteles von der *Zahl* der Herrschenden zur *Qualität* der Herrschaftsausübung - eben nach Maßgabe ihrer zielgemäßen Wahrnehmung zum Gemeinwohl oder aber mißbräuchlich zum eigenen Nutzen²⁰⁰⁰. Demgemäß kumulieren in einer depravierten Aristokratie nach Thomas das Übel der eigennützig instrumentalisierten Macht wie jenes einer uneinigen Regierungsausübung und der damit verbundenen Zwietracht in der Bürgerschaft. Ja das Phänomen der Pervertierung von Herrschaft erfährt durch die Pluralität der Regierenden nicht etwa eine Minderung seiner „dem Bösen zugewandte(n)“²⁰⁰¹ Durchsetzungskraft, sondern geradezu deren Vervielfältigung nach Maßgabe unterschiedlicher, zunehmend polarisierter partikulärer Strebungen²⁰⁰². Die teleologische Pervertierbarkeit der Herrschaft mehrerer, die wohl am Beispiel des römischen Optimaten-Regimes anschaulich erläutert wird²⁰⁰³, steigert sich unter dem Einfluß einer im Verhältnis zur Konsolidiertheit antiker Polissittlichkeit zunehmenden Flexibilität und weiter auseinanderdriftenden „diversitas“ individueller Handlungsziele, welche der allein „einigenden“ Ausrichtung auf das - transzendental „vertiefte“ - bonum commune gegenüberstehen²⁰⁰⁴. Dies gilt nicht zuletzt im Zeichen der markanten territorialen und personellen Ausweitung der civitas, letztlich zum „regnum“, ja zur „provincia“²⁰⁰⁵. Im Horizont der gesteigerten teleologischen Offenheit, aber auch der zunehmenden diesbezüglichen Gewichtung des einzelnen menschlichen Akts im Gegensatz zur relativen Geschlossenheit des bürgerlichen Ethos in der polis bildet auch eine breite Regierungsbeteiligung keine hinreichende Gewähr für die Regelmäßigkeit und Bewährtheit praktischer Strebensziele in der Erfüllung politischer Leitungsaufgaben. Denn nur im Rahmen der bei Aristoteles aufscheinenden relativen kommunikativen Geschlossenheit bürgerlichen Ethos kann diese die völlige Verkehrung politischer Herrschaft, nämlich deren Abkehr von dem auch für menschliche Praxis gültigen vernünftigen „Mittelmaß“, hintanhaltend. Unter dieser Voraussetzung vermag sie den Mißbrauch von Herrschaft eher zu

1998 Vgl. De reg. princ. I 2, n. 747.

1999 Vgl. De reg. princ. I 5, n. 762 f.; 6, n. 764 ff.; vgl. Blythe, a. a. O., 47.

2000 Vgl. De reg. princ. I 4, n. 756.

2001 Vgl. De reg. princ. I 4, n. 755.

2002 Vgl. De reg. princ. I 6, n. 765 f.

2003 Vgl. De reg. princ. I 5, n. 761 ff.; 6, n. 764.

2004 Zur Spannung zwischen der Verpflichtung des Regiments auf das bonum commune und seiner darauffolgenden Pervertierbarkeit nach Maßgabe der Verfolgung des „bonum privatum“ des Herrschenden vgl. De reg. princ. I 4, n. 756.

2005 Vgl. De reg. princ. I 3, n. 750.

vermeiden als die Regierung eines einzelnen, welche bereits von ihrer „zahlenmäßigen“ Bestimmung her ebenso für die Leitung eines herausragend tüchtigen wie auch für die eines in seiner Singularität ungewöhnlich schlechten Monarchen aufnahmefähig ist.

Ähnlich jedoch dem aristotelischen Verständnis der „wohlgemischten Verfassung“ - dabei freilich mit unterschiedlichen konstitutionellen Konsequenzen - entzieht sich auch im thomasischen Konzept die grundlegend teleologisch gerichtete Sichtweise praktisch-politischen Strebens prinzipiell dem Anliegen einer Partikularisierung und Aufspaltung der Regierungsgewalt zum „Zwecke“ ihrer Stabilisierung und Erhaltung im Sein, wenngleich dies zumindest zur Minderung der Nachteile eines ungerechten Regiments in Erwägung gezogen wird²⁰⁰⁶. Sie verfolgt indes nunmehr das zentrale Anliegen der „einigenden“ Sammlung aller „Kräfte“²⁰⁰⁷ zur vernünftigen Leitung, deren geschlossene Hinordnung zum allgemeinen Ziel strukturell nur in die rationale Strebestruktur eines einzelnen Menschen, des Fürsten folglich, eingezeichnet zu werden vermag.

Neuerlich nehmen daher die Überlegungen ihren Ausgang von der monarchischen Regierungsform, der ja im Horizont eines gewandelten, in seinen Grundlagen jedoch auf dem Konzept aristotelischer praktischer Vernünftigkeit beruhenden Verständnisses von Sittlichkeit eine mit dem Wesen der civitas unauflösbar verknüpfte vermittelnde Funktion von Politik und Praxis zugewiesen wird. Auf dieser Grundlage konzentriert sich die Konstituierung des „regimen mixtum“ vorrangig auf die als Korrektiv gegenüber einer zum Mißbrauch tendierenden Machtfülle eingeführte „Mischung“ weiterer, aus anderen Herrschaftsformen abgeleiteter institutioneller Elemente. Diese findet weiters ihr Schwergewicht - der zentralen Aufgabe politischer Herrschaft entsprechend - in der Differenzierung der Gesetzgebungsfunktionen und im Rekurs auf eine Pluralität von Rechtsquellen²⁰⁰⁸ nach Maßgabe unterschiedlicher Strukturen der Partizipation²⁰⁰⁹ sowie im allgemein verpflichtenden - also auch den princeps einschließenden - Stellenwert des Gesetzes²⁰¹⁰. Sie kommt dagegen kaum nach dem Modell der institutionellen Beteiligung an einer als zentral angenommenen „Kompetenz“ zur Rechtserzeugung zur Geltung.

2006 Vgl. De reg. princ. I 4, n. 755 f.

2007 Vgl. De reg. princ. I 3, n. 750; 4, n. 757.

2008 Vgl. A. Dempf, *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, München - Berlin 1929, 390 ff.

2009 Vgl. dazu die hinsichtlich ihrer konkreten institutionellen Lösung offene begriffliche Bezogenheit des Gesetzes auf die „ordinatio rationis“ eines konkreten „Gesetzgebers“ in I - II 90, 3; vgl. auch I - II 95, 4.

2010 Vgl. I - II 96, 5.

Das geänderte Verständnis allgemein maßgeblicher politischer Praxis beansprucht freilich auch eine unterschiedliche „materielle“ Basis, welche nicht vorrangig auf die Konsolidierung einer gleichförmigen und dauerhaften Übung eingelebter Praxisformen und immer schon bewährter Ziele zugeschnitten ist, sondern hinreichende Antriebskraft in der Zielstrebigkeit zur je konkret „ordnenden“ Stellungnahme menschlicher ratio verleihen soll. Dieser gilt es ein ausreichendes appetitives Träger-Substrat als voluntative „Unterlage“ zu vermitteln, welche ihrer gesteigerten Flexibilität im Hinblick auf die durch die transzendente „Formalität“ des bonum commune herausgeforderte erweiterte Aufgabenstellung seiner je aktuellen Vermittlung angepaßt ist. Verlagert sich doch gleich wie in der Formation des individuellen sittlichen Akts die stabilisierende, Geschlossenheit und Beharrungsvermögen des Strebens garantierende Funktion gemeinschaftlich praktizierten Ethos zum natural-appetitiven Substrat des konkreten Willens. Solcherart wandelt sich wohl die „ethische“ Konsolidiertheit des Strebens - im sittlichen wie im politischen Kontext - im Rückgang auf die eigentümliche „formale“ ratio-Natur des Handelns selbst auch zu einer unmittelbarer „naturalen“ Gestützttheit und Stabilisierung - wie auch Dynamisierung - seiner zielgerichteten Bewegung.

Im Gegenüber zum allein hinreichend finalisierenden bonum commune scheint im Rahmen einer eigenständigeren Gewichtung des so verstandenen material-naturalen Substrats jeder politischen Herrschaftsausübung auch eine Tendenz zu einer im Verhältnis zur antiken Verfassungslehre akzentuierteren Instrumentalisierung von Recht und politischer Leitungsgewalt hervor, welche Thomas noch durch die Heranziehung aus dem physikalischen Anschauungsbereich stammender Beispiele zur Stützung seines zentralen Einheitsarguments unterstreicht²⁰¹¹. Mögen diese auch einerseits hinsichtlich ihrer diesbezüglichen politischen „Nützlichkeit“ gar einer gegenüber der Qualität ihres Ziels relativ abstrakten Bewertung unterworfen werden²⁰¹², so kann doch die von Thomas aufgrund ihrer instrumentellen Eignung geschätzte „vereinte Kraft“ stets nur als eine immer schon „zum Guten gewendete“ Zielstrebigkeit begriffen werden²⁰¹³. Doch zeichnet sich in diesen Überlegungen, wie bereits hinsichtlich der vorthomasischen Entwicklung politischer Philosophie dargelegt und von der Rezeption des spätrömischen Rechtsdenkens unterstützt, ungeachtet der thomasischen Übernahme der klassisch-aristotelischen Verfassungslehre auch die Herausbildung eines hinsichtlich seiner vorgängigen politischen „Form“ begrifflich ungebundenen Herrschaftsverständnisses ab²⁰¹⁴.

2011 Vgl. De reg. princ. I 3, n. 750 f.

2012 Vgl. ebda.

2013 Vgl. De reg. princ. I 4, n. 755; vgl. dazu auch die begriffliche Konzeption politischer Klugheit in II - II 47, 13; ad 2.

2014 Dies gilt vorrangig für den mit der Durchsetzung der Kaiserherrschaft allgemeine Bedeutung an-

In Entsprechung dazu, aber auch zum geänderten systematischen Stellenwert politischer Zielgebung sowie unter Berücksichtigung deren geänderter „materialer“ Vermittlungsperspektiven in der zum „regnum“ erweiterten „civitas“ schafft sich auch noch eine über den diesbezüglichen Anknüpfungspunkt der aristotelischen Platonkritik deutlich hinausreichende Entkoppelung von Herrschaft und Regierungsform Raum. Dies gilt insbesondere hinsichtlich der Ablösung der „besten Verfassung“ von ihrer begrifflichen Zuordnung zur - nunmehr auf den Stellenwert einer bloß kontingenten Machtkonstellation verwiesenen - Zahl der Regierenden²⁰¹⁵. Diese Entwicklung in der Behandlung traditioneller Verfassungsformen verleiht zwar dem Stil einer verantwortlichen Herrschaftsausübung besonderes Gewicht, führt jedoch auch eine inhaltlich-institutionelle Verdünnung ihres kritischen und freiheitsverbürgenden Gehalts herbei.

Insbesondere löst sich die begriffliche Trennlinie zwischen „politischer“, d.h. „gemischter“, einerseits und *bloß* monarchischer Herrschaft andererseits von der institutionell-organisatorischen Gestalt der Regierungsbeteiligung und verläuft nunmehr - im allgemeinen unter der Annahme einer monarchischen Organisationsform - entlang der Unterscheidung zwischen ihrer Ausübung „gemäß dem Gesetz“ oder aber „allein durch den Willen“²⁰¹⁶ der bzw. des jeweils Regierenden²⁰¹⁷. Der für das „königliche“ Regime charakteristischen Machtfülle tritt demgemäß die für die „politische“ Herrschaft kennzeichnende Gesetzesbindung gegenüber²⁰¹⁸.

Aus der Sicht des Thomas konvergieren damit das von Aristoteles - unter der jeweiligen Voraussetzung der Zahl der Regierenden - zur Differenzierung *jeder* geglückten Verfassung gegenüber ihrer „zahlenmäßig“ korrespondierenden Fehlform herangezogene generelle Merkmal vernünftiger Herrschaftsausübung mit der von beiden als Konstitutivum der „gemischten“ - und damit „besten“ und eigentlich „politischen“ - Verfassung begriffenen gleichen Herrschaftsunterworfenheit aller. Die damit angesprochene „politische“ Gleichheit verdünnt sich jedoch gegenüber ihrem aristotelischen Vorbild im Zeichen der Ausdifferenzierung spezifisch politischer Vernünftigkeit und ihr zugehöriger Leitungsaufgaben sowie gemäß deren zentraler Funktion der Gesetzgebung in-

nehmenden Begriff des „imperium“ als Grundlage des Herrschaftsverständnisses, im selben Maße jedoch nicht für den Einfluß der pluralen römischen Rechtsquellenlehre, in der sich auch republikanische und aristokratische Traditionselemente präsent halten. Zur thomasischen Rezeption römischer „Gesetzesformen“ und deren Würdigung hinsichtlich ihrer unterschiedlichen partizipatorischen Gewichtung und institutionellen Bezogenheit auf verschiedene Verfassungsordnungen s. I - II 95, 4.

2015 Vgl. *Blythe*, a. a. O., 45 f.

2016 *Blythe*, a. a. O., 56.

2017 Vgl. In Pol. I 1, n. 13 - 15; vgl. *Blythe*, a. a. O., 3 ff.; 55 ff.

2018 Vgl. In Pol. I 1, n. 13.

stitutionell zur *allgemeinen Gesetzesunterworfenheit*²⁰¹⁹. Weiters steht der Fürst freilich insofern „über dem Gesetz“²⁰²⁰, als ihm vorrangig die Befugnis zukommt, dieses abzuändern, stets jedoch nur soweit dies im Hinblick auf die Wahrung des *bonum commune*²⁰²¹ und im Zeichen konkreter Herausforderungen „um (eines) großen Nutzens oder großer Notwendigkeit willen“²⁰²² als geboten erscheint. In der generellen Gesetzesbindung findet andererseits jedoch das aristotelische Kriterium vernünftiger Herrschaft, nämlich ihrer Ausübung „zum Nutzen der Regierten“²⁰²³, - im Zeichen der Verankerung des *lex*-Begriffs im „*bonum commune*“ - eine Rückführung auf eine allgemeinere Basis seiner Vernünftigkeit, welche nicht nur in der generellen Struktur des Gesetzes, sondern auch in der „transzendentalen Vertiefung“ seiner Begründung zum Vorschein kommt.

Demgemäß gewinnt auch der Begriff der „Republik“ bzw. der „gemischten Verfassung“ sein konstitutives Merkmal in einer radikalisiert sittlichen Fundierung der Regierungsausübung, der gegenüber nun auch die Ausbildung einer spezifisch institutionell-organisatorischen Gestalt in die Zweitrangigkeit zurücktreten muß und sich der Anspruch der konkreten Gewährleistung politischer Freiheit auf die allgemeine, in ihrem regulativen Anspruch auch den König einschließende, Gesetzesunterworfenheit einschränkt. Die sich solcherart abzeichnende Neigung zur Ethisierung und gleichzeitigen institutionellen Reduktion der gemischten Verfassung, worin sie auch auf die historisch überwiegende Verfassungswirklichkeit monarchisch organisierter Regime mühelos Anwendung finden kann²⁰²⁴, fügt sich desweiteren nahtlos in den Kontext einer signifikanten Fehlübersetzung bzw. überlieferungsgeschichtlichen Akzentverschiebung in der Auseinandersetzung mit der aristotelischen Einrichtung des republikanischen „Reihendienstes“²⁰²⁵. So ist die „Fehlübersetzung“ Moerbekes²⁰²⁶ in der Übertragung der von Aristoteles geforderten Aufeinanderfolge der freien und gleichen Bürger im Amt des Regierens gewiß nicht unmaßgeblich durch den geschichtlichen Verstehenshorizont ei-

2019 Vgl. In Pol. I 1, n. 15. Zur Differenzierung zwischen der „Zwangsgewalt“ („*vis coactiva*“), von der der Herrscher „ausgenommen“ sei, da er aufgrund seiner institutionellen Stellung keinem Richter unterworfen sei, und der „*vis directiva*“ des Gesetzes, in der sich ja vorrangig seine begrifflich zentrale Funktion als praktische „*regula ... et mensura*“ (I - II 90, 1) äußert und die auch den König bindet, vgl. I - II 96, 5; ad 3.

2020 I - II 96, 5 ad 3.

2021 Vgl. I - II 97, 2; s.o., Teil 2, III 3.

2022 I - II 97, 2 ad 2.

2023 Vgl. Pol. III 6, 1279 a 28 - 31.

2024 Vgl. *Liebschütz*, a. a. O., 60 f.

2025 Vgl. Pol. I 1, 1252 a 15 f.

2026 Zur Bedeutung dieser ersten lateinischen Übersetzung der aristotelischen „Politik“ für die thomastische Aristoteles-Rezeption, insbes. für seine Lehre des „*regimen mixtum*“, vgl. *Blythe*, a. a. O., 45 ff.

ner mittelalterlich-hierarchischen Gesellschaftsordnung mit feudaler Aufgabenteilung als integrativem Element geprägt. Ursprünglich durch die Konfrontation mit historisch vorfindlichen monarchischen Reichsgebilden, jeweils mit einem rechtlich gebundenen König an der Spitze, bestimmt, ist die politische Reflexion dieser Zeit desweiteren auch durch die Herausforderung des mit der Rezeption übermittelten spätrömischen „Absolutismus“ der Kaisergesetzgebung gekennzeichnet. Wohl findet nicht zuletzt in der kritischen Auseinandersetzung mit dieser sowie andererseits in der zunehmenden Abkehr vom überkommenen Modell ständischer Herrschaftspartikularisierung die mittelalterliche Erörterung der „politischen“ Verfassung ihren historisch vorstrukturierten Rahmen und die Eingrenzung ihrer charakteristischen Frageperspektive und Problemstellung. In geschichtlicher Distanz also zum aristotelischen Partizipationsmodell auf der Grundlage eines weitgehend homogenen und konkret praktizierten Polisethos, hingegen vor der Erfahrungswirklichkeit ausgedehnter mittelalterlicher Feudal- bzw. Königsreiche - im Übergang zum zentral organisierten Territorialstaat samt zugehörigem Untertanenverband - ersetzt Moerbeke das Erfordernis der *abwechselnden* („kata meros“) Abfolge in der Herrschaft durch jenes der *teilweisen* („secundum partem“) Teilhabe am Regieren und Regiertwerden²⁰²⁷. Diese Wendung politischer Gleichheit von der „*abwechselnden*“ zur „*gleichzeitig*“ beanspruchten Herrscher- und Untertanenstellung als Kriterium der politischen Verfassung²⁰²⁸ vermag sich nun freilich auf alle Regierungsformen und Partizipationsmodelle zu beziehen. Sie bleibt daher bei Thomas insgesamt auf die als beste vorausgesetzte monarchische Herrschaftsform beschränkt und findet hinsichtlich der Erfüllung *beider* begrifflichen Komponenten nur auf die rechtliche Stellung des Königs Anwendung. Die im Rahmen der politischen Verfassung geforderte „teilweise“ Herrschaftsunterworfenheit des Regierenden selbst artikuliert sich in seiner im Verhältnis zu den Untertanen gleichen Bindung an den handlungsanleitenden Anspruch, die „*vis directiva*“, des Gesetzes, während er aus Gründen des effektiven institutionellen Aufbaus der Königsherrschaft von dessen Zwangsgewalt ausgenommen bleibt²⁰²⁹.

Die Einschränkung der republikanischen Verfassung auf eine im Medium des generell verpflichtenden Gesetzes auf die menschliche Vernunftnatur rückgebundene und solcherart in allgemeiner Weise rational ausweisbare Königsherrschaft wird auch durch die am Kriterium normativer Bindung orientierte Parallelisierung von politischer Herr-

2027 Vgl. *Moerbekes* Politik-Übersetzung I 1, 1252 a 15 f. Zur Unterscheidung eines „königlichen“ von einem „politischen“ Regime führt dieser aus: „Quando quidem ipse praeest, regale, quando autem secundum sermones disciplinae talis secundum partem principans et subiectus, politicum.“

2028 Vgl. die thomatische Rezeption der *Moerbeke'schen* Übersetzung in In Pol. I 1, n. 15; vgl. *Blythe*, a. a. O., 45 ff.

2029 Zur diesbezüglich differenzierten Bindung des - gesetzgebenden - Königs an das Gesetz vgl. I - II 96, 5; ad 3.

schaft mit dem „häuslichen“ Rechtsverhältnis zwischen Mann und Frau unterstrichen. Gleich wie jene steht auch der eigentümliche Charakter dieser „häuslichen Verbindung“ einer - vorpolitischen - Ausübung uneingeschränkter Herrschaftsmacht entgegen²⁰³⁰. Anknüpfend an die aristotelische Heranziehung von Regierungsformen zur begrifflichen Erläuterung der „häuslichen Gesellschaften“²⁰³¹, bekräftigt Thomas auf diesem Wege die Vereinbarkeit von „politischem“ Regiment mit einem „natürlichen“ Vorrang in der Befähigung zur Herrschaftsausübung, wie sie im zeitgenössischen Kontext durch die Unvertauschbarkeit der spezifischen Rollen von Mann und Frau deutliche Plausibilität gewinnt²⁰³². Unter der Voraussetzung freilich der gleichsam „naturgemäßen“ Berufung des - seinem Begriffe nach durch herausragende Tugendhaftigkeit ausgezeichneten - Fürsten zur Regierung gegenüber der „multitudo“ der übrigen Gesetzesunterworfenen, deren konsolidierte Tugendhaftigkeit und sittliche Bewährung keineswegs gesichert erscheint, vermag Thomas sogar der aristotelischen Forderung nach abwechslungsweiser Teilnahme *aller* - hinsichtlich ihres aktuell entfalteten Wesens, also in ihrer politischen Tüchtigkeit - *gleichen* Bürger zuzustimmen²⁰³³. Allein von dieser gleichmäßigen Präsenz eines entwickelten politischen Ethos kann sowohl aus der Perspektive des durch Thomas radikalisierten sittlichen Anspruchs wie auch im Blick auf die daran abzumessende historische Realität mittelalterlicher Reichsgebilde nicht mehr ausgegangen werden²⁰³⁴.

Neben dieser signifikanten Bevorzugung der monarchischen Organisationsform an zentraler Stelle seiner politischen Philosophie, insbesondere in „De regimine principum“, finden sich jedoch in einem weiteren systematischen Kontext auch deutlichere Zugeständnisse an konkrete institutionelle Anforderungen des „regimen mixtum“. Thomas entfaltet diese etwa im *lex*-Traktat hinsichtlich der konstitutionellen Differenzierung der Zuweisung der zentralen „politischen Funktion“ der Gesetzgebung in Abhängigkeit von der jeweiligen Regierungsform²⁰³⁵ sowie in der Anknüpfung an die durch Isidor vermittelte plurale romanistische Rechtsquellenlehre²⁰³⁶, in deren Bandbreite sich die unterschiedlichen Stadien der römischen Verfassungsgeschichte präsent halten und eine Würdigung ihrer konstitutionellen Vielfalt erfahren²⁰³⁷. Ja in neuerlicher Auseinandersetzung mit dem aristotelischen Modell der gemischten Verfassung im Rahmen der

2030 Vgl. In Pol. I 10, n. 151 f.

2031 Vgl. ebda.

2032 S. In Pol. I 10, n. 152 f.; vgl. dazu *Blythe*, a. a. O., 44.

2033 Vgl. In Pol. I 5, n. 90; I 10, n. 153 f.; II 1, n. 183; III 5, n. 389; vgl. hiezu *Blythe*, a. a. O., 44.

2034 Vgl. auch *Blythe*, a. a. O., 51, 58.

2035 Vgl. I - II 90, 3; I - II 95, 4.

2036 Vgl. *Blythe*, a. a. O., 50.

2037 Vgl. I - II 95, 4.

Summa theologica²⁰³⁸ findet dieses gar seine Bekräftigung durch die nach alttestamentarischer Überlieferung durch „göttliche(s) Gesetz eingerichtet(e)“ Herrschaft über das Volk Israel, in der Thomas - die aristotelische Argumentation bezüglich der gesteigerten Pervertierbarkeit königlicher Machtfülle aufgreifend - neben monarchischen auch aristokratische, ja demokratische Elemente auszumachen sucht²⁰³⁹.

Dabei ist freilich einerseits die Eigentümlichkeit zu berücksichtigen, daß Thomas vielfach als Vorlage und Maßstab für die Qualifikation des „regimen mixtum“ an das traditionelle Schema klassischer antiker Regierungsformen, insbesondere an die von Aristoteles geprägte Sechs-Gliederung der Verfassungseinteilung, ohne hinreichende Reflexion veränderter geschichtlicher und sozialer Rahmenbedingungen anknüpft. Desweiteren setzt er jene jeweils in unmittelbare Relation zum gleichfalls historischen Fundus konkreter römischrechtlicher Rechtsquellen, wie etwa „constitutio principis, responsa prudentium, senatus consulta und plebiscita“²⁰⁴⁰, deren Bestand freilich schon durch die (Früh-)Rezeption in den zeitgenössischen juristischen Diskurs Eingang gefunden und dadurch wohl auch eine Anpassung an aktuelle rechtliche Herausforderungen erfahren hat.

Darüberhinaus beweist Thomas jedoch auch Bestrebungen der Anpassung der überlieferten aristotelischen institutionellen Kriterien an die historischen Herausforderungen personell und territorial umfassenderer mittelalterlicher Reiche, wodurch er zu einer über die bloße Darlegung der aristotelischen Verfassungslehre - wie sie in seinen Kommentaren breiten Raum einnimmt - hinausgehenden Aneignung der wohlgemischten Verfassung gelangt. So findet diese aus thomasischer Sicht ihren zentralen institutionellen Ausdruck - über die allgemeine Gesetzesbindung hinaus - in der Bevorzugung eines Wahlkönigtums, welches die „potesta(s) populi“²⁰⁴¹ in Entsprechung zur historischen Realität und zu bereits vorfindlichen mittelalterlichen Traditionen partizipatorisch konkretisiert. Durch die Geltendmachung des Maßstabes besonderer Tugendhaftigkeit, das Kriterium „secundum virtutem“²⁰⁴², hinsichtlich der passiven Wahlbefähigung werden überlieferte legitimatorische Anforderungen aber auch schon überschritten. Denn damit wird das „monarchische“ Erfordernis einer einheitlichen Leitung - „inquantum

2038 Vgl. I - II 105, 1.

2039 Vgl. I - II 105, 1; ad 1; ad 2.

2040 Zur Unterteilung des einen Begriffs der „lex humana“ nach Maßgabe der unterschiedlichen Konkretisierung ihrer wesentlichen Begriffsmerkmale s. die unter diesem Gesichtspunkt stattfindende Auseinandersetzung des Thomas mit der - romanistisch geprägten - Rechtsquellenlehre des *Isidor v. Sevilla* in I - II 95, 4; vgl. auch *Blythe*, a. a. O., 50; *Dempf*, a. a. O., 391.

2041 I - II 105, 1; vgl. *Dempf*, a. a. O., 393.

2042 I - II 105, 1.

unus praeest²⁰⁴³ - entgegen dem Konzept eines feudalen Erbkönigtums an das grundsätzlich „egalitäre“, gewissermaßen „verallgemeinerungsfähige“, systematische Fundament der jedem Menschen „als Menschen“ zugänglichen praktischen Tüchtigkeit rückgebunden²⁰⁴⁴. Entsprechend diesem tugendethischen Ansatz erfolgt weiters auch die „Beimischung“ demokratischer Verfassungselemente durch die Eingliederung der Untertanen in die politische Willensbildung nicht nach dem Maßstab formaler Gleichheit, sondern wird ihrerseits - freilich in einer gegenüber seiner Erforderlichkeit für die Herrscheraufgabe deutlich abgestuften Weise - als Funktion des praktizierten Ethos des Volkes begriffen²⁰⁴⁵. Dies äußert sich weiters insbesondere in der differenzierten Einbindung der Untergebenen nach Maßgabe des jeweils aktuellen Standes gelungener tugendhafter Bewährung durch die Einführung einer „Tüchtigkeitsaristokratie“²⁰⁴⁶ - wodurch die wohlgemischte Verfassung schließlich durch die dem „aristokratischen“ Element zugewiesene Mitregierung „viele(r)“ „secundum virtutem“²⁰⁴⁷ ihre konstitutionelle Abrundung erfährt. Im Rahmen dieser durchgängig tugendethischen Rückführung der miteinander zu verbindenden unterschiedlichen Partizipationsstrukturen samt deren abgestufter Gewichtung findet die gemischte Verfassung gleichwohl ihre Grundlage im Begriff einer dem menschlichen Wesen nach allgemein zugänglichen praktischen Vernünftigkeit, ohne in das Modell einer vorgängig hierarchisch gegliederten ständischen Gesellschaftsordnung abzugleiten.

In der Beschränkung auf eine Verbindung institutioneller Konstitutionselemente unterscheidet sich die thomatische gemischte Verfassung vom aristotelischen Vorbild vor allem aber durch den Verzicht auf die Integration eines Aspekts „sozialer Mischung“ der Bevölkerung als Begriffsmerkmal²⁰⁴⁸. Aus der Sicht der wesentlich auf praktische Vernünftigkeit gegründeten Politie des Aristoteles gilt es, das Vorhandensein eines breiten gesellschaftlichen „Mittelstandes“ immer schon als immanentes Erfordernis einer hinreichenden „ökonomischen“ Basis praktizierten bürgerlichen Ethos zu begreifen. Darin reflektieren sich vorrangig die „materiellen“ Bedingungen gelingender *sittlicher* Gleichheit der Bürger, nämlich stets bezogen auf die konkrete Ermöglichung eines aktuellen Standes reifer wie auch regelmäßig bewährter und mehrheitlich realisierbarer praktischer Tüchtigkeit. So muß auch hinsichtlich dieses, letztlich als Funktion seines praktisch-sittlichen Kontextes zu deutenden, integrativen Merkmals konkreter „ethi-

2043 I - II 105, 1.

2044 Vgl. I - II 105, 1; vgl. *Dempf*, a. a. O., 393.

2045 Vgl. I - II 97, 1; vgl. *Blythe*, a. a. O., 51; vgl. *Dempf*, a. a. O., 392.

2046 *Dempf*, a. a. O., 393.

2047 Vgl. I - II 105, 1.

2048 Vgl. *Blythe*, a. a. O., 57 f.

scher“ Institutionalität der Gemeinde freier und gleicher Bürger die „mittelständische“ Gebundenheit der aristotelischen Republik gegenüber der christlich motivierten Ablösung des Menschseins wie auch des Bürgerstatus von allen vorgängig einschränkend wirkenden partikularen Determinanten zurücktreten. Soll doch der Begriff des Menschen bzw. des Bürgers nicht mehr auf die sittlich Reifen und - als Voraussetzung darin begrifflich eingeschlossen - ökonomisch Selbständigen beschränkt bleiben, sondern vielmehr alle Menschen als Adressaten der „besten Verfassung“ eines „regimen mixtum“ erfassen. In der durch den Unbedingtheitsanspruch christlicher Offenbarungsgeschichte herausgeforderten produktiven Weiterentwicklung der aristotelischen Allgemeinheit praktischer Vernunft und ihrer begrifflichen Verknüpfung mit dem Wesen des Menschen gilt es nunmehr, dieser gegenüber den zufälligen Rahmenbedingungen menschlichen Selbstvollzugs, jeder kontingenten Lebenssituation und sozialen Rollenzuweisung Raum zu schaffen. Dies fordert nicht nur die Abkehr in der Begründung praktischer und politischer Vernunft von den geschichtlich obsolet gewordenen Bedingungen aristotelischer Polissittlichkeit, sondern gewinnt nicht zuletzt konkretes historisches Profil und kritisches Gewicht in der deutlichen Distanznahme gegenüber historisch vorfindlichen feudalen Abstufungen und - als gleichsam ursprünglich wesenhaft geltenden und der eigenverantwortlichen Praxis vorausliegenden - Schranken sittlicher Subjektivität bzw. der Teilhabe an der civitas.

21. *Elemente „republikanischer“ Politik im Spannungsfeld von Ethosverwiesenheit und rechtlicher Gleichheit*

Die für das regimen mixtum kennzeichnende politische Gleichheit in der nunmehrigen Gestalt einer allgemeinen Gesetzesunterworfenheit²⁰⁴⁹ ist jedoch nicht nur in emanzipatorisch-kritischer Weise gegen das mittelalterliche System fundamentaler gesellschaftlicher Ungleichheiten gewandt. Vielmehr führt diese auch die Funktion der unmittelbaren Abhängigkeit der aristotelischen Republik von einem immer schon vorauszusetzenden entwickelten Ethos konkret freier - und in *dieser Hinsicht* allererst gleicher - Bürger fort, wie ihn ursprünglich nur die auch ökonomisch Unabhängigen in dauerhafter und zuverlässiger Weise zu entfalten vermochten. In dessen Stelle tritt nun als zentrales Konstituens einer politischen Verfassung die - hinsichtlich ihres Adressatenkreises offenere - Verwiesenheit aller auf das Gesetz als „äußeres Prinzip“ sittlichen Handelns ein. Die Bindung an das Gesetz stellt nicht nur die Herrschaftsausübung des Fürsten auf ein allgemeingültiges Fundament ihrer Vernünftigkeit. Ihr kommt desgleichen nicht vorran-

2049 Vgl. I - II 96, 5.

gig die Aufgabe bloß äußerer Schrankenziehung, etwa insbesondere der Eindämmung einer mißbräuchlichen Regierungsführung durch die Limitierung königlicher Machtbefugnisse, zu. Entzieht sich doch die rechtliche Stellung des Regierenden und Gesetzgebers, wie Thomas ausführt, trotz dessen essentieller Gesetzesunterworfenheit der von der handlungsleitenden „vis directiva“ unterschiedenen und wohl nur sekundär die praktische Wirkungsweise des Gesetzes bestimmenden „vis coactiva“²⁰⁵⁰, welche jedoch für eine primär als rechtliche Kontrollfunktion verstandene Gesetzesbindung unentbehrlich wäre.

Vor allem aber würde diese Sichtweise der normativen Grundlagen politischer Herrschaft ihre legitimierende Funktion gleichsam allererst einen begrifflich-systematischen Schritt nach der von Aristoteles wie auch von Thomas beanspruchten fundamentalen, immer schon personell im tugendhaften habitus des Regierenden selbst verankerten Ethosgebundenheit aller politischen Leitungspraxis entfalten. Sie setzte solcherart - im Rahmen eines grundlegenden Paradigmenwechsels politischer Vernunft - eine den Anforderungen rationaler Leitung vorauskonstituierte rechtliche Basis, nämlich die souveräne, ihrem Begriffe nach zunächst rechtlich ungebundene, gleichsam einem absoluten Eigentumsrecht nachgebildete²⁰⁵¹ Machtfülle autoritativer Rechtserzeugung, voraus²⁰⁵². Dagegen ist das thomasische „regimen mixtum“ bzw. „politicum“ trotz seiner zur Neuzeit überleitenden immanenten Differenzen und im Verhältnis zur aristotelischen polis spannungsvolleren Vermittlungsaufgaben gleich dieser einem grundlegend anderen gesellschaftlichen Paradigma zuzurechnen, als der auf Souveränität gestützte (früh-)neuzeitliche Staat. Dessen Begründung nimmt eher noch systematische Anleihen bei einem - gleichsam säkularisierten - Modell mittelalterlicher Ordnungsökonomie, als sie Parallelen zur aristotelischen Politie aufweist²⁰⁵³.

Desweiteren verfolgt das thomasische Gesetz als Fundament der civitas keineswegs allein das Ziel einer etwa bloß rahmengebenden und vitale Interessen koordinierenden äußeren Schrankenziehung für menschliche Selbsterhaltung²⁰⁵⁴, etwa zum Zwecke der friedenswahrenden Abwicklung konkurrierender Triebansprüche oder aber zur Sicherung freiheitlicher Selbstbestimmung durch die wechselseitige Abgrenzung von Hand-

2050 Vgl. I - II 96, 5; ad 3.

2051 Vgl. J. Bodin, Sechs Bücher über den Staat, hrsg. v. P. C. Mayer-Tasch, übersetzt und kommentiert v. B. Wimmer, München 1981/1986, I, 8, 210 f.

2052 Vgl. Bodin, Staat, I, 8, 213 ff. Zur diesbezüglichen Kritik an der den Bodin'schen Begriff der Souveränität ausschließenden traditionellen „gemischten Verfassung“ s. ders., Staat, II, 1, 321 ff.

2053 Zur systematischen Nähe (bzw. Komplementarität) zwischen einer bestimmten Richtung des „Augustinismus“ und Hobbes' „Leviathan“ vgl. auch Gilby, a. a. O., 174.

2054 Vgl. Gilby, a. a. O., 217 f.

lungssphären und Sachverfügung. Wird der Güterverkehr auch gegenüber seiner aristotelischen Einordnung in einer gesteigerten Mittlerfunktion²⁰⁵⁵, aber ebenso in seiner dadurch aufgedeckten sittlichen Ambivalenz in den Horizont praktischer Kritik miteinbezogen, so wird er doch traditionellerweise der häuslichen Sphäre zugewiesen und nicht den fundierenden Aufgaben der Politik zugerechnet.

Im Gegensatz zu einer solchen „Schrankenfunktion“ des Rechts ist der Stellenwert des thomasischen Gesetzesbegriffs vorrangig von der Herausforderung durch den Zerfall antik-aristotelischer Polissittlichkeit her zu deuten, deren unerläßliche ethosbildende Aufgabe für die Grundlegung des „politischen Staates“ er fortzuführen hat. Denn noch diesseits seiner spannungsvollen Hegel'schen Konfrontation mit dem ökonomisch strukturierten „äußeren Not- und Verstandesstaat“ wird dieses gleichsam vorneuzeitliche Reflexionsstadium der Republik seinem Begriffe nach in keinem Schritt seiner systematischen Deduktion vom Verständnis einer souveränen Zentralgewalt - sei es von der des Herrschers oder auch von jener des Volkes - hergeleitet, sondern unmittelbar von der praktizierten Sittlichkeit der Bürger selbst getragen. In viel pointierterer Weise, als dies der neuzeitliche souveräne Staat im Rahmen fundamentaler, aber auch überlagernder Friedens- und Schutzaufgaben und der diesen zugeordneten zwangsbewährten und bürokratisch organisierten Effizienzvermehrung zu thematisieren vermag, wird jegliche „politische“ Herrschaft aus thomasisch-aristotelischer Sicht hinsichtlich der Gewährleistung ihrer zentralen Funktionen und ihrer Zweckerfüllung in unabdingbarer Weise als abhängig vom bürgerlichen Ethos begriffen. Die für die Republik kennzeichnende Bindung der Politik an das Gesetz hat in diesem Sinne nicht vorrangig die Aufgabe, die rechtliche Gleichheit aller sicherzustellen, noch dient sie der bloßen Machtbeschränkung, sondern hebt insbesondere die spezifisch sittlich-praktische Rechtfertigung der civitas - als *communio politica* - jenseits der bloßen Abdeckung triebhaft-ökonomischer Bedürfnisse der Selbsterhaltung und der wirtschaftlichen Kooperation hervor²⁰⁵⁶. Da ja nun aber auch aus der Sicht des Thomas nicht mehr unmittelbar die konkrete bewährte bürgerliche Praxis selbst, sondern das generell gefaßte Gesetz aufgrund seiner Eignung zur allgemeinen Handlungsanleitung menschlich-sittlichem Tun sein „äußeres Prinzip“ mitteilt, wird in der Bindung daran auch das Kriterium gewonnen, ob die fürstliche Re-

2055 S. In Pol. I 1, n. 107; vgl. *Gilby*, a. a. O., 234 f.

2056 Vgl. I - II 94, 2 ad 2; ad 3; In Pol. I 1, n. 31. Siehe jedoch auch die gegenüber den Zielen der aristotelischen polis zunehmende Gewichtung der Vorsorge für die „Notwendigkeiten des Lebens“, wie insbesondere die „Lebensbedürfnisse“ von „Ernährung“, „Erzeugung der Nachkommenschaft“, die ebenso wie die „Notwendigkeit gemeinschaftlichen Kampfes und wechselseitiger Hilfe gegen die Feinde“ durch die Ausweitung der „civitas“ zum „regnum“ bzw. zur „provincia“ eine Steigerung ihrer Effizienz erfahren und dadurch auch die „perfectio“ der politischen Gemeinschaft vorantreiben, in *De reg. princ.* I 2, n. 749. Vgl. auch In Pol. I 1, n. 107; vgl. *Gebauer*, a. a. O., 14 ff.

gierung als solcherart allererst „politische Herrschaft“ ihre Funktion erfüllt oder aber ihre Macht mißbraucht.

Dies kennzeichnet ein teleologisches Politikmodell bzw. die „republikanische“ Verfassung aristotelisch-thomasischer Prägung als seiner *begrifflichen* Konstitution nach gleichsam *ethosabhängigen* im Gegensatz zum *souveränen* Staat der Neuzeit. Es bleibt indes den begrifflichen Anstrengungen der späteren Aufklärung, insbesondere Rousseau und Hegel, vorbehalten, die Rationalitätsanforderungen beider Paradigmen im „substantiellen“ bzw. „sittlichen Staat“²⁰⁵⁷ zu verbinden. Dabei erweisen sich „sittlicher Staat“ wie „volonté générale“²⁰⁵⁸ durch die Herausforderung geprägt, den spannungsvollen Hiatus zwischen freiheitssichernder rechtsstaatlicher „Formalität“ des Rechts und seiner legitimierenden Verfahren einerseits und der Voraussetzung rechtsethischer Konsensbedingungen andererseits zu überbrücken²⁰⁵⁹.

Mit dem zum neuzeitlichen Souveränitätsmodell kontrastierenden Konzept eines unmittelbar „ethischen“ bzw. „politischen“ Staates ist jedoch keine gleichsam „moralisierende“ Staatsfunktion im Sinne gar der heteronomen Forcierung einer materialen sittlichen Pflichtenordnung angesprochen, wengleich die ethosbildende Funktion des Gesetzes bei Thomas - in der diesbezüglichen Abkehr vom aristotelischen Modell - vermehrt „erzieherische“ Akzente aufnimmt. Vielmehr ist die vorrangige Fragerichtung bzw. Herausforderung der darin thematisierten funktionalen Zuordnung von Ethos und Politik eine grundlegend andere. Müßte doch gerade für die Absicht einer linear „moralisierenden“ Aufgabe politischer Herrschaft deren begriffliche Konstitution dennoch immer schon vorausgesetzt werden, welche es nun jedoch durch den unmittelbaren systematischen Hervorgang aus dem in der politischen Gemeinschaft praktizierten Ethos ja allererst teleologisch zu begründen gilt. Freilich verengt sich diese von Aristoteles herrührende grundlegende Vermitteltheit der Politik durch die sittliche Praxis der Bürger bzw. der „Untergebenen“ selbst bei Thomas zu der dieser gegenüber ausdifferenzierten spezifisch „politischen“ Regierungspraxis des Fürsten, welche weiters im allgemeinen der Funktion der Gesetzgebung zugeordnet wird. Doch hält sich das aristoteli-

2057 Vgl. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, §§ 257 ff.

2058 Vgl. J.-J. Rousseau, Du contrat social I, 6; II, 3; 6, zit. n. B. Gagnebin/M. Raymond (Ed.), Oeuvres complètes, Paris 1959 sq., Bibl. de la Pléiade.

2059 Zur erforderlichen Vorausgesetztheit „innere(r) Regulierungskräfte“, „der moralischen Substanz der einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft“ als „Bedingungen der Möglichkeit des Rechtsstaats“, die dieser selbst nicht mittels Rechtszwangs zu gewährleisten vermag, vgl. E.-W. Böckenförde, Entstehung und Wandel des Rechtsstaatsbegriffs, in: ders., Staat, Gesellschaft, Freiheit, 83 ff. In diesen Bedingungen eines rechtsstaatlichen Ethos finden selbst die freiheitssichernden Garantien des modernen demokratischen Verfassungsstaates die Grenzen der Leistungsfähigkeit ihrer legitimitätsverbürgenden Verfahren, aber auch - gerade in deren nicht erzwingbarem Voraussetzungscharakter - eine notwendige Grundlage „rechtsstaatliche(r) Freiheit“.

sche Konzept politischer Herrschaftsbegründung in der allgemeinen und gleichen Unterworfenheit unter den regulativen Anspruch des Gesetzes und in der Verwiesenheit jedes teleologisch wohlbegründeten sittlichen Akts auf dessen „handlungsanleitende“ Aufgabe präsent.

Diese in zentraler Weise - und nicht bloß im Ausnahmefall gegenüber seltenen Defizienzformen menschlicher Sittlichkeit - geltendgemachte „ethosbildende“ Aufgabe des Gesetzes meint demgemäß kein Schema deduktiver Inpflichtnahme zur Gewährleistung materialer Normkorrespondenz des Handelns. Sie bleibt vielmehr, wie bereits dargestellt, stets in den systematischen Kontext eines auf verantwortlicher Stellungnahme beruhenden teleologisch-strebensethischen Konzepts von Sittlichkeit eingebunden, welches als „Tugendethik“ geradezu als charakteristische Methode ihrer Vergewisserung eine Steigerung der sittlichen Aneignungsleistung nach Maßgabe ihrer habituellen Bewährung einfordert.

Doch trägt das Gesetz in seinem generellen Regelungsanspruch sowie in seinem von der antiken Polissittlichkeit auch deutlich zu unterscheidenden systematischen Stellenwert den veränderten Anerkennungsbedingungen im christlich-spätmittelalterlichen „regnum“ Rechnung. Diese kommen nicht nur im strukturell zur Generalität des Handlungsmaßstabes ausgeweiteten Regelungssinn konkreter Normativität zum Ausdruck, sondern stützen sich auch auf die darin thematisierte Radikalisierung seines Begründungsanspruchs im Zeichen einer den konkreten Ethos transzendental „überbietenden“ und kritisch rückbindenden „normativen Tiefenstruktur“, wie sie in der leges-Hierarchie zum Vorschein kommt. Darin unternimmt es Thomas nicht nur, die kontingente Satzung im Hinblick auf die in gesteigerter Weltoffenheit begriffene, gleichsam „universale“ ratio-Natur des Menschen zu überschreiten. Er sucht, ihr weiters - freilich in differenziert gestufter Vermittlung - in einem neuerlich „transzendental“ gesteigerten Rückgang gegenüber dem Anspruch menschlich-kreatürlicher Freiheit auf dem Wege ontologisch-theologischer Letztbegründung auch ein unbedingtes Gewicht zu verleihen. Dieser Aspekt der „Unbedingtheit“ in der Begründung des Gesetzes, welcher auch dessen Verankerung in der menschlichen ratio bekräftigt, bleibt freilich einem ontologisch-universalteleologischen Begründungsschritt vorbehalten, in dem der Aufgabenbereich praktischer Vernunft bereits überschritten ist und der aus thomasischer Sicht nur im Horizont theologischer Reflexion eingeholt werden kann. Entscheidend ist jedoch die gleichsam „transzendente“ Gestuftheit der Vermittlung zur lex aeterna, die analog zum ontologischen Aufbau der Schöpfungsordnung auch der kontingenten Wirklichkeit und menschlich-rationalen Fundierung praktischer Normativität und menschlich-sittlichen Selbstvollzugs ihren relativen kreatürlichen Eigenstand sichert und diese mit besonderem Nachdruck in ihr Recht einsetzt.

Das Gesetz ermöglicht es insbesondere, die sittliche Subjektsqualität von den einschränkenden, kontingent in dauerhafter Weise repräsentierten Voraussetzungen der antiken *koinonia politike* abzulösen und statt dessen nunmehr alle, Herrscher wie Untertanen, in gleicher Weise zum sittlichen Tun „anzuleiten“. Diese allgemeine Angewiesenheit auf die „äußere“ Prinzipienfunktion der in der menschlichen *ratio* verankerten und schöpfungstheologisch letztbegründeten „*lex*“ bildet den systematischen Angelpunkt politischer Gleichheit in der thomasischen *civitas*. Aufgabe des Gesetzes ist es nicht, menschliches Handeln deduktiv zu verpflichten, wohl aber kommunikativ anzuregen. Damit wird im Rahmen einer anhand der aristotelischen begrifflichen Gliederung in *prohairesis* und *boulesis* ausgebildeten teleologischen Handlungsleitung der praktische Diskurs über die *Zwecke* in maßgeblicher Weise erweitert. Im Rekurs auf das Gesetz wird gleichsam zur Stimulierung der individuellen sittlichen Überlegung und handelnden Stellungnahme ein immer schon entwickelter Reflexionsstand in der konkreten Bestimmung bzw. „Ordnung“ praktischer Ziele bereitgehalten.

Ähnlich dem praktischen Stellenwert der stoischen „*kathekonta*“²⁰⁶⁰ vergegenwärtigt die Übernahme ethosbegründender Funktionen durch das Gesetz aufgrund des darin umfaßten gleichsam „erzieherischen“ Anspruchs auch ein Strukturelement zeitlich-geschichtlicher Genese sittlicher Tugendhaftigkeit und menschlicher Wesensentfaltung. Dieses scheint weiters nunmehr auch im Horizont der praktisch-politischen *civitas* selbst auf und bleibt nicht mehr etwa bloß auf deren „ökonomisches“ Vorfeld beschränkt, wodurch es geeignet ist, den Adressatenkreis sittlicher Bewährung und rechtlicher Anerkennung in egalisierender Weise zu weiten. Gleich in der Neuzeit etwa Rousseau im Erfordernis der „*aliénation totale*“²⁰⁶¹ geht auch Thomas nicht mehr von der aristotelischen *Vorausgesetztheit* politischen Ethos aus, sondern schenkt im Rahmen seiner Erörterung der praktischen und politischen Funktion des Gesetzes maßgeblich auch den Bedingungen seiner Ausbildung sowie insbesondere dem Aspekt seiner Entfaltung im Rahmen der individuellen Entwicklung menschlichen Freiheitsvollzugs und sittlicher Reife Augenmerk. Insofern aber diese bleibende Herausforderung durch die vernünftige Anleitung des Gesetzes nicht nur für aus thomasischer Sicht ethisch „Unreife“ bzw. „Untüchtige“, etwa für Angehörige sozialer „Randgruppen“, und praktisch Unerfahrene gilt, sondern prinzipiell alle in gleicher und bleibender Weise einschließt, wird darin nicht zuletzt der Geschichtlichkeit und nicht aufhebbaren Defizienz *jeglicher* kontingenten Formen menschlicher Praxis und Freiheitsverwirklichung auch im politischen Kontext Rechnung getragen.

2060 Vgl. o., Teil 2, III 12 b.

2061 Vgl. Rousseau, *Du contrat social* I, 6; 8.

So kommt zwar im traditionellen Konzept politischer Herrschaft die unabdingbare Verwiesenheit des „sittlichen“ bzw. vernünftigen Staates auf den gelebten Ethos seiner Bürger in exemplarischer Weise zur Sprache. Doch befindet sich der hierfür tragende und im Aufbau der aristotelisch-thomasischen Republik teleologisch zu Ende gedachte und zu seiner kontingenten „perfectio“ gelangende tugendethische Ansatz in einer nicht unmaßgeblichen Spannung zu dem, zunächst zwar nur auf dem Wege seiner theologischen Reflexion eingeforderten, sich zunehmend durchsetzenden Anspruch *unbedingter* menschlicher Freiheit und der daran orientierten Gestaltung rechtlicher Anerkennungsverhältnisse. Im Topos der allgemeinen Verwiesenheit auf die ethosfördernde Funktion des Gesetzes, welche eben nicht bloß die „Schwachen“ und praktisch „Unmündigen“ miteinbezieht, vergegenwärtigt Thomas in der Allgemeinheit dieses Anspruchs auch die nie kontingent einholbare „Belehrbarkeit“ aller - selbst die des tugendhaften Königs - und trägt damit auch der Geschichtlichkeit eingelebter Praxisformen und konkreter politischer Institutionen Rechnung. Im Medium der „lex“ wird es unternommen, ansatzweise die Differenz zwischen der ursprünglichen Anerkennung der gleichen Freiheit aller einerseits und dem für die Funktionen und die Begründung vernünftiger Herrschaft andererseits als unabdingbar erachteten politischen Ethos zu überbrücken.

Literaturverzeichnis

Textausgaben, Übersetzungen, Kommentare:

Aristoteles:

Als Textausgaben wurden, wenn nichts anderes angeführt ist, soweit erschienen, die Edition „Les Belles Lettres“, Paris 1953 ff., sowie die Ausgabe der Preußischen Akademie (Academia Regia Borussica), *Aristotelis Opera. Ex recensione I. Bekkeri*, Berlin 1830 - 1870, Nachdruck Berlin 1960, herangezogen.

In deutscher Übersetzung wiedergegebene Textpassagen sind, wenn nichts anderes vermerkt ist, der Übersetzung *O. Gigons* des Artemis-Verlags, *Bibl. der Alten Welt*, Zürich - München, 2. Aufl., 1967 ff., entnommen.

Zur „Metaphysik“ und „Physik“ (wenn keine andere Ausgabe angegeben):

Aristoteles, *Metaphysik*, 2 Halbbände (gr.-dt.); griechischer Text ed. v. *W. Christ*. Neubearbeitung der Übersetzung v. *H. Bonitz*. Mit Einleitung und Kommentar hrsg. v. *H. Seidl*, Hamburg 1989³, 1991³.

Aristoteles, *Physik*. Vorlesung über Natur, 2 Halbbände (gr.-dt.); übersetzt, mit einer Einleitung und mit Anmerkungen hrsg. v. *H. G. Zekl*, Hamburg 1987, 1988.

Weitere Textausgaben:

Aristote, *L'éthique à Nicomaque*, Introduction, traduction et commentaire par *R. A. Gauthier* et *J. Y. Jolif*, Louvain - Paris 1958 - 1959.

Aristotelis Ethica Eudemia, recensuerunt breuque adnotatione critica instruxerunt *R. R. Walzer* et *J. M. Mingay*, praefatione auxit *J. M. Mingay*, Oxford 1991.

Aristoteles, *Eudemische Ethik*, übersetzt und kommentiert v. *F. Dirlmeier*, Berlin 1969².

Aristoteles, *Kategorien*, übersetzt und erläutert v. *K. Oehler*, Darmstadt 1984.

Aristoteles, *Metaphysik*. Schriften zur Ersten Philosophie, übersetzt u. hrsg. v. *F. F. Schwarz*, Stuttgart 1984.

Aristoteles, *Metaphysik XII*, Übersetzung und Kommentar v. *H.-G. Gadamer*, Frankfurt/Main 1984⁴.

Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, übersetzt v. *F. Dirlmeier*, Berlin 1960².

Aristoteles, *Nikomachische Ethik*. Auf der Grundlage der Übersetzung v. *E. Rolfes* hrsg. v. *G. Bien*, Hamburg 1985⁴.

Aristoteles, *Politik*, übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen versehen v. *E. Rolfes*; mit einer Einleitung v. *G. Bien*, Hamburg 1990 (unveränderter Nachdruck der 4. Aufl. 1981).

Aristoteles, *Rhetorik*, übersetzt, mit einer Bibliographie, Erläuterungen und einem Nachwort v. *F. G. Sieveke*, München 1989³.

Aristoteles, Topik (Organon V), übersetzt und mit Anmerkungen versehen v. *E. Rolfes*, Hamburg 1968 (unveränderter Nachdruck der 2. Aufl. 1922).

Thomas von Aquin:

Edition Marietti, Turin 1948 ff.

Die Deutsche Thomas-Ausgabe (lat.-dt. Ausgabe der Summa Theologica), Heidelberg - München - Graz - Wien - Salzburg - Leipzig 1933 ff. (soweit erschienen).

Thomae Aquinatis opera omnia: cum hypertextibus in CD-Rom, auctore *R. Busa*, Milano 1992.

Thomas von Aquin, Über die Sittlichkeit der Handlung. Sum. Theol. I-II q. 18-21 (lat.-dt.); Einleitung v. *R. Spaemann*, Übersetzung und Kommentar v. *R. Schönberger*, Weinheim - New York 1990.

Thomas von Aquin, Summe gegen die Heiden (lat.-dt.), Bd. I, hrsg. u. übersetzt v. *K. Albert* u. *P. Engelhardt* unter Mitarbeit v. *L. Dümpelmann*, Darmstadt 1987²; Bd. II, hrsg. u. übersetzt v. *K. Albert* u. *P. Engelhardt*, Darmstadt 1992²; Bd. III/1, hrsg. u. übersetzt v. *K. Allgaier* mit Anmerkungen v. *L. Gerken*, Darmstadt 1990; Bd. III/2, hrsg. u. übersetzt v. *K. Allgaier*, Darmstadt 1996; Bd. IV, hrsg. u. übersetzt v. *M. H. Wörner*, Darmstadt 1996. (zit., wenn nichts anderes angegeben)

Thomas von Aquin, Summa contra gentiles oder Die Verteidigung der höchsten Wahrheit, übersetzt v. *H. Fahsel*, Bd. I - VI, Zürich 1942 - 1960.

Thomas von Aquin, Compendium theologiae. Grundriß der Glaubenslehre (lat.-dt.), übersetzt v. *L. Fäh*, hrsg. v. *R. Tannhof*, Heidelberg 1963.

Thomas von Aquin, De ente et essentia (lat.-dt.), übers., komm. u. hrsg. v. *F. L. Beeretz*, Stuttgart 1987².

Thomas d' Aquin, Les Principes de la réalité naturelle. Introduction, traduction et notes par *J. Madiran*, Paris 1963.

Thomas d' Aquin, Préface à la politique. Avant-propos, traduction et explication p. *H. Keraly*, Paris 1974.

Thomas von Aquin, Prologe zu den Aristoteles-Kommentaren, hrsg., übersetzt u. eingeleitet v. *F. Cheneval* u. *R. Imbach*, Frankfurt/Main 1993.

Thomas von Aquin, Über die Herrschaft der Fürsten (dt.), übers. v. *F. Schreyvogel*, Nachwort v. *U. Metz*, Stuttgart 1971.

Saint Thomas d' Aquin, Somme théologique, t. 1. et t. 2. Les actes humains, ed. p. *S. Pinckaers*, Paris - Tournai - Rome 1962 et 1966.

Sancti Thomae de Aquino expositio super librum Boethii De trinitate. Ad fidem codicis autographi nec non ceterorum codicum manu scriptorum rec. *B. Decker*, Leiden 1965.

St. Thomas Aquinas, Commentary on Aristotle's *Physics*, translated by *R. J. Blackwell*, *R. J. Spath* and *W. E. Thirlkel*, Introduction by *V. J. Bourke*, New Haven (Yale

University Press) 1963.

Roland-Gosselin, M.-D. (Introduction, notes et études historiques), Le „De ente et essentia“ de S. Thomas d'Aquin. Texte établi d'après les manuscrits parisiens, Paris 1948².

Stein, E., Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit (Quaestiones disputatae de veritate), Bd. 1, Breslau 1931 u. Bd. 2, Breslau 1932.

Weitere antike und mittelalterliche Quellen:

Für die Werke *Platons* und *Ciceros* wurde ebenfalls, soweit erschienen, die Edition „Les Belles Lettres“, Paris 1950 ff., herangezogen. Hinsichtlich der deutschen Übersetzung *Platons* sei auf Platon, Sämtliche Werke in zehn Bänden (gr.-dt.) nach der Übersetzung *F. Schleiermachers*, ergänzt durch Übersetzungen v. *F. Susemihl*, hrsg. v. *K. Hülser*, Frankfurt/Main - Leipzig 1991, verwiesen.

Augustini Aurelii opera, in: Corpus christianorum. Series latina (CCSL), Turnhout 1955 ff. bzw. in: Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, editum consilio et impensis Academiae litterarum Caesariae Vindobonensis (CSEL), Wien 1894. Deutsche Übersetzung nach der Ausgabe des Artemis-Verlags, Bibl. d. Alten Welt. Reihe Antike u. Christentum, Zürich - München 1962 ff.

Averroes, zit. nach *Aristotelis Opera. Cum Averrois commentariis*, unveränderter Nachdruck der Ausgabe Venedig 1562 - 1574, Frankfurt/Main 1962.

Avicenna, zit. nach *C. B. Cecilius Fabrianesis* (Hrsg.), *Avicene perhypatetici philosophi: ac medicorum facile primi opera in luce redacta: ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos emendata*, unveränderter Nachdruck der Ausgabe 1508, Frankfurt/Main 1961.

Capelle, W., Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte, Stuttgart 1968.

Cicero, M. T., De re publica. Vom Gemeinwesen (lat.-dt.), übersetzt u. hrsg. v. *K. Büchner*, Stuttgart 1991.

Cicero, M. T., Pro Sexto Roscio Amerino oratio (lat.-dt.), übersetzt u. hrsg. v. *G. Krüger*, Stuttgart 1998.

Cicero, M. T., Über die Rechtlichkeit (De legibus), Übersetzung, Anmerkungen u. Nachwort v. *K. Büchner*, Stuttgart 1989.

Corpus christianorum. Series latina, Turnhout 1953 ff.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, editum consilio et impensis Academiae litterarum Caesariae Vindobonensis 1 - 80, Wien 1866 ff.

Die Anfänge der abendländischen Philosophie. Fragmente der Vorsokratiker, übersetzt und erläutert v. *M. Grünwald*, mit einer Einführung v. *M. L. Gemelli-Marciano*, München 1991.

Diels, H./Kranz, W., Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch, Bd. 1, Berlin 1934³.

- Isidore of Seville*, Etymologiarum sive Originum Libri XX, ed. by *W. M. Lindsay*, Oxford 1911.
- Parmenides*, Über das Sein (gr.-dt.), hrsg. v. *H. v. Steuben*, Stuttgart 1985.
- Parmenides*, Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente, griechisch und deutsch, hrsg., übersetzt u. erläutert v. *U. Hölscher*, Frankfurt/Main 1986.
- Polybius*, Historiae, vol. II, libri IV - VIII, editionem a *Ludovico Dindorfio* curatam retractavit *Theodorus Buettner-Wobst*, editio stereotypa editionis prioris (1889), Stuttgart 1995.
- Stoicorum Veterum Fragmenta, hrsg. v. *H. v. Arnim*, Leipzig 1902 - 1924, Nachdruck Stuttgart 1964.
- Thukydides*, Geschichte des Peloponnesischen Krieges (gr.-dt.), 1. Teil, Buch I - IV, übersetzt, mit einer Einführung und Erläuterungen versehen v. *G. P. Landmann*, München - Zürich 1993.

Sekundärliteratur:

- Aalders, G. J. D.*, Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum, Amsterdam 1968.
- Aalders, G. J. D.*, Political Thought in Hellenistic Times, Amsterdam 1975.
- Allen, D. J.*, Aristoteles' Auffassung vom Ursprung moralischer Prinzipien (1953), in: *F.-P. Hager*, (Hrsg.), Ethik und Politik des Aristoteles, Darmstadt 1972, 275 - 286.
- Allen, D. J.*, Individuum und Staat in der Ethik und der Politik des Aristoteles (1965), in: *Hager*, Ethik und Politik, 403 - 432.
- Anzenbacher, A.*, Analogie und Systemgeschichte, Wien - München 1978.
- Anzenbacher, A.*, Die Intentionalität bei Thomas von Aquin und Edmund Husserl, Wien - München 1972.
- Armstrong, R. A.*, Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching, The Hague 1966.
- Arnold, U.*, Die Entelechie. Systematik bei Platon und Aristoteles, Wien - München 1965.
- Arntz, J. Th. C.*, Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus, in: *F. Böckle* (Hrsg.), Das Naturrecht im Disput, Düsseldorf 1966, 87 - 120.
- Aubenque, P.*, Die Kohärenz der aristotelischen Eudaimonia-Lehre, in: *G. Bien* (Hrsg.), Die Frage nach dem Glück, Stuttgart - Bad Cannstatt 1978, 45 - 57.
- Aubenque, P.*, La prudence chez Aristote, Paris 1986³.
- Aubert, J.-M.*, Le droit romain dans l'oeuvre de Saint Thomas, Paris 1955.
- Barnes, J.*, Aristoteles. Eine Einführung, Stuttgart 1992.

- Bartels, K.*, Der Begriff techne bei Aristoteles, in: *H. Flashar/K. Gaiser* (Hrsg.), SYNUSIA. Festgabe f. W. Schadewaldt, Pfullingen 1965, 275 - 286.
- Baruzzi, A.*, Der Freie und der Sklave in Ethik und Politik des Aristoteles, in: *Philosophisches Jahrbuch* 77 (1970), 15 - 28.
- Baumann, J. J.*, Die Staatslehre des hl. Thomas von Aquino. Ein Nachtrag und zugleich ein Beitrag zur Wertschätzung mittelalterlicher Wissenschaft, Leipzig 1909.
- Baur, J.*, Fragen eines evangelischen Theologen an Thomas von Aquin, in: *L. Oeing-Hanhoff* (Hrsg.), Thomas von Aquin 1274/1974, München 1974, 161 - 174.
- Beckmann, J. P./Honnefelder L./Schrimpf, G./Wieland, G.* (Hrsg.), Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen, Hamburg 1987.
- Beestermöller, G.*, Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae, Köln 1990.
- Belmans, T. G.*, L'immutabilité de la loi naturelle selon saint Thomas d'Aquin, in: *Revue thomiste*, t. LXXXVII (1987), 23 - 44.
- Berges, W.*, Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters, Leipzig 1938.
- Bien, G.*, Artikel „Hypolepsis“, in: *J. Ritter/K. Gründer* (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, Darmstadt 1974, 1252 - 1254.
- Bien, G.*, Das Geschäft der Philosophie, am Modell des juristischen Prozesses erläutert, in: *L. Landgrebe* (Hrsg.), 9. Deutscher Kongreß für Philosophie, Düsseldorf 1969, Philosophie und Wissenschaft, Meisenheim/Glan 1972, 55 - 77.
- Bien, G.*, Das Glück, die „erste Freude“ und die menschliche Natur. Zur Theorie der Lust bei J. Bentham, J. St. Mill und Aristoteles, in: *P. Engelhardt* (Hrsg.), Glück und geglücktes Leben. Philosophische und theologische Untersuchungen zur Bestimmung des Lebensziels, Mainz 1985, 27 - 76.
- Bien, G.*, Das Theorie-Praxis-Problem und die politische Philosophie bei Platon und Aristoteles, in: *Philosophisches Jahrbuch* 76 (1968/69), 264 - 314.
- Bien, G.*, Die aktuelle Bedeutung der ökonomischen Theorie des Aristoteles, in: *B. Bievert/K. Held/J. Wieland* (Hrsg.), Sozialphilosophische Grundlagen ökonomischen Handelns, Frankfurt/Main 1990, 33 - 64.
- Bien, G.*, Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles, Freiburg - München 1985³.
- Bien, G.*, Die menschlichen Meinungen und das Gute. Die Lösung des Normproblems in der Aristotelischen Ethik, in: *M. Riedel* (Hrsg.), Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Bd. I: Geschichte, Probleme, Aufgaben, Freiburg i. Br. 1972, 345 - 371.
- Bien, G.*, Die Philosophie und die Frage nach dem Glück, in: *ders.*, Glück, IX - XIX.
- Bien, G.*, Revolution, Bürgerbegriff und Freiheit. Über die neuzeitliche Transformation der alteuropäischen Verfassungstheorie in politische Geschichtsphilosophie, in: *Z.*

- Batscha* (Hrsg.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Frankfurt/Main 1976, 77 - 101.
- Bien, G./Rabe, H.*, Artikel „Haus“, in: *Ritter/Gründer*, Historisches Wörterbuch, Bd. 3, Darmstadt 1974, 1007 - 1020.
- Bleicken, J.*, *Lex Publica. Gesetz und Recht in der Römischen Republik*, Berlin - New York 1975
- Blythe, J. M.*, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton - Oxford 1992.
- Böckenförde, E.-W.*, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: *ders.*, *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt/Main 1976, 42 - 64.
- Böckenförde, E.-W.*, Entstehung und Wandel des Rechtsstaatsbegriffs, in: *ders.*, *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, 65 - 111.
- Böckle, F.* (Hrsg.), *Der umstrittene Naturbegriff. Person - Natur - Sexualität in der kirchlichen Morallehre*, Düsseldorf 1987.
- Bodin, J.*, *Sechs Bücher über den Staat*, hrsg. v. *P. C. Mayer-Tasch*, übersetzt und kommentiert v. *B. Wimmer*, München 1981/1986.
- Boeder, H.*, Parmenides und der Verfall des kosmologischen Wissens, in: *Philosophisches Jahrbuch* 74 (1966/1967), 30 - 77.
- Bormann, C.* v. u. a., Artikel „Form und Materie (Stoff)“, in: *Ritter/Gründer*, Historisches Wörterbuch, Bd. 2, Darmstadt 1972, 977 - 1030.
- Bormann, F.-J.*, *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz*, Stuttgart - Berlin - Köln 1999.
- Brachthäuser, W.*, *Gemeingut- oder Gesetzesgerechtigkeit. Eine geschichtlich-systematische Untersuchung zur Gerechtigkeitslehre des heiligen Thomas von Aquin*, Köln - Brück 1940.
- Braun, E.*, *Die Kritik der Lakedaimonischen Verfassung in den Politika des Aristoteles*, Klagenfurt 1956.
- Bremer, D.*, Von der Physis zur Natur. Eine griechische Konzeption und ihr Schicksal, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 43 (1989), 241 - 264.
- Brown, O. J.*, *Natural Rectitude and Divine Law in Aquinas. An Approach to an Integral Interpretation of the Thomistic Doctrine of Law*, Toronto 1981.
- Brunner, O.*, Das „ganze Haus“ und die alteuropäische „Ökonomik“, in: *ders.*, *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Göttingen 1968², 103 - 127.
- Brunner, O.*, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*, Wien - Wiesbaden 1959⁴.
- Bubner, R./Cramer, K./Wiehl, R.*, *Teleologie (Neue Hefte für Philosophie 20)*, Göttingen 1981.
- Bujo, B.*, *Die Begründung des Sittlichen. Zur Frage des Eudämonismus bei Thomas von*

- Aquin, Paderborn - München - Wien - Zürich 1984.
- Cathrein, V.*, Der Zusammenhang der Klugheit und der sittlichen Tugenden nach Aristoteles (1931), in: *Hager*, Ethik und Politik, 55 - 65.
- Chenu, M.-D.*, Das Werk des hl. Thomas von Aquin, Die Deutsche Thomas-Ausgabe, 2. Ergänzungsband, Heidelberg - Graz - Wien - Köln 1960.
- Crowe, M. B.*, St. Thomas and Ulpian's Natural Law, in: St. Thomas Aquinas 1274 - 1974. Commemorative Studies, Toronto 1974, I, 261 - 282.
- Davies, B.* The Thought of Thomas Aquinas, Oxford 1993.
- Decloux, S.*, La dialectique chez saint Thomas d'Aquin, in: *Studium Generale* 21 (1968), 258 - 273.
- Delfos, L.*, Alte Rechtsformen des Widerstandes gegen Willkürherrschaft (1956), in: *A. Kaufmann* u. a. (Hrsg.), Widerstandsrecht, Darmstadt 1972, 59 - 86.
- Dempf, A.*, Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance, München - Berlin 1929.
- Dierse, U./Hübener, W./Meinhardt, H./Red.*, Artikel „Ordnung“ I - III, in: *Ritter/Gründer*, Historisches Wörterbuch, Bd. 6, Darmstadt 1984, 1249 - 1303.
- Dierse, U./Rabe, H./Red.*, Artikel „Ökonomie“, in: *Ritter/Gründer*, Historisches Wörterbuch, Bd. 6, Darmstadt 1984, 1149 - 1162.
- Düring, I.*, ARISTOTELES. Darstellung und Interpretation seines Denkens, Heidelberg 1966.
- Düring, I.*, Die Methode des Aristoteles in der Biologie (1960), in: *G. A. Seeck* (Hrsg.), Die Naturphilosophie des Aristoteles, Darmstadt 1975, 49 - 58.
- Ebbinghaus, J.*, Das Kantische System der Rechte des Menschen und Bürgers in seiner geschichtlichen und aktuellen Bedeutung, in: *ARSP* (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie) 50 (1964), 23 - 55.
- Elders, L. J.*, Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive, 1. Teil: Das ens commune, Salzburg - München 1985.
- Elders, L. J./Hedwig, K.* (Hrsg.), The Ethics of St. Thomas Aquinas, Studi Tomistici 25, Citta del Vaticano 1984.
- Elders, L.*, Saint Thomas d'Aquin et Aristote, in: *Revue thomiste*, t. LXXXVIII (1988), 357 - 376.
- Elm, R.*, Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles, Paderborn - München - Wien - Zürich 1996.
- Endres, J.*, Thomasischer Personbegriff und neuzeitlicher Personalismus, in: *W. P. Eckert* (Hrsg.), Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption. Studien und Texte, Mainz 1974, 117 - 143.
- Engelhardt, P.*, Wer ist für das Glück verantwortlich?, in: *ders.*, Glück, 128 - 164.

- Eschmann, I. T.*, A Thomistic Glossary on the Principle of the Preeminence of a Common Good, in: *Mediaeval Studies* 5 (1943), 126 - 165.
- Fabro, C.*, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain - Paris 1961.
- Faller, F.*, *Die rechtsphilosophische Begründung der gesellschaftlichen und staatlichen Autorität bei Thomas von Aquin. Eine problemgeschichtliche Untersuchung*, Heidelberg 1954.
- Fasching, M.*, *Zum Begriff der Freundschaft bei Aristoteles und Kant*, Würzburg 1990.
- Feckes, C.*, *Die Harmonie des Seins. Ein Blick in das metaphysische Weltgebäude des Thomas von Aquin mittels seiner Seinsstufen*, Paderborn - Wien - Zürich 1937.
- Figgis, J. N.*, *The political Aspects of S. Augustine's 'City of God'*, London 1921.
- Finnis, J.*, *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*, Oxford 1998.
- Flasch, K.*, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980.
- Flasch, K.*, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustinus zu Machiavelli*, Stuttgart 1986.
- Flasch, K.*, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1994³.
- Flashar, H.*, Die Kritik der platonischen Ideenlehre in der Ethik des Aristoteles, in: *ders./Gaiser*, *Synusia*, 223 - 246.
- Forschner, M.*, *Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*, Stuttgart 1981.
- Forschner, M.*, *Über das Glück des Menschen. Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant*, Darmstadt 1993.
- Forschner, M.*, *Über natürliche Neigungen. Die Stoa als Inspirationsquelle der Aufklärung*, in: *R. Bubner/B. Gladigow/W. Haug* (Hrsg.), *Die Trennung von Natur und Geist*, München 1990, 93 - 117.
- Fritz, K. v.*, *Aristoteles' anthropologische Ethik. Der Sinn der aristotelischen Teleologie. Die Methode des typo perilabein. Der logos peri tou dikaiou kai tou adikou*, in: *ders.*, *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlin - New York 1971, 278 - 313.
- Fritz, K. v.*, *Platons Stellung zur Wissenschaft. Ideenlehre und platonische Dialektik*, in: *ders.*, *Grundprobleme*, 250 - 278.
- Fritz, K. v.*, *Teleologie bei Aristoteles* (1961), in: *Seeck*, *Naturphilosophie*, 243 - 250.
- Fritz, K. v.*, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity. A Critical Analysis of Polybius' Political Ideas*, New York 1954.
- Fuchs, J.*, *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts*, Düsseldorf 1955.
- Gadamer, H.-G.*, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Heidelberg 1978.
- Gadamer, H.-G.*, *Hermeneutik als praktische Philosophie*, in: *Riedel*, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. I, 325 - 344.

- Gadamer, H.-G.*, Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos, Hamburg 1983 (Neudruck der Aufl. 1931).
- Gadamer, H.-G.*, Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik, in: *P. Engelhardt* (Hrsg.), Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik, Mainz 1963, 11 - 24.
- Gadamer, H.-G.*, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1975⁴.
- Gaiser, K.*, Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule, Stuttgart 1963.
- Gebauer, W.*, Die Aufnahme der Politik des Aristoteles und die naturrechtliche Begründung des Staates durch Thomas von Aquino, Stuttgart 1936.
- Gilby, T.*, The Political Thought of Thomas Aquinas, Chicago 1958.
- Gilson, E.*, Der Geist der mittelalterlichen Philosophie, Wien 1950.
- Gilson, É.*, L'être et l'essence, Paris 1962².
- Gilson, É.*, Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin, Paris 1942⁴.
- Gloy, K.*, Die Struktur der Augustinischen Zeittheorie im XI. Buch der Confessiones, in: Philosophisches Jahrbuch 95 (1988), 72 - 95.
- Grabmann, M.*, Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin, in: *ders.*, Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik, München 1926, 65 - 103.
- Grabmann, M.*, Die Geschichte der scholastischen Methode, Bd. 1, Die scholastische Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts, Freiburg i. Br. 1909, u. Bd. 2, Die scholastische Methode im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert, Freiburg i. Br. 1911.
- Grabmann, M.*, Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literaturhistorische Untersuchung und Einführung, Münster 1931².
- Graeser, A.*, Die Philosophie der Antike 2. Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles, *W. Rödel* (Hrsg.), Geschichte der Philosophie, Bd. II, München 1993².
- Graham, D. W.*, Aristotle's two Systems, Oxford 1990.
- Guthrie, W. K. C.*, The Greek Philosophers from Thales to Aristotle, London - New York 1991 (reprint of the edition 1967).
- Hafemann, B.*, Aristoteles' Transzendentaler Realismus. Inhalt und Umfang erster Prinzipien in der „Metaphysik“, Berlin - New York 1998.
- Hartmann, N.*, Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles, Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1941, Philosophisch-historische Klasse, Nr. 8, Berlin 1941.

- Hegel, G. W. F.*, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 1830, Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik, zit. nach *E. Moldenhauer/K. M. Michel* (Hrsg.), Werke, Bd. 8, Frankfurt/Main 1986.
- Hegel, G. W. F.*, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, zit. nach *Moldenhauer/Michel*, Werke, Bd. 7, Frankfurt/Main 1989².
- Hegel, G. W. F.*, Phänomenologie des Geistes, zit. nach *Moldenhauer/Michel*, Werke, Bd. 3, Frankfurt/Main 1989².
- Hegel, G. W. F.*, Wissenschaft der Logik II, zit. nach *Moldenhauer/Michel*, Werke, Bd. 6, Frankfurt/Main 1990².
- Heinimann, F.*, Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts, Basel 1965.
- Hentschke, A. B.*, Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles. Die Stellung der „NOMOI“ im Platonischen Gesamtwerk und die politische Theorie des Aristoteles, Frankfurt/Main 1971.
- Hertling, G.*, Thomas von Aquin und die Probleme des Naturrechts, in: *ders.*, Historische Beiträge zur Philosophie, hrsg. v. *J. A. Endres*, München 1914, 70 - 96.
- Hertling, G.*, Zur Geschichte der Aristotelischen Politik im Mittelalter, in: *ders.*, Historische Beiträge, 20 - 31.
- Hobbes, T.*, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates, hrsg. und eingeleitet v. *I. Fetscher*, Frankfurt/Main - Berlin - Wien 1976.
- Höffe, O.*, Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie, Frankfurt/Main 1979.
- Höffe, O.*, Gerechtigkeit als Tausch? Zum politischen Projekt der Moderne, Baden-Baden 1991.
- Höffe, O.*, Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles, München 1971.
- Höffe, O.*, Transzendentaler Tausch - eine Legitimationsfigur für Menschenrechte?, in: *S. Gosepath/G. Lohmann* (Hrsg.), Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt/Main 1998, 29 - 47.
- Höffe, O.*, Wissenschaft „in sittlicher Absicht“. Zu Aristoteles' Modell einer eminent praktischen Philosophie, in: *Philosophisches Jahrbuch 79* (1972), 288 - 319.
- Holz, H.*, Thomas von Aquin und die Philosophie. Ihr Verhältnis zur thomasischen Theologie in kritischer Sicht, München - Paderborn - Wien 1975.
- Horn, C.*, Augustinus, München 1995.
- Huber, C. E.*, Anamnesis bei Plato, München 1964.
- Ilting, K.-H.*, Naturrecht und Sittlichkeit. Begriffsgeschichtliche Studien, Stuttgart 1983.
- Jacobi, K.*, Aristoteles' Einführung des Begriffs 'eudaimonia' im I. Buch der „Nikomachischen Ethik“. Eine Antwort auf einige neuere Inkonsistenzkritiken, in: *Philosophisches Jahrbuch 86* (1979), 300 - 325.

- Jaeger, W.*, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Zürich - Hildesheim 1985, Nachdruck d. 2. Aufl., Berlin 1955.
- Jaeger, W.*, Paideia. Die Formung des griechischen Menschen, Bd. 2, Berlin 1944.
- Jaffa, H. V.*, Thomism and Aristotelianism. A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics, Chicago 1952 (reprinted in 1979 by Greenwood Press, Westport, Connecticut).
- Justus, W.*, Die frühe Entwicklung des säkularen Friedensbegriffs in der mittelalterlichen Chronistik, Köln - Wien 1975.
- Kägi, O. W.*, Zur Entstehung, Wandlung und Problematik des Gewaltenteilungsprinzips. Ein Beitrag zur Verfassungsgeschichte und Verfassungslehre, Zürich 1937.
- Kamlah, W.*, Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins „Bürgerschaft Gottes“, Stuttgart - Köln 1951².
- Kamp, A.*, Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen. Wesenstheorie und Polisordnung, Freiburg - München 1985.
- Kant, I.*, Die Metaphysik der Sitten, zit. nach *W. Weischedel* (Hrsg.), Werkausgabe, Bd. VIII, Frankfurt/Main 1968.
- Kant, I.*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, zit. nach *Weischedel*, Werkausgabe, Bd. VII.
- Kersting, W.*, Herrschaftslegitimation, politische Gerechtigkeit und transzendentaler Tausch. Eine kritische Einführung in das politische Denken Otfried Höffes, in: *ders.* (Hrsg.), Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie Otfried Höffes, Frankfurt/Main 1997, 11 - 60.
- Kersting, W.*, Platons 'Staat', Darmstadt 1999.
- Kersting, W.*, Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, Berlin - New York 1984.
- Kleber, H.*, Glück als Lebensziel. Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin, Münster 1988.
- Kleine, W.*, Die Substanzlehre Avicennas bei Thomas von Aquin auf Grund der ihm zugänglichen lateinischen Übersetzungen, Freiburg i. Br. 1933.
- Kluxen, K.*, Die Herkunft der Lehre von der Gewaltentrennung (1957), in: *H. Rausch* (Hrsg.), Zur heutigen Problematik der Gewaltentrennung, Darmstadt 1969, 131 - 152.
- Kluxen, W.* (Hrsg.), Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch, Freiburg - München 1975.
- Kluxen, W.*, Anima separata und Personsein bei Thomas von Aquin, in: *Eckert, Thomas*, 96 - 116.
- Kluxen, W.*, Ethik des Ethos, Freiburg - München 1974.
- Kluxen, W.*, Glück und Glücksteilhabe. Zur Rezeption der aristotelischen Glückslehre bei Thomas von Aquin, in: *Bien, Glück*, 77 - 91.

- Kluxen, W.*, Metaphysik und praktische Vernunft. Über ihre Zuordnung bei Thomas von Aquin, in: *Oeing-Hanhoff*, Thomas von Aquin, 73 - 96.
- Kluxen, W.*, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Mainz 1964.
- Kluxen, W.*, Thomas von Aquin: Das Seiende und seine Prinzipien, in: *J. Speck* (Hrsg.), Grundprobleme der großen Philosophen, Philosophie des Altertums und des Mittelalters, Göttingen 1983³, 177 - 220.
- Knobloch, E.*, Das Naturverständnis der Antike, in: *F. Rapp* (Hrsg.), Naturverständnis und Naturbeherrschung. Philosophiegeschichtliche Entwicklung und gegenwärtiger Kontext, München 1981, 10 - 35.
- Kölmel, W.*, „Freiheit - Gleichheit - Unfreiheit“ in der sozialen Theorie des späten Mittelalters, in: *A. Zimmermann* (Hrsg.), Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters, 2. Halbband, *Miscellanea Mediaevalia* 12/2, Berlin - New York 1980, 389 - 407.
- Kölmel, W.*, Regimen Christianum. Weg und Ergebnisse des Gewaltverhältnisses und des Gewaltverständnisses (8. bis 14. Jahrhundert), Berlin 1970.
- Kölmel, W.*, Soziale Reflexion im Mittelalter, Essen 1985.
- Korff, W.*, Der Rückgriff auf die Natur. Eine Rekonstruktion der thomanischen Lehre vom natürlichen Gesetz, in: *Philosophisches Jahrbuch* 94 (1987), 285 - 296.
- Korff, W.*, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, Freiburg - München 1985².
- Kornemann, E.*, Römische Geschichte, Bd. 1, Die Zeit der Republik, Stuttgart 1960⁴ u. Bd. 2, Die Kaiserzeit, Stuttgart 1954⁴.
- Koslowski, P.*, Haus und Geld. Zur aristotelischen Unterscheidung von Politik, Ökonomik und Chrematistik, in: *Philosophisches Jahrbuch* 86 (1979), 60 - 83.
- Krämer, H. J.*, Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie, Heidelberg 1959.
- Krämer, H. J.*, Das Problem der Philosophenherrschaft bei Plato, in: *Philosophisches Jahrbuch* 74 (1966/1967), 254 - 270.
- Krämer, H.*, Integrative Ethik, Frankfurt/Main 1992.
- Krämer, H.*, Selbstverwirklichung, in: *Bien*, Glück, 21 - 43.
- Krawietz, W.*, Artikel „Gesetz“ I, in: *Ritter/Gründer*, Historisches Wörterbuch, Bd. 2, Darmstadt 1973, 480 - 493.
- Krings, H.*, Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken, in: *ders.*, System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze, Freiburg - München 1980, 161 - 184.
- Krings, H.*, Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee, Hamburg 1982².
- Krings, H.*, Transzendente Erfahrung und kategorialer Gehalt. Versuch zur Herkunft der Kategorien, in: *Philosophisches Jahrbuch* 88 (1981), 120 - 132.

- Krings, H./Simons, E.*, Artikel „Gott“ in: *H. Krings u. a. (Hrsg.)*, Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Studienausgabe, Bd. 3, München 1973, 614 - 641.
- Kuhlmann, B. C.*, Der Gesetzesbegriff beim Hl. Thomas von Aquin im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit, Bonn 1912.
- Kühn, U.*, Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin, Göttingen 1965.
- Kullmann, W.*, Zum Gedanken der Teleologie in der Naturphilosophie des Aristoteles und seiner Beurteilung in der Neuzeit, in: *J.-E. Pleines (Hrsg.)*, Zum teleologischen Argument in der Philosophie. Aristoteles - Hegel - Kant, Würzburg 1991, 150 - 171.
- Kullmann, W.*, Zur wissenschaftlichen Methode des Aristoteles, in: *Flashar/Gaiser, Synusia*, 247 - 274.
- Lakebrink, B.*, Die thomistische Lehre vom Sein des Seienden im Gegensatz zu ihrer existenzialen und dialektischen Umdeutung, in: *Eckert, Thomas*, 48 - 79.
- Landshut, S.*, Kritik der Soziologie und andere Schriften zur Politik, Neuwied a. Rhein - Berlin 1969.
- Lerner, R./Mahdi, M.*, Medieval Political Philosophy: A Sourcebook, Glencoe 1963.
- Liebschütz, H.*, Mittelalter und Antike in Staatstheorie und Gesellschaftslehre des heiligen Thomas von Aquino, in: *Archiv f. Kulturgeschichte* 61 (1979), 35 - 68.
- Lottin, O.*, Le Droit Naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs, Bruges 1931².
- Löw, R.*, Philosophie des Lebendigen. Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität, Frankfurt/Main 1980.
- Luf, G.*, Freiheit und Gleichheit. Die Aktualität im politischen Denken Kants, Wien - New York 1978.
- Mader, J.*, Aurelius Augustinus. Philosophie und Christentum, St. Pölten - Wien 1991.
- Maier, E. M.*, At the Roots of Women's Exclusion from the Public Sphere? The Heritage of the Aristotelian „Oikos“, in: *K. E. Børresen/S. Cabibbo/E. Specht (Ed.)*, Gender and Religion/Genre et religion. European Studies/Etudes européennes, Roma 2001, 13 - 21.
- Maier, E. M.*, Kirchenrecht als christliche Freiheitsordnung, in: *ÖAKR (Österreichisches Archiv für Kirchenrecht)* 35 (1985), 282 - 311.
- Maier, H.*, Die ältere deutsche Staats- u. Verwaltungslehre, München 1980².
- Manser, P. G. M.*, Das Wesen des Thomismus, Freiburg (Schweiz) 1932.
- Mansion, A.*, Der Charakter der aristotelischen Physik (1946), in: *Seeck, Naturphilosophie*, 29 - 38.
- Mansion, S.*, Die erste Theorie der Substanz: die Substanz nach Aristoteles (1964), in: *F.-P. Hager (Hrsg.)*, Metaphysik und Theologie des Aristoteles, Darmstadt 1969, 114 - 138.

- Maquard, O.*, Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist, in: *Philosophisches Jahrbuch* 88 (1981), 1 - 19.
- Maurer, R.*, Platons 'Staat' und die Demokratie. Historisch-systematische Überlegungen zur politischen Ethik, Berlin 1970.
- Mensching, G.*, Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter, Stuttgart 1992.
- Mensching, G.*, Thomas von Aquin, Frankfurt/Main - New York 1995
- Merks, K.-W.*, Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines 'autonomen' Normbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa theologiae des Thomas von Aquin, Düsseldorf 1978.
- Mesch, W.*, Ontologie und Dialektik bei Aristoteles, Göttingen 1994.
- Metz, J. B.*, Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin, München 1962.
- Metz, J. B.*, Zur Theologie der Welt, Mainz 1968.
- Metz, W.*, Die Architektonik der Summa theologiae des Thomas von Aquin. Zur Gesamtsicht des thomasischen Gedankens, Hamburg 1998.
- Meyer, H.*, Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin, Fulda 1934.
- Meyer, H.*, Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung, Paderborn 1961².
- Mieth, D.*, Natur im ethischen Argument. Zusammenfassung und Ausblick, in: *B. Frauling* (Hrsg.), Natur im ethischen Argument, Freiburg/Schweiz - Freiburg i. Br. - Wien 1990, 129 - 141.
- Mittelstraß, J.*, Das Wirken der Natur. Materialien zur Geschichte des Naturbegriffs, in: *Rapp*, a. a. O., 36 - 69.
- Mittelstraß, J.*, Wissenschaft als Lebensform. Reden über philosophische Orientierungen in Wissenschaft und Universität, Frankfurt/Main 1982.
- Moraux, P.* (Hrsg.), Aristoteles in der neueren Forschung, Darmstadt 1968.
- Moreau, J.*, Die finalistische Kosmologie (1962), in: *Seeck*, Naturphilosophie, 59 - 76.
- Moreau, J.*, Sein und Wesen in der Philosophie des Aristoteles (1955), in: *Hager*, Metaphysik, 222 - 250.
- Müller, A.*, Artikel „Kunst, Kunstwerk“ I, Der Kunstbegriff in der Antike, in: *Ritter/Gründer*, Historisches Wörterbuch, Bd. 4, Darmstadt 1976, 1357 - 1365.
- Münkler, H.*, Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz, Frankfurt/Main 1984.
- Natorp, P.*, Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus, Leipzig 1921².
- Nême, C.*, Peut-on parler de théorie économique chez Aristote? Dialogue entre un historien, un économiste chevronné et un jeune économiste, in: *Revue d'histoire économique et sociale* 47 (1969), 341 - 360.

- Nestle, W.*, Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates, Stuttgart 1940.
- Oehler, K.*, Ein Mensch zeugt einen Menschen. Über den Mißbrauch der Sprachanalyse in der Aristotelesforschung, in: *ders.*, Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter. Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkens, München 1969, 95 - 145.
- Oehler, K.*, Thomas von Aquin als Interpret der Aristotelischen Ethik, in: *ders.*, Antike Philosophie, 309 - 327.
- Oeing-Hanhoff, L.*, Artikel „Individuum, Individualität“ II, in: *Ritter/Gründer*, Historisches Wörterbuch, Bd. 4, Darmstadt 1976, 304 - 310.
- Oeing-Hanhoff, L.*, Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin, Münster 1953.
- Oeing-Hanhoff, L.*, Mensch und Recht nach Thomas von Aquin. Historischer Überblick und geschichtliche Perspektiven, in: *Philosophisches Jahrbuch* 82 (1975), 10 - 30.
- Oeing-Hanhoff, L.*, Zur thomistischen Freiheitslehre, in: *Scholastik* XXXI (1956), 161 - 181.
- Okin, S. M.*, Women in Western Political Thought, Princeton, New Jersey 1992⁷.
- Pesch, O. H.*, Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie, Mainz 1988.
- Pesch, O. H.*, Kommentar zu: *P. Engelhardt/L. Gerken* (Schriftleitung), Die Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 13, Das Gesetz, Heidelberg - Graz - Wien - Köln 1977, 531 - 743.
- Pesch, O. H.*, Philosophie und Theologie der Freiheit bei Thomas von Aquin in quaest. disp. 6 De Malo, in: *MüthZ* (Münchner theologische Zeitschrift) 13 (1962), 1 - 25.
- Pesch, O. H.*, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs, Mainz 1967.
- Picht, G.*, Platons Dialoge „Nomoi“ und „Symposion“, Stuttgart 1990.
- Pieper, J.*, Die Wirklichkeit und das Gute nach Thomas von Aquin, Münster 1931².
- Pinckaers, S.*, Der Sinn für die Freundschaftsliebe als Urtatsache der thomistischen Ethik, in: *Engelhardt, Sein und Ethos*, 228 - 235.
- Pinckaers, S.*, Eudämonismus und sittliche Verbindlichkeit in der Ethik des heiligen Thomas, in: *Engelhardt, Sein und Ethos*, 267 - 305.
- Pleines, J.-E.*, Das teleologische Argument in der praktischen Philosophie. Handlungs- und Glückseligkeitstheorie bei Kant und Aristoteles, in: *ders.*, Zum teleologischen Argument, 172 - 215.
- Pohlenz, M.*, Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen 1948, Bd. 1.
- Rabe, H./Red./Dierse, U.*, Artikel „Ökonomie“ I, in: *Ritter/Gründer*, Historisches Wörterbuch, Bd. 6, Darmstadt 1984, 1149 - 1153.
- Rahner, K.*, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von

Aquin, München 1957².

- Rahner, K.*, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. 1976.
- Ramsey, H.*, Beyond Virtue. Integrity and Morality, New York (St. Martin's Press) 1997.
- Rhonheimer, M.*, Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik, Innsbruck - Wien 1987.
- Rhonheimer, M.*, Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik, Berlin 1994.
- Riedel, M.*, Die Aporie von Herrschaft und Vereinbarung in Kants Idee des Sozialvertrags, in: *G. Prauss* (Hrsg.), Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, Köln 1973, 337 - 349.
- Riedel, M.*, Gesellschaftstheorie oder politische Philosophie? Zur Sprache der Aristotelischen Politik, in: *ders.*, Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie, Frankfurt/Main 1975, 29 - 62.
- Riedel, M.*, Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs, in: *ders.*, (Hrsg.), Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Bd. 2, Frankfurt/Main 1975, 247 - 276.
- Riedel, M.*, Herrschaft und Gesellschaft. Zum Legitimationsproblem des Politischen in der Philosophie, in: *ders.*, Metaphysik, 254 - 278.
- Riedel, M.*, Politik und Metaphysik bei Aristoteles, in: *ders.*, Metaphysik, 63 - 84.
- Riedel, M.*, Über einige Aporien in der praktischen Philosophie des Aristoteles, in: *ders.*, Metaphysik, 85 - 105.
- Riesenhuber, K.*, Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin, München 1971.
- Ritter, J.*, „Politik“ und „Ethik“ in der praktischen Philosophie des Aristoteles (1967), in: *ders.*, Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt/Main 1977, 106 - 132.
- Ritter, J.*, Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks (1956), in: *ders.*, Metaphysik, 57 - 105.
- Ritter, J.*, Institution 'ethisch'. Bemerkungen zur philosophischen Theorie des Handelns, in: *Studium Generale* 21 (1968), 659 - 664.
- Ritter, J.*, Mundus intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus, Frankfurt/Main 1937.
- Ritter, J.*, Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles, in: *ARSP* 46 (1960), 179 - 199.

- Rousseau, J.-J., Du contrat social, zit. n. B. Gagnebin/M. Raymond (Ed.), Oeuvres complètes, Paris 1959 squ., Bibl. de la Pléiade.
- Salomon, M., Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles nebst einem Anhang über den Begriff des Tauschgeschäftes, Leiden 1937.
- Santeler, J., Der Platonismus in der Erkenntnislehre des heiligen Thomas von Aquin, Innsbruck - Leipzig 1939.
- Schild, W., Ende und Zukunft des Strafrechts, in: ARSP 70 (1984), 71 - 112.
- Schilling, O., Die Staats- und Soziallehre des heiligen Thomas von Aquin, München 1930².
- Schlüter, D., Artikel „Akt/Potenz“ in: Ritter/Gründer, Historisches Wörterbuch, Bd. 1, Darmstadt 1971, 134 - 142.
- Schmidt, W. H., Einführung in das Alte Testament, Berlin - New York 1985³.
- Schmölz, F.-M., Das Glück in der Politik? Bemerkungen zur Ersten Lektio des Kommentars von Thomas von Aquin zur Politik des Aristoteles, in: Eckert, Thomas, 196 - 201.
- Schönberger, R., Thomas von Aquin zur Einführung, Hamburg 1998.
- Schröer, C., Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin, Stuttgart - Berlin - Köln 1995.
- Schubert, A., Augustins Lex-aeterna-Lehre nach Inhalt und Quellen, Münster 1924.
- Schulz, G., Veritas est adaequatio intellectus et rei. Untersuchungen zur Wahrheitslehre des Thomas von Aquin und zur Kritik Kants an einem überlieferten Wahrheitsbegriff, Leiden - New York - Köln 1993.
- Sertillanges, A. D., Der heilige Thomas von Aquin, Köln u. Olten 1928.
- Sertillanges, A., La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin, Paris 1922.
- Seydl, E., Das ewige Gesetz in seiner Bedeutung für die physische und sittliche Weltordnung, Wien 1902.
- Siegfried, W., Untersuchungen zur Staatslehre des Aristoteles, Zürich 1942.
- Spaemann, R., Die zwei Grundbegriffe der Moral, in: Philosophisches Jahrbuch 74 (1966/1967), 368 - 384.
- Spaemann, R., Einleitung zu: Thomas von Aquin, Über die Sittlichkeit der Handlung. Sum. Theol. I-II q. 18-21; übersetzt und kommentiert v. R. Schönberger, Weinheim - New York 1990, VII - XVI.
- Spaemann, R., Glück und Wohllollen. Versuch über Ethik, Stuttgart 1989.
- Spaemann, R., Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben, in: *Bien*, Glück, 1 - 19.
- Spaemann, R., Über die Unmöglichkeit einer universalteleologischen Ethik, in: Philosophisches Jahrbuch 88 (1981), 70 - 89.
- Spaemann, R./Löw, R., Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens, München - Zürich 1981.

- Spörl, J.*, Gedanken um Widerstandsrecht und Tyrannenmord im Mittelalter (1956), in: *Kaufmann u. a.*, Widerstandsrecht, 87 - 113.
- Steinmetz, P.* (Hrsg.), *Politeia und Res Publica*. Beiträge zum Verständnis von Politik, Recht und Staat in der Antike, Wiesbaden 1969.
- Sternberger, D.*, Drei Wurzeln der Politik, Schriften II, 1, Frankfurt/Main 1978.
- Strömholm, S.*, Kurze Geschichte der abendländischen Rechtsphilosophie, Göttingen 1991.
- Theiler, W.*, Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles, Berlin 1965².
- Ueberweg, F.*, Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, Bd. 3, Ältere Akademie - Aristoteles - Peripatos (hrsg. v. *H. Flashar*), Stuttgart - Basel 1983.
- Ulmer, K.*, Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles. Ein Beitrag zur Aufklärung der metaphysischen Herkunft der modernen Technik, Tübingen 1953.
- Velde, R. A. te*, Participation and Substantiality in Thomas Aquinas, Leiden - New York - Köln 1995.
- Verbeke, G.*, Artikel „Gesetz, natürliches“, in: *Ritter/Gründer*, Historisches Wörterbuch, Bd. 3, Darmstadt 1974, 523 - 531.
- Verbeke, G./Verhelst, D.*, Aquinas and the Problems of his Time, Leuven - The Hague 1976.
- Verdroß-Droßberg, A.*, Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie, Wien 1946.
- Verpaalen, A. P.*, Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zum Problem des Personalismus, Heidelberg 1954.
- Villey, M.*, Questions de saint Thomas sur le droit et la politique ou le bon usage des dialogues, Paris 1987.
- Voggensperger, R.*, Der Begriff des „Ius naturale“ im Römischen Recht, Basel 1952.
- Volkmann-Schluck, K.-H.*, Ethos und Wissen in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles, in: *Engelhardt*, Sein und Ethos, 56 - 68.
- Vorster, H.*, Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther, Göttingen 1965.
- Walbank, F. W.*, Polybius über die römische Verfassung (1943), in: *K. Stiewe/N. Holzberg*, Polybius, Darmstadt 1982, 79 - 113.
- Waldstein, W.*, Entscheidungsgrundlagen der klassischen römischen Juristen, in: *H. Temporini/W. Haase* (Hrsg.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung II, Bd. 15, *H. Temporini* (Hrsg.), Principat, Berlin - New York 1976, 4 - 100.
- Weigand, R.*, Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irenaeus bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus, München 1967.

- Wieland, G., Artikel „Gesetz, ewiges“, in: *Ritter/Gründer*, Historisches Wörterbuch, Bd. 3, Darmstadt 1974, 514 - 516.
- Wieland, G., *Secundum naturam vivere*. Über das Verhältnis von Natur und Sittlichkeit, in: *Fraling*, Natur, 13 - 31.
- Wieland, W., *Das Kontinuum in der Aristotelischen Physik* (1962), in: *Seeck*, Naturphilosophie, 251 - 300.
- Wieland, W., *Die aristotelische Physik*. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles, Göttingen 1962.
- Wittmann, M., *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, in ihrem systematischen Aufbau dargestellt und in ihren geschichtlichen, besonders in den antiken Quellen erforscht, München 1933.
- Wörner, M. H., *Das Ethische in der Rhetorik des Aristoteles*, Freiburg - München 1990.
- Yearly, L. H., *Mencius and Aquinas. Theories of Virtue and Conceptions of Courage*, New York 1990.
- Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II. Teil, 1. Abt., Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie, Leipzig 1922⁵; 2. Abt., Aristoteles und die Peripatetiker, Leipzig 1921⁴.
- Zillig, P., *Die Theorie von der gemischten Verfassung in ihrer literarischen Entwicklung im Altertum und ihr Verhältnis zur Lehre Lockes und Montesquieus über Verfassung*, Würzburg 1916.
- Zimmermann, A., *Der Begriff der Freiheit nach Thomas von Aquin*, in: *Oeing-Hanhoff*, Thomas von Aquin, 125 - 159.
- Zimmermann, A. (Hrsg.), *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Lichte neuerer Forschungen*, Berlin - New York 1988.

Herausgegeben von Prof. Dr. Robert Alexy und Prof. Dr. Ralf Dreier

Studien zur Rechtsphilosophie und Rechtstheorie

- Rodolfo Arango Band 28
Der Begriff der sozialen Grundrechte
2001, 302 S., brosch., 50,- €, 86,- sFr,
ISBN 3-7890-7272-9
- Susanne Bracker Band 27
**Kohärenz und juristische
Interpretation**
2000, 263 S., brosch., 45,- €, 78,- sFr,
ISBN 3-7890-6895-0
- Peter Unruh Band 26
**Sokrates und die Pflicht
zum Rechtsgehorsam**
Eine Analyse von Platons „Kriton“
2000, 208 S., geb., 34,- €, 59,- sFr,
ISBN 3-7890-6854-3
- Andreas Harms Band 25
Warenform und Rechtsform
Zur Rechtstheorie von Eugen Paschukanis
2000, 198 S., brosch., 38,- €, 66,- sFr,
ISBN 3-7890-6783-0
- Axel Tschentscher Band 24
**Prozedurale Theorien
der Gerechtigkeit**
Rationales Entscheiden, Diskursethik und
prozedurales Recht
2000, 415 S., brosch., 56,- €, 96,- sFr,
ISBN 3-7890-6490-4
- Dennis Patterson Band 23
Recht und Wahrheit
1999, 214 S., brosch., 45,- €, 78,- sFr,
ISBN 3-7890-6306-1
- Matthias Mahlmann Band 22
**Rationalismus in der
praktischen Theorie**
Normentheorie und praktische Kompetenz
1999, 365 S., brosch., 51,- €, 88,- sFr,
ISBN 3-7890-6099-2
- Michael W. Schröter Band 21
Mensch, Erde, Recht
Grundfragen ökologischer Rechtstheorie
1999, 283 S., brosch., 45,- €, 78,- sFr,
ISBN 3-7890-5952-8
- Ines Sabine Roellecke Band 20
**Gerechte Einwanderungs- und Staats-
angehörigkeitskriterien**
Ein dunkler Punkt der Gerechtigkeitstheorien
1999, 265 S., brosch., 45,- €, 78,- sFr,
ISBN 3-7890-5896-3
- Gralf-Peter Calliess Band 19
Prozedurales Recht
1999, 296 S., brosch., 40,- €, 69,- sFr,
ISBN 3-7890-5864-5
- Jörg Schubert Band 18
**Das »Prinzip Verantwortung« als
verfassungsstaatliches Rechtsprinzip**
Rechtsphilosophische und verfassungsrecht-
liche Betrachtungen zur Verantwortungsethik
von Hans Jonas
1998, 344 S., geb., 45,- €, 78,- sFr,
ISBN 3-7890-5697-9



NOMOS Verlagsgesellschaft
76520 Baden-Baden

Studien zur Rechtsphilosophie und Rechtstheorie

- Eckart Ratschow Band 17
Rechtswissenschaft und Formale Logik
1998, 192 S., brosch., 34,- €, 59,- sFr,
ISBN 3-7890-5404-6
- Nils Jansen Band 16
Die Struktur der Gerechtigkeit
1998, 343 S., brosch., 51,- €, 88,- sFr,
ISBN 3-7890-5400-3
- Martin Hensche Band 15
Teleologische Begründungen in der juristischen Dogmatik
Eine Untersuchung am Beispiel des Arbeitskampfrechts
1998, 274 S., brosch., 45,- €, 78,- sFr,
ISBN 3-7890-5362-7
- Annette Brockmüller Band 14
Die Entstehung der Rechtstheorie im 19. Jahrhundert in Deutschland
1997, 297 S., brosch., 49,- €, 84,- sFr,
ISBN 3-7890-4728-7
- Carsten Heidemann Band 13
Die Norm als Tatsache
Zur Normentheorie Hans Kelsens
1997, 368 S., brosch., 51,- €, 88,- sFr,
ISBN 3-7890-4664-7
- Eckart Jakob Band 12
Grundzüge der Rechtsphilosophie Julius Binders
Mit einem Anhang: Fünf unveröffentlichte Schriften Binders
1996, 259 S., brosch., 44,- €, 76,- sFr,
ISBN 3-7890-4229-3
- Alexander Somek Band 11
Der Gegenstand der Rechtserkenntnis
Epitaph eines juristischen Problems
1996, 131 S., brosch., 16,50 €, 29,40 sFr,
ISBN 3-7890-4128-9
- Julian Nida-Rümelin/
Dietmar v. d. Pfordten (Hrsg.) Band 10
Ökologische Ethik und Rechtstheorie
1995, 399 S., brosch., 28,- €, 48,90 sFr,
ISBN 3-7890-4114-9
- Theodor Viehweg Band 9
Rechtsphilosophie und Rhetorische Rechtstheorie
Gesammelte kleine Schriften
mit einer Einleitung herausgegeben
von Heino Garm
1995, 233 S., brosch., 45,- €, 78,- sFr,
ISBN 3-7890-3815-6
- Manfred Herbert Band 8
Rechtstheorie als Sprachkritik
Zum Einfluß Wittgensteins auf die
Rechtstheorie
1995, 321 S., brosch., 55,- €, 95,- sFr,
ISBN 3-7890-3793-1
- Dick W. P. Ruiter Band 7
Institutionelle Rechtstatsachen
Rechtliche Ermächtigungen
und ihre Wirkungen
Aus dem Englischen von Oliver Remme
1995, 232 S., brosch., 45,- €, 78,- sFr,
ISBN 3-7890-3604-8



FWF-BIBLIOTHEK

Inventar Nr.: D3398

Standort: _____

ISBN 3-7890-7781-X



9 783789 077814