

EUROPÄISCHES ETHOS SEIT PLATON UND ARISTOTELES

1. Einleitung

23

Die einzigartige Bedeutung und Kraft der philosophischen Besinnung auf die Quellen der Ethik geht auf zwei Ursprünge, auf zwei Überlegungen zurück, die gleichsam die Matrix eines Europäischen Ethos bilden, zu dem in universaler Hinsicht keine Alternative existiert. Ethisches Handeln und Leben als solches basiert auf ihnen. Diese Überlegungen lassen sich in den moralphilosophischen Kernaussagen Platons und Aristoteles' lokalisieren. Alles, was die Moderne an eigenen Resultaten im Bereich der Ethik einbrachte, ist eine Reflexion dieser antiken Erkenntnisse. Kants Moralphilosophie, die wohl als der stärkste moderne Entwurf einer Ethik beurteilt werden muss, unterliegt gewiss Platonischen Einflüssen, ohne allerdings sich in solchen zu erschöpfen. Ob es ein christliches Ethos gibt, ist eine andere, keineswegs leicht zu beantwortende Frage.

Dabei ist deutlich, dass Platons und Aristoteles' Überlegungen zur Tugend *politisch* motiviert sind. Das Ethische gibt es nur in der Polis. Die philosophische Betrachtung des Ethos versteht sich demnach als Politische Philosophie. Es ist sogar unverkennbar, dass eine solche politische Motivation die Untersuchungen der Praxis durchgehend, freilich in unterschiedlicher Hinsicht, betont. Während für Platon der Philosoph beanspruchen darf, der wahre Politiker zu sein (*Politeia*

473d)¹, überlässt Aristoteles die Aufgabe der guten Einrichtung einer Polis dem Gesetzgeber (*Nikomachische Ethik* 1103 b 3-7; 1180 a 14-21), wobei er dessen Angewiesenheit auf das philosophische Wissen immerhin akzentuiert (*NE*, 1180 b 20). Während in den Fragen des guten und gerechten Handelns die Moderne stets auf den antiken Ursprung zurückgeht, scheint sie in der politischen Theorie eigene Wege beschritten zu haben. Doch selbst eine Platon und Aristoteles unbekannte Theorie des Gesellschaftsvertrags geht möglicherweise in ihrer inneren Begründung auf Voraussetzungen zurück, die ihre Herkunft in der Antike haben. Noch solche z.B. bei Hobbes zu findenden Absetzbewegungen könnten als eine intensive Bezugnahme interpretiert werden.

24

Insofern die philosophischen Erörterungen das Europäische Ethos als ein politisches betrachten, ergibt sich von Anfang an ein charakteristisches Verhältnis zwischen der Philosophie und der Polis bzw. zwischen den Philosophen und den Vielen. Dieses Verhältnis ist keineswegs einfach strukturiert. Es enthält eine Spannung, von welcher die Philosophie als solche bis in die Gegenwart hinein betroffen ist. Denn einerseits bezieht sich eine Untersuchung des Ethos stets auf das gewöhnliche Handeln der Vielen in einer Gemeinschaft, indem sie in diesem Handeln erkennt, was allgemein als Gut gilt und demnach die Gemeinschaft erhält. Und andererseits nimmt die Philosophie das Wissen vom Guten aus seiner Idee oder seinem Wesen selbst, um es normativ auf das gewöhnliche Handeln der Vielen anzuwenden, indem sie es bessern will. Diese „Anwendung“ des philosophischen Wissens wird von den Vielen auf spezifische Weise beantwortet.

Auf der Basis seiner Überlegungen zum „classical natural right“ hat Leo Strauss das einmal auf folgende Weise dargestellt. Wo die Philosophen im Kontext der Polis ein Wissen vom Guten und demnach ein Wissen von der besten Einrichtung der Polis haben, entsteht mit Notwendigkeit die Frage nach dem „best regime“². Das „beste“, nämlich philosophisch orientierte „Regime“ setzt voraus, dass die „unwise multitude must recognize the wise as wise and obey them freely because of their wisdom“. Die „ability of the wise to persuade“ sei aber „extremely limited“. Strauss führt ein bemerkenswertes Beispiel an: „Socrates, who lived what he thought, failed in his attempt to govern Xanthippe.“ Wie dem auch sei: deutlich ist, dass Sokrates Art und Weise, mit seinen Freunden und Feinden zu sprechen, jedenfalls keine Herrschaft realisierte. Es sei nach Strauss „extremely

1 Die Quellen: *Platonis opera*. Recognovit brevis adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxford University Press, Oxford 1900-1907 (Impression of 1956); *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Recognovit brevis adnotatione critica instruxit I. Bywater, Oxford University Press, Oxford 1894 (Reprint 1988); *Aristotelis Politica*. Recognovit W.D. Ross, Oxford University Press, Oxford 1957.

2 Leo Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago und London 1950, S. 141.

unlikely that the conditions required for the rule of the wise will ever be met“. Wahrscheinlicher sei, dass „an unwise man“ „catering the lowest desires of the many“ eine „tyranny“ begründen wird. Unter der Voraussetzung dieser Sachlage müsse „the indispensable requirement for wisdom be qualified by the requirement for consent“. Das „political problem“ bestehe daher in „reconciling the requirement for wisdom with the requirement for consent“.

Die Spannung zwischen einer philosophischen Ethik bzw. einer Ethik, die diesen Namen verdiente, und dem Leben der Vielen fasst Strauss als die Spannung zwischen der „Weisheit“ und der „Unweisheit“, zwischen dem philosophischen Leben und dem Leben der Vielen. Sie erscheint als eine Art von natürlichem Gefälle zwischen dem Wissen und der Unwissenheit bzw. der Meinung. Demnach folgert Strauss, dass „civil life requires the dilution of natural right by merely conventional right“: „Natural right would act as dynamite for civil society.“³ Oder anders gesagt: das „simply good, which is good by nature and which is radically distinct from the ancestral, must be transformed in the politically good“.

Für Strauss ist demnach evident, dass die philosophische Erkenntnis in der Sache der Ethik und ein aus dieser Erkenntnis entspringendes philosophisches Leben sich vom Leben der Vielen „radikal“ unterscheidet. Diesem Unterschied entspricht sodann ein solcher zwischen dem „schlechthin Guten“ und dem „politisch Guten“, eben weil das „schlechthin Gute“ die bestehende Polis zerstören würde. Das schließt eine bestimmte Auffassung der philosophischen Untersuchung des Ethos aus, nämlich diejenige, die meint, dass sich im Leben der Vielen selber, d.h. im „Angestammten“ bzw. in den Gewohnheiten oder Sitten, das „schlechthin Gute“ zu erkennen geben müsste.

Das lässt als notwendig erscheinen, noch einmal zu untersuchen, was Platon und Aristoteles über das Leben der Vielen zu sagen haben. Noch einmal, weil eine sich als „phänomenologisch“ verstehende Philosophie inzwischen die Ansicht vertritt, dass die so genannte „Lebenswelt“ in sich stets ein Spektrum von „Habitualitäten“ etabliert, die nicht einfach „radikal“ von der philosophischen Erkenntnis des Guten abgetrennt werden könne.⁴ Es ist in diesem Zusammenhang auch darauf verwiesen worden, dass bereits Aristoteles das Ethos als das spezifisch Ethische zumindest unter anderem vom Ethos als dem Gewohnten her verstanden haben soll (*NE* 1103 a 17). Hegels Bestimmung der „*Sitte*“ und „*Gewohnheit*“ als „*zweiter Natur*“ (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 151) müsse in diesem

³ Ebd., S. 153.

⁴ Vgl. Klaus Held, „Horizont und Gewohnheit. Husserls Wissenschaft von der Lebenswelt“, in: Helmuth Vetter (Hg.): *Krise der Wissenschaften – Wissenschaften der Krisis?* Wiener Tagungen zur Phänomenologie, Peter Lang, Frankfurt am Main, Berlin, Bern et al. 1998. S. 11–25.

Sinne gedeutet werden.⁵ So hat selbst Heidegger die griechische Bedeutung des Ethos als des angestammten Wohnsitzes in der Weise angesprochen, dass sich das Ethische als eine Weise des Zuhause-seins interpretieren lasse.⁶

Um den Charakter des Europäischen Ethos in seinen Umrissen zu erfassen, ist zunächst gefordert, das Leben der Vielen, wie Platon und Aristoteles es erläuterten, in den Blick zu nehmen. In dieser Hinsicht scheint mir keineswegs ausgeschlossen zu sein, dass sich der Hinweis des Aristoteles, die ethische Tugend entstamme der Gewohnheit, als sehr missverständlich erweist, hat doch schon Hegel vielleicht nicht zu Unrecht die „Gewohnheit“ einen „schweren Punkt in der Organisation des Geistes“ (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 410) genannt. Im Anschluss an die Darstellung der wesentlichsten Strukturelemente eines Lebens der Vielen werde ich dann die moralphilosophischen Kernaussagen Platons und Aristoteles' entfalten, um zu ermessen, wie sich das Verhältnis des „schlechthin Guten“ zum „politisch Guten“ darstellen lässt. Dabei ist allerdings schon im Vorhinein zu betonen, dass solches, was hier als Europäisches Ethos verstanden wird, seinen wie auch immer zu begreifenden Bezug zur Polis als ein ihm zugehöriges Element in sich enthält. Das Europäische Ethos ist nicht erst ethisch und dann auch noch politisch, sondern es ist bereits als es selbst ein politisches Ethos. Schließlich wird die Frage zu stellen sein, wie weit der politische Anspruch des Europäischen Ethos gefasst werden kann und muss, wenn sich erweist, dass das Europäische Ethos als solches ein Universales Ethos ist.

26

2. Das Leben der Vielen

Wie bekannt ist die Reflexionsform der Vielen die *Meinung*. Die Meinung ist nicht wie die völlige Unwissenheit auf nichts bezogen, sondern auf etwas, das sich wiederum von dem wirklich zu Wissenden unterscheidet. Die mögliche Differenzierung zwischen einem zu meinenden Etwas, das sich als ein stets Veränderndes und Endliches herausstellt, und einem zu Wissenden, das sich als Unveränderliches, Immerseiendes, mithin als Idee bekundet, bleibt abstrakt. Die Reflexionsform der Vielen kann nicht bloß negativ vom philosophischen Erkennen unterschieden werden. Ihr muss eine positive Eigenschaft zukommen.

⁵ Allerdings ist es eine unstatthafte Einseitigkeit, Hegels Begriff der „Sittlichkeit“ auf diesen Begriff der „Sitte“ zu verkürzen. Für Hegel ist die „Sittlichkeit“ „der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewusstseins gewordene Begriff der Freiheit“ (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1976, § 142). Das setzt voraus, dass das „wahrhaft Sittliche“ als solches sich nicht nur in den notwendig unreflektierten „Gewohnheiten“ realisiert, sondern auch *gewusst* wird, denn nur derjenige ist frei, der weiß, dass er frei ist.

⁶ Martin Heidegger, „Brief über den ‚Humanismus‘“, in: Ders.: *Wegmarken*, GA 9, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Klostermann, Frankfurt/M. 1996, S. 356f.

Das Meinen muss in seiner ihm eigenen Bedeutung für das Leben der Vielen verstanden werden. Dabei scheint es mir wichtig zu sein, den Bezug des Meinens eben *zum Leben* buchstäblich zu nehmen. Es ließe sich kaum verstehen, inwiefern die Vielen in der Reflexionsform der Meinung verharren und offenkundig sogar auf ihr beharren, wenn sie nicht eine dem Leben förderliche Eigenschaft enthielte.

Im politischen Kontext erscheint die Meinung von Anfang an nicht als eine indifferente Reflexionsform, die man pflegen könne oder auch nicht, sondern als die Macht der Vielen (*Kriton*, 46b). Der Philosoph weiß demnach, mit wem er es zu tun hat, wenn er, wie Sokrates es tat, die Meinungen der Vielen prüft. Dabei ist es nicht unbedeutend, dass die Meinenden zunächst glauben, im Besitz eines Wissens zu sein, dann aber erkennen müssen, dass davon nicht auszugehen sei. Diese Selbsttäuschung wiederum darf der Philosoph nicht als eine bloß negative Erscheinung auffassen, sondern muss in ihr ein Merkmal des sozialen Lebens als solchem anerkennen. Die Macht der Vielen hängt mit einer dauernden, unzerstörbaren Selbsttäuschung zusammen.

Die Meinung als Macht der Vielen stellt sich primär als die Macht der Masse dar. Die Polis als ganze besteht auf ihre Gewohnheiten und ihr Gewohnheitsrecht, sie lässt sich sozusagen nicht bewegen bzw. wird im Falle einer Attacke auf ihre Gewohnheiten diese geltend machen. Die Frage ist nur, warum sie dies tut, wenn doch der Philosoph offenbar etwas zu sagen hat, was der Polis zum Guten ausschlägt. Womöglich besteht die Macht der Vielen als Meinung noch in etwas anderem als nur in ihrer rohen Masse.

Für Platon und für Aristoteles bzw. für die Philosophie überhaupt ist der Gedanke, dass das Gute und Gerechte als solches ein Wissen für Experten sei, abwegig. Auf das Gute ist jeder Mensch als solcher bezogen, es wird ihm nicht erst beizubringen sein, dass es in seinem Leben um dieses geht. Für Platon und Aristoteles ist dem Menschen diese Orientierung *von der Natur her* vorgegeben. Wenn Aristoteles meint, die ethische Tugend ergebe sich aus der Gewohnheit, dann denkt er an die Einübung einer natürlichen Ausrichtung auf das Gute, wobei der Philosoph ausdrücklich darauf verweist, dass die Tugenden selber nicht aus der Natur stammen, jedoch aus eben jenem Grund, dass das Gute eine natürliche Orientierung des Menschen ist, auch nicht gegen die Natur entstehen können (*NE* 1103 a 24). Indessen werden die Vielen unter dem Guten etwas anderes verstehen als die Philosophen, und es gehört zur eigentümlichen Reflexivität des Meinens, dass dieses sich offenbar für die Realisierung des von den Vielen als Gut Betrachteten besser eignet als das Erkennen und Wissen.

Für Platon und Aristoteles ist dieses von den Vielen als Gut Bezeichnete *das Angenehme oder die Lust*. Was die Charakterisierung der Meinung als Macht der Vielen betrifft, wird zu akzentuieren sein, dass sich diese Macht gerade darin erweist, die Lust verwirklichen zu können. Im politischen Zusammenhang ist sozusagen der Kanon der Lüste geradezu naturwüchsig vorgegeben. Ruhm, Reichtum, Gesundheit, sozialer Erfolg eben sind angenehm, alles, was sie verhindert oder auch nur erschwert, unangenehm. Im sozialen Kontext ist das sich auf das Verändernde und Endliche bezogene Meinen nun erfolgreicher als das Wissen, das schließlich zu der Erkenntnis kommt, dass das Angenehme und die Lust nicht das wahre Gute oder nicht die wahre Glückseligkeit sind.

28

Platon und Aristoteles unterscheiden beide zwischen dem Leben als solchem und dem Gut-Leben (*Kriton*, 48b; *Politeia* 1258 a 40). Das Leben als solches scheint eine ständige Bewegung zu sein, sich das Angenehme insofern anzueignen, als diese angenehme Aneignungsbewegung das Leben selbst ist. Leben ist Lust, Tod Unlust. Aristoteles macht sogar darauf aufmerksam, dass dieses Begehren seiner Natur nach unbegrenzt sei, weswegen die so Lebenden auch nach unbegrenzten Mitteln suchen, das unbegrenzte Begehren zu verwirklichen. Diese unbegrenzten Mittel finden in der Meinung die entsprechende Reflexivität eher als im Wissen, das im Gut-Leben einen Sinn erkennt, der das Begehren selbst dann begrenzt, wenn es als solches nicht erfüllt werden kann und demnach seinerseits in einem Streben besteht. Jedenfalls wird das Begehren des Gut-Lebens nicht auf die Lust und d.h. zuletzt eben keineswegs auf das Leben als solches bezogen. Diese Radikalität nun des philosophischen Erkennens erscheint den Meinenden ihrerseits als durchaus negativ und damit als unannehmbar.

Wenn Platon und Aristoteles das Leben und das Gut-Leben differenzieren, dann liegt die Möglichkeit dieser Differenz in dem, was beide unter Natur verstehen. Es ist in dieser Hinsicht eine moderne Verengung der Natur, wenn wir sie auf das bloße Leben einschränken. Für Kant z.B. ist das Gute gerade nicht von Natur her gegeben, vielmehr wissen wir von ihm, indem wir uns von der Natur befreien bzw. als Menschen immer schon befreit haben. So entstamme das Gute nicht der Kausalität der Natur, sondern der Kausalität der Freiheit, d.h. der (praktischen) Vernunft. In der Sache allerdings stimmt Kant mit seinen antiken Vorgängern überein. Denn diese sind in der Lage, die ethische Differenz, die Kant zwischen der Natur und der Freiheit erblickt, zwischen dem Leben als solchem und dem Gut-Leben anzusetzen. Für Platon und Aristoteles handelt derjenige, der sich gegen das bloße Leben entscheidet und womöglich in der Tapferkeit dafür sogar den Tod findet, durchaus naturgemäß.

Für die Vielen ist eine solche Wendung des Lebens Ohnmacht.⁷ Für sie gilt, dass Meinen Macht ist – Vermögen zur Realisierung des bloßen Lebens, seines Genusses und seiner Genüsse. Dabei könnte es der Fall sein, dass die Rolle, die das Leben als solches dabei spielt, die Bedeutsamkeit des Meinens relativiert. Denn wenn das Meinen der prinzipiellen Beweglichkeit des Lebens besser entspricht als z.B. das Wissen, dann könnte es sein, dass sich das Meinen als das eigentlich mächtige Lebens-Mittel beweist. Wie das tierische Leben mit der Ausbildung des Blutkreislaufs zusammenhängt, so besteht das menschliche in der reinen Organisierung des Meinens. Dazu passt, dass für die Philosophie die Sprache als solche den Menschen noch keineswegs vom Tier unterscheidet, bleibt er doch als sprechender immer noch ein sprechendes Tier. Vielleicht könnte von daher die scheinbar heftige Aussage des Aristoteles, die Vielen erwiesen sich als sklavenartig, da sie das Leben des Viehs (d.h. der Lust) vorziehen (*NE* 1095 b 19-22), weniger polemisch als sachlich gedacht sein.⁸ Was den Menschen vom Tier unterscheidet, ist nicht, dass er spricht, sondern dass er über das Gute und Gerechte selbst sprechen kann und dieses in der Dichtung in reinsten Form vermag. Dass der Mensch wahrhaft gut und gerecht leben kann, bildet die spezifische Differenz zum Tier aus. Nicht mehr Tier zu sein, ist keine Eigenschaft, sondern eine Möglichkeit des Menschseins.

So gesehen sind die Gewohnheiten als solche noch keineswegs ethische Tugenden, sondern vorgegebene Orientierungsbahnen für sozial erfolgreiches Leben. Dafür spricht mitunter auch der soziale Erfolg der *Sophisten*. Denn was diese mit der Macht der Vielen verband und verbindet, ist das Einverständnis dahingehend, dass nur solches Wissen sinnvoll sei, das die sozialen Erfolgchancen steigert.⁹ Das ist keineswegs abfällig zu verstehen. Wenn Sokrates von seinen reichen Freunden hört, sie würden ihre Söhne von Sophisten bilden lassen wollen, dann wird dieses in der Meinung gesagt, dass diese Ausbildung dem Stand und Fortkommen ihrer Zöglinge hilfreich sei.

In dem Falle, dass reine Gewohnheiten vorgegebene Orientierungsbahnen für erfolgreiches Leben sind, könnte z.B. behauptet werden, dass auf dieser Ebene

7 Vgl. das von Platon dargestellte stetige Gelächter der Vielen über die Philosophie, die solch eine Wendung als nötig betrachtet (*Phaidon*, 64b; *Theaitetos*, 174a; *Politeia*, 473b; *Gorgias*, 573e; etc.) und seine Interpretation von Alkibiades (*Symposion*, 221e).

8 Nach Augustinus ist die „Gewohnheit“ ein Phänomen, das auch den Tieren zugesprochen werden muß. Vgl. *Confessiones*, a text and commentary by James J. O'Donnell, Clarendon Press, Oxford 1992, 10. Buch, XVII, 26.

9 Vgl. Leo Strauss, „The Problem of Socrates“, in: Ders.: *The Rebirth of Classical Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, Essays and Lectures by Leo Strauss, edited by Thomas L. Pangle, The University of Chicago Press, Chicago und London 1989, S. 170: „The sophists are mere imitators of the polis and of the politicians.“

kulturelle Differenzen philosophisch bedeutungslos sind. Unterschiedliche Eßgewohnheiten sind interessant für neugierige Touristen und Gourmets, kulturell differente Verhaltenscodices im gesellschaftlichen Verkehr, sei es zwischen Mitgliedern aus unterschiedlichen sozialen Schichten oder womöglich sogar zwischen den Geschlechtern, bieten Stoff für eine komparativ verfahrenende Kulturwissenschaft, jedoch nicht für den Philosophen. So betrachtet sind ohnehin die kulturellen Differenzen ziemlich beschränkt. Denn es ist zwar der Fall, dass die eine Kultur ein Essen mit Messer und Gabel dem Essen mit der bloßen Hand oder den Stäbchen traditionell vorzieht. Doch niemals hat man eine Kultur gesehen, die mit den Füßen isst. Das bloße Leben läßt eine solche Kultur nicht zu. Erst also wo diese Kulturdifferenzen den Rang der ethischen Tugenden selbst berühren, d.h. die Frage nach dem Guten betreffen, werden sie ein philosophisches Thema. Um bei den Beispielen zu bleiben: es ist nicht besonders bedenkenswert, ob sich eine Gesellschaft der Geschlechter mono- oder polygam organisiert, es ist jedoch sehr wohl bedenklich, wenn eine kulturspezifisch geprägte Gesellschaft dazu tendiert, den Ehebruch mit einer Steinigung der Frau zu ahnden.

30

Die Bedeutung des Europäischen Ethos liegt nicht darin, dass es in den Gewohnheiten die ethischen Tugenden erkennt, sondern dass es die ethischen Tugenden von den Gewohnheiten zu unterscheiden vermag. Durch diese Differenzierung betritt das Europäische Ethos von Anfang an die politische Sphäre. Erst mit dieser Unterscheidung tritt das „schlechthin Gute“ und das „politisch Gute“ auseinander, denn das „politisch Gute“ muss die meinungsgeleiteten Interessen am Angenehmen bzw. am bloßen Leben im Blick behalten. Hegelisch gesagt ist das „System der Bedürfnisse“ wohl ein notwendiges Element, aber keineswegs das Ganze der „Sittlichkeit“.

3. Das ethische Leben

Das ethische Leben hebt sich vom Leben der Vielen, vom Leben in den Gewohnheiten ab. In den Gewohnheiten zieht das Leben in seinem „gesunden Egoismus“ seine Bahnen. Erst in einer spezifischen Selbstunterscheidung des Lebens von sich selbst tritt die Frage nach einer ethischen Praxis auf. Diese Selbstunterscheidung ist eine Reflexion, jedoch eine andere als die Reflexionsform der Meinung. Die Meinung reflektiert auf die in den Gewohnheiten vorgegebenen Möglichkeiten des sozialen Erfolgs, der selbst dann nur in Meinungen zu finden ist, wenn die Meinungen zu einem *savoir vivre* austrainiert werden. Die ethische Praxis indessen besteht in einem *Wissen*. Die beiden Reflexionsformen unterscheiden sich dadurch, dass die Meinung auf die sich stets ändernden Angelegenheiten, die allerdings nie die Bahnen der Gewohnheiten verlassen, bezogen ist, während das Wissen sich mit dem immer Selben beschäftigt. Daraus ent-

steht mit Notwendigkeit eine Unterbrechung des gewohnten Lebens. Das Meinen affirmiert den Lebensfluss prinzipiell, das Wissen muss ihn theoretisch stets, praktisch im Extremfall negieren. Der Meinende braucht sich die Frage, ob es wirklich gut ist, was er tut, nicht zu stellen, der Wissende sehr wohl. Die Orientierung der Meinung geht auf die sich zerstreue Lust, die des Wissens auf das gesammelte Gute bzw. die wahre Glückseligkeit.

Dass das ethische Leben in einem Wissen besteht, betont Sokrates mehrfach. Er weiß, dass Unrecht tun oder einem Besseren nicht zu gehorchen, einem Gott oder einem Menschen, schlecht ist (*Apologie*, 29d). Unrecht zu tun ist überhaupt in allen Belangen schlecht (*Kriton*, 49b). Selbst Unrecht zu erleiden sei besser, als Unrecht zu tun (*Gorgias*, 509a). Diese Sätze bzw. dieser Satz stehen und steht fest und alle die versuchen, das Gesagte zu widerlegen, werden bei diesem Versuch scheitern. Sie, die über die Philosophen lachen, machen sich ihrerseits lächerlich. Gemäß diesem Wissen sind alle Tugenden gewusste Tugenden. Sie basieren auf der Erkenntnis.

Aristoteles scheint diese Charakterisierung der Tugend als eines Wissens in der bekannten Differenzierung zwischen den dianoetischen und ethischen Tugenden zu unterlaufen. Doch selbst die ethischen Tugenden sind keine reinen Gewohnheiten. Die Tugenden müssen vielmehr durch Gewöhnung erst zu solchen werden. Daher bezeichnet Aristoteles auch einmal die Tugend als eine Technik, in den Leidenschaften und Handlungen auf die Mitte zu zielen (*NE* 1109 a 22). Was diese Mitte ist, wissen wir zwar nicht immer schon, doch wir müssen lernen, sie zu wissen. Sie wird, das betont der Philosoph, durch Vernunft bestimmt (*NE* 1106 b 35 ff.).

Das Sokratische Leben, stets jenem besten Satz zu folgen (*Kriton*, 46b; *Gorgias*, 509a), an diesem besten Satz selbst dann festzuhalten, wenn er den Tod bedeutet, ist auf eine Konfrontation mit der Polis angelegt. Das bestätigt Sokrates mit der Selbstdarstellung als politischer Stechfliege (*Apologie*, 30e). Aristoteles bestimmt die höchste Lebensform des Philosophen anders. Es sei nicht das politische, sondern das betrachtende Leben, das den Philosophen zur höchsten Glückseligkeit verhelfe (*NE* 1095 b 16 ff. bzw. 1177 a 19 ff.). Doch einerseits wäre es eine unstatthafte Verkürzung, das Sokratische Leben mit dem von Aristoteles so bezeichneten politischen Leben zu identifizieren, und andererseits ist sich auch Aristoteles bewusst, dass das Wissen vom ethischen Leben eine Differenz zum Leben der Vielen bedeutet. So müsse der Gesetzgeber über solches Wissen verfügen, um die Bürger durch Gewöhnung tugendhaft werden zu lassen (*NE* 1103 b 3). Das vermag der Gesetzgeber jedoch nur dann, wenn er mehr weiß als die in den Meinungen lebenden Vielen.

Es könnte die Frage gestellt werden, ob sich die Platonische Ethik von der des Aristoteles so unterscheidet wie der Extremfall vom Normalfall. Die unausgesetzte Orientierung am besten Satz scheint ein Maximum an Gutheit zu fordern, die von Aristoteles verwendete Rede von der Tugend als einer „Mitte“ suggeriert ein abgemildertes Ethos. Mir scheint eine solche Differenzierung jedoch den Kern der Sache zu verfehlen. Der Sache nach z.B. setzt Aristoteles die Tugend der Tapferkeit in die Mitte zwischen Mut und Furcht, wobei das Übermaß an Mut, die Tollkühnheit, der Tapferkeit nicht so entgegengesetzt ist wie das Übermaß an Furcht, die Feigheit (*NE* 1109 a 1 ff.). Wenn Aristoteles nun denkt, dass eine solche Tapferkeit durch eine gezielte, d.h. durch Wissen inszenierte Angewöhnung realisiert wird, welche er mithin als Gewalt bezeichnet (*NE* 1110 b 16 ff. oder 1179 b 29), die also Schmerz voraussetzt (*NE* 1179 b 35), dann wird damit eine Erziehung in Betracht gezogen, die dem Platonischen Denken zumindest nicht widerspricht.¹⁰ Im Horizont des darzustellenden Europäischen Ethos dürfte also die Differenz, nach welcher sich der Sokratisch-Platonische Kerngedanke im Bereich des Ethischen als ein markanter Satz, als eine präzise Aussage präsentiert, während Aristoteles eine Überlegung anstellt, eher zu vernachlässigen sein.

32

Das ethische Leben befindet sich naturgemäß in einer Spannung zum Leben der Polis. Europäisches Ethos ist Politisches Ethos, ohne dass diese Konsequenz einer eigenen Entscheidung unterliegen müsste. Vermutlich ist diese Konsequenz sogar eine Auszeichnung des Europäischen Ethos, und die Diskussionen, ob und wie der Universalismus des Europäischen Ethos' kulturübergreifend Bedeutung erlangen soll, sind nur eine unmittelbar Folge dessen, was es für den Europäer heißt, gut zu leben. Insofern das Europäische Ethos niemals bereits in den immer schon gelebten Gewohnheiten zu finden ist, ist es sozusagen wesensgemäß „universal“.

4. Das universale Ethos. Die gute Gewalt

Wenn dem Europäischen Ethos sein universaler Anspruch nicht erst künstlich zugeschrieben werden muss, sondern wenn dieser ihm „zu Eigen“ ist, dann wird

¹⁰ Anders Strauss: „For Plato, what Aristotle calls moral virtue is a kind of halfway house between political or vulgar virtue which is in the service of the bodily well-being (of self-preservation or peace) and genuine virtue which, to say the least, animates only the philosophers as philosophers.“ Leo Strauss, *The City and Man*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1964, S. 27. Dieser Sicht entspricht, dass Aristoteles z.B. für die Glückseligkeit veranschlagt, dass der Glückselige in guten äußeren Verhältnissen leben müsse (*NE* 1178 b 33). Letztlich hängt der von Strauss zu Recht bemerkte Unterschied im zwischen Platon und Aristoteles divergierenden Verständnis des Philosophen zusammen. Für Aristoteles ist der Philosoph bereits der sich entpolitisierende Theoretiker, ohne allerdings den in der Moderne der Theorie immanenten Zug der Neutralisierung und Indifferenz zu kennen (*NE* 1105 b 12 ff.).

die politische Sphäre, wie sie sich im letzten Jahrhundert entfaltet hat, notwendig von diesem Anspruch betroffen. Damit lässt sich auch das nach Strauss „politische Problem“ der „Versöhnung“ der „Forderung nach Weisheit mit der Forderung nach Zustimmung“ in seiner weitesten Bedeutung verstehen. Im Kontext der von Strauss entfalteten Naturrechtsthematik stellt sich demnach die Frage nach der Übertragung des natürlichen Rechts in das bürgerliche Recht.

Platon, vor allem derjenige der „Gesetze“, und Aristoteles haben dementsprechend die Bedeutung des „Gesetzgebers“ berücksichtigt. In dieser Hinsicht ist es weniger wichtig zu sehen, dass Platon womöglich den Philosophen selber in dieser Rolle sieht, während Aristoteles zumeist einen beratenden Ton anschlägt. Beide dürften sich darin einig sein, dass das Leben der Vielen, obwohl schon von Natur auf das Gute hin orientiert, nur durch eine Änderung wahrhaft zu bessern sei. Da diese Änderung nicht freiwillig erfolgen wird, ist Gewalt nötig (*NE* IIIo b 16). Es gibt demnach keine Gesetzgebung, die nicht durch Gewalt verwirklicht, was sie für gut hält. Die Bezeichnung der drei Elemente der Herrschaft als „Gewalten“ hat hier ihren Ursprung.

Diese Gewalt scheint mit dem Charakter der Philosophie selber zusammenzuhängen. Das Höhlengleichnis ist in dieser Hinsicht ein beredtes Zeugnis. Die Befreiung zur Philosophie hat als solche etwas Gewaltsames (*Politeia*, 515d). Sie besteht nämlich in einem Herausreißen der Einzelnen aus den dem Leben folgenden Gewohnheiten. Zu Anfang ist die von der Philosophie verlangte Selbstunterscheidung des Lebens mit einem spezifischen Zwang und Schmerz verbunden. Philosophie ohne Zwang ist womöglich „Wissenschaft“, aber keine Philosophie. Das hängt auch mit der bereits erwähnten Spannung zwischen dem ethischen Leben und der Polis zusammen.

Im Falle der Verrechtlichung ethischer Prinzipien tritt allerdings noch eine ganz andere Gewalt in Erscheinung. Jetzt beginnt die Polis selber auf sich selbst Gewalt auszuüben. Das tut sie mit objektiven Gesetzen und Institutionen. Gute Gesetze sind dabei solche, die sich eindeutig auf die ethischen Prinzipien zurückführen lassen und darum sich als deren konsequente Realisierung erweisen. In diesem Sinne lässt sich auch von einer guten Gewalt sprechen. Abzulehnen ist dagegen eine solche politische Gewalt, deren Herleitung einer Verrechtlichung unethischer Behauptungen eines ideologisch oder religiös verblendeten Führers bzw. einer solchen Führerclique entspricht. Dass grundsätzlich jede politische Gewalt abzulehnen wäre, geht indes an dem natürlich gespannten Verhältnis zwischen dem Ethos und der Polis, mithin an dem Charakter von Recht und Gesetz vorbei. Europäisches Ethos ist in seiner ihm eigenen Reflexivität in sich selbst gewalttätig, und die Abschaffung der Gewalt wäre eine solche des Ethos selbst.

Insofern das Europäische Ethos von sich her einen universalen Anspruch auf seine Verrechtlichung erhebt, ihn sich folglich nicht einfach anmaßt, entsteht das Problem einer universalen Gewalt. Diese Gewalt lässt sich nicht als schlecht oder gar als böse bezeichnen, folgt sie doch dem Anspruch klarer ethischer Prinzipien. Zu erwarten, dass sich diese Gewalt gleichsam gewaltlos durchsetzen könnte, ist kein Traum, sondern eine bloße Träumerei. Gewohnheiten, die das Europäische Ethos in seiner Verrechtlichung als unethisch und d.h. verbrecherisch betrachtet, können nicht geduldet werden. Daraus ergibt sich unvermeidbar ein universaler Konflikt, der erst dort beendet wäre, wo das Europäische Ethos als Universales Ethos ein universales Recht geltend machen könnte.

Diskussionen nun, die solchen Überlegungen „Eurozentrismus“ vorwerfen, gehen am Problem vorbei. Die universale Bedeutung des Europäischen Ethos verhindert kulturelle Differenzen keineswegs. Sie spricht den anderen Lebensweisen nichts ab. Im Gegenteil, indem gerade das Europäische Ethos eine Achtung vor dem Dasein des Anderen kennt, erklärt es sich bereit, vom Anderen zu lernen. Selbst eine grundsätzliche Skepsis gegen sich selbst samt der Bereitschaft, sich immer wieder selbst zu prüfen, gehört zu seinem Charakter. Das liegt in seiner philosophischen Herkunft, womöglich zuletzt sogar in seiner ihm eigenen guten Gewalt begründet. Der Universalismus des Europäischen Ethos betrifft lediglich solche „Gewohnheiten“, die, seien sie europäisch oder nicht-europäisch, als unethisch, mithin als verbrecherisch bezeichnet werden müssen. In dieser Hinsicht käme es einer Selbstaufgabe gleich, würde das Europäische Ethos auf die gute Gewalt, die es von Anfang an auf sich selbst ausübt, Verzicht leisten.