

Martin Palauneck

Gescheiterte Tugend

PRAKTISCHE PHILOSOPHIE



Alber-Reihe
Praktische Philosophie

Unter Mitarbeit von

Jan P. Beckmann, Dieter Birnbacher, Sabine A. Döring,
Andrea Esser, Heiner Hastedt, Konrad Liessmann,
Guido Löhrer, Ekkehard Martens, Julian Nida-Rümelin,
Peter Schaber, Oswald Schwemmer, Ludwig Siep,
Dieter Sturma, Jean-Claude Wolf und Ursula Wolf

herausgegeben von

Bert Heinrichs, Christoph Horn, Axel Hutter und
Karl-Heinz Nusser

Band 98

Martin Palauneck

Gescheiterte Tugend

Hegels Kritik
des aristotelischen Politikverständnisses
in seiner Darstellung der griechischen
Stadtstaaten

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Martin Palauneck

The failure of virtue

Hegel's critique of the Aristotelian notion of politics
in his portrayal of the Greek city-states

In his lectures, G. W. F. Hegel sketches an unorthodox interpretation of the Aristotelian conception of virtue: He sees the concept as an attempt to reconcile the philosophical conditions of individual autonomy and social self-determination. For Hegel, this attempt leads to the first historical manifestation of political freedom, albeit one still imperfect and severely limited. This book systematically examines Hegel's criticism of Aristotle's model of self-determination, and shows how Hegel finds the kernel of our modern understanding of freedom in the failure of the Greek city-states.

About the author:

Martin Palauneck studied philosophy, mathematics and theoretical physics at the University of Leipzig and the University of Basel. He received his PhD in 2018 from the University of Leipzig on Hegel's critique of the Aristotelian understanding of politics. The dissertation thesis was awarded the Karl Alber Prize in 2020.

Martin Palauneck

Gescheiterte Tugend

Hegels Kritik des aristotelischen Politikverständnisses
in seiner Darstellung der griechischen Stadtstaaten

In seinen Vorlesungen entwirft G. W. F. Hegel eine unkonventionelle Deutung der aristotelischen Tugend: Er interpretiert den Begriff als philosophischen Entwurf zur Vereinbarkeit von individueller Autonomie und gemeinschaftlicher Selbstbestimmung. Für Hegel handelt es sich hierbei um eine erste, wenngleich noch unvollkommene und stark beschränkte Erscheinung der politischen Freiheit. Das Buch untersucht mit systematischen Mitteln Hegels Kritik an diesem Modell von Selbstbestimmung und zeigt, wie er im Scheitern der griechischen Stadtstaaten den Keim eines modernen Freiheitsverständnisses angelegt sieht.

Der Autor:

Martin Palauneck, Studium der Philosophie, Mathematik und Theoretischen Physik in Leipzig und Basel. Promotion 2018 an der Universität Leipzig zu Hegels Kritik am aristotelischen Politikverständnis. Die Dissertation wurde 2020 mit dem Karl-Alber-Preis ausgezeichnet.

Gewinner des Karl-Alber-Preises 2020



Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2020
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-49174-4

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	13
Teil I: Die aristotelische Rechtfertigung der Sklaverei	27
I.1 Ein Ärgernis in der aristotelischen Philosophie	27
I.2 Aristoteles' Definition des natürlichen Sklaven	32
I.3 Ist Aristoteles' Begriff des natürlichen Sklaven wider- sprüchlich?	41
I.4 Das Gute bei Aristoteles und die Metaphysik der Sklaverei	60
I.4.1 Güter, Zwecke und der gelungene Lebensvollzug	64
I.4.2 Bloß biologische und ethisch relevante Standards des Guten	72
I.4.3 Typologie der Privationen: Lasterhafte, Kinder und natürliche Sklaven	80
I.5 Vergebliche Modifikationsversuche	89
Teil II: Von Aristoteles zu Hegel – Interpretation und Kritik	97
II.1 Drei Arten der Kritik: intern, extern und immanent- historisch	104
II.1.1 Externe Kritik	104
II.1.2 Interne Kritik	106
II.1.3 Immanente und historische Kritik	111
II.2 Drei Interpretationsthesen zu Hegels Griechen	119
II.2.1 Aristoteles und Hegels Griechen	123
II.2.2 Die Tugend als Prinzip des griechischen Geistes	128
II.2.3 Selbstbestimmung und Tugend	137
II.3 Terry Pinkards Lesart der zwei Gesetze	145

Teil III: Tugend und Selbstbestimmung	155
III.1 Das Paradox der Selbstbestimmung	155
III.1.1 Einführung zum Paradox	155
III.1.2 Das Paradox auf individueller Ebene	158
III.1.3 Das Paradox auf sozialer Ebene	166
III.1.4 Hobbes' vermeintliche Lösung für das soziale Paradox	174
III.2 Das griechische Zwei-Phasen-Modell als Antwort auf das Paradox der Selbstbestimmung	179
III.2.1 Vorbemerkung und Übersicht über das Kapitel	179
III.2.2 Textliche Hinweise für das Zwei-Phasen-Modell	186
III.2.2.1 Metapher des plastischen Kunstwerks	194
III.2.2.2 Historizität der Gestaltungsphase	196
III.2.2.3 Die griechische Sittlichkeit als Gleichgewicht der Phasen	201
III.3 Der Lernprozess und die notwendige Zweiphasigkeit der Tugend	206
III.3.1 Darstellung der systematischen Notwendigkeit in Hegels Text	206
III.3.2 Lernprozess und Zweiphasigkeit in modernen Tugendethiken	213
Teil IV: Normanwendung und Objektivität	223
IV.1 Einleitung und Vorbemerkung	223
IV.2 Die Anwendungsphase bei Hegels Griechen und die dreifache Objektivitätsthese	228
IV.2.1 Erste These: Objektivität der Normen	230
Die Umsetzung der ersten Objektivitätsthese bei Hegels Griechen	233
IV.2.2 Zweite These: Objektivität der Handlung	237
Die Umsetzung der zweiten Objektivitätsthese bei Hegels Griechen	240
IV.2.3 Dritte These: Objektivität des Charakters	248
Die Umsetzung der dritten Objektivitätsthese bei Hegels Griechen	250

Teil V: Die erste Entlarvung der Tugend: Sophisten und Orakel	257
V.1 Die sophistische Einsicht in die Manipulierbarkeit der Begründung	261
V.1.1 Einführung und Überblick	261
V.1.2 Die Sophisten als Vertreter der Bildung	264
V.1.3 Beredsamkeit und Begründungsskeptizismus	270
V.1.4 Die Selbstaufhebung der sophistischen Kritik	279
V.2 Orakel und die Unentschiedenheit der Tugend	284
V.2.1 Die Bedeutung der Orakel für den griechischen Geist	284
V.2.2 Das naive Argument: äußere Zufälle und die Erfolgsdimension der Tugend	290
V.2.3 Systematischer Exkurs: Erfolgsdimension der Tugend	301
V.2.3.1 Tugenden setzen praktische Fertigkeiten voraus	301
V.2.3.2 Abweisung des Egozentrismus-Vorwurfs	303
V.2.4 Das modifizierte Argument: innere Kontingenz und Willkür der Entschließung	306
V.2.4.1 Endlichkeit im Wollen und Begründungsabbruch	309
V.2.4.2 Die Mehrdeutigkeit der Handlungssituation	316
V.2.4.3 Orakel als Entlastungsinstanz	322
V.2.4.4 Die Doppelsinnigkeit der Orakelsprüche	329
Teil VI: Sokrates und das Ende der Tugend	339
VI.1 Einleitung und Überblick	339
VI.2 Sokrates als weltgeschichtlicher Heros	346
VI.3 Sokrates und die Sophisten	360
VI.4 Der sokratische <i>daímon</i> als Vorläufer des Gewissens	372
VI.5 Der Konflikt zweier Prinzipien im Prozess gegen Sokrates	397
VI.5.1 Der attische Gerichtshof der <i>Heliaía</i> und das Prinzip der Tugend	401
VI.5.2 Drei Deutungen des Prozesses gegen Sokrates	412
VI.5.3 Das Rätsel der achtzig Richter und die Verweigerung des Sokrates	424
VI.5.4 Hinrichtung, Gesetzeskonformismus und die Wahrheit der anderen Tugend	435
VI.5.5 Gewissen und Selbstgerechtigkeit	447

Inhaltsverzeichnis

VI.6 Ausblick: Die Folgen des Untergangs der <i>pólis</i>	454
Epilog	463
Danksagung	473
Bibliographie	475
Siglen	475
Klassische Literatur	475
Zeitgenössische Literatur	477

So lange ein Staat auf der Woge seines Glücks fortrollt, ist in dem freudigmuthigen Gefühl dieses erhebenden Anblicks nichts Einzelnes zu unterscheiden; das Nachdenken wird weniger, als die Mitempfindung erregt; die zusammenwirkenden Kräfte werden nur in ihren einfachen Resultaten wahrgenommen; viele scheinen zu schlummern, da nicht in die Augen fallender Widerstand sie einzeln erweckt.

Wann aber den künstlichen Bau die Klippe des Unglücks zerschellt, springen augenblicklich die verschiedenartigen Bestandtheile ins Auge; die Betrachtung erwacht; an die Stelle frohen Mitgefühls tritt tief ergreifende Wehmuth; mit dem Falle des Einen scheint Alles zu wanken; und Gedanke und Empfindung schweifen in weitere Ferne. Daher ist die Geschichte des Verfalls der Staaten meistens anziehender, als die ihrer Blüthe, oder vielmehr die letztere erst dann recht anziehend, wenn sie von dem Verfall aus betrachtet wird.¹

Wilhelm von Humboldt

¹ Wilhelm von Humboldt, »Geschichte des Verfalls und Unterganges der griechischen Freistaaten«, *Werke in fünf Bänden*, Darmstadt 1986, S. 73 f.

Einleitung

Anlass dieser Arbeit ist eine Irritation: Inmitten der praktischen Philosophie des Aristoteles, die vielleicht zu den klügsten und sicherlich zu den einflussreichsten Werken der Geschichte der Ethik gehört, begegnet uns eine Rechtfertigung der Sklaverei. Bei bestimmten Menschen, so Aristoteles, sei es angemessen und gut, sie mit Gewalt zu unterwerfen und auszubeuten. Sie seien von ihrer Natur dazu geschaffen, ein »lebendiges Besitzstück« zu sein.¹ Fänden wir eine derartige Bemerkung einfach in irgendeinem beliebigen antiken Text, verfasst vor über zweitausend Jahren von dem Vertreter einer Sklavenhalterkultur, wäre sie wohl kaum der Rede wert. Sie würde uns lediglich als typischer Beleg für den Mangel an Humanität in dieser Zeit dienen. Bei Aristoteles scheint mir die Lage jedoch anders zu sein: nicht nur, weil er ein klassischer Autor ist, dessen Werke nicht wegzudenkender Bestandteil jedes Philosophie-Curriculums sind. Er gilt vielen modernen Philosophen immer noch als eine ernstzunehmende Quelle und als Referenzautor. Dies zeigen zum einen die Anhänger der verschiedenen neoaristotelischen Strömungen, die sich um eine Vergegenwärtigung seines Denkens bemühen, zum anderen aber auch die Renaissance der Tugendethik in den vergangenen Jahrzehnten. Hierbei werden oft, wie Christoph Halbig mit vorwurfsvollem Beiklang schreibt,

[...] die traditionellen Tugendlehren – unter denen weiterhin die aristotelische, vielfach in ihrer thomistischen Aneignung, dominiert – schlicht übernommen und als ihrerseits nicht weiter zu prüfende Prämissen für die eigene Argumentation in Anspruch genommen.²

Aristoteles' praktische Philosophie ist für diese Autoren demnach mehr als bloß ein Zeugnis einer längst vergangenen historischen

¹ Aristoteles, Pol. I.3.

² Halbig (2013), S. 17.

Epoche. Offenbar scheint sein Denken auch heute noch lebendig zu sein und seine Gedanken für uns moderne Leser attraktiv und lehrreich. Gerade diese vermeintliche Nähe und Zugänglichkeit der aristotelischen Ethik lassen seine Doktrin vom natürlichen Sklaven besonders abstoßend wirken: Sein Denken, dass uns zunächst vertraut erscheint, zeigt sich in einer unvermittelten Fremdheit. Vor allem aber halte ich die Doktrin vom natürlichen Sklaven für einen Grund zur Beunruhigung, weil Aristoteles systematisch denkt. Seine Rechtfertigung der Sklaverei ist keine nebenbei hingeworfene Bemerkung, wie ich im Verlauf dieser Arbeit zeigen werde, sondern mit zentralen Bestandteilen seines Denkgebäudes verbunden. Der natürliche Sklave ist fest in die aristotelische Anthropologie, seine Vorstellung von Gerechtigkeit und seine Metaphysik des Guten eingebunden. Dies bedeutet allerdings, dass der Denkfehler, der Aristoteles zu seiner unmenschlichen Behauptung verführt, unter Umständen sei Sklaverei gerecht, möglicherweise weitere Folgen nach sich zieht. Die systematische Einbettung der Rechtfertigung der Sklaverei legt nahe, dass sie sich nicht ohne Weiteres mit einem chirurgischen Schnitt aus der praktischen Philosophie des Aristoteles entfernen lässt, sondern dass noch weitere seiner Überzeugungen von dem gleichen Denkfehler infiziert sind. In der Figur des natürlichen Sklaven wird für uns moderne Leser unabweisbar deutlich, dass Aristoteles an dieser Stelle einen Irrtum begeht. Der gleiche Irrtum mag sich allerdings anderswo fortsetzen, ohne dass es für uns mit der gleichen Drastik ersichtlich ist. In diesem Fall wäre es freilich fatal, irgendwelche aristotelischen Lehren unkritisch als »nicht weiter zu prüfende Prämissen« zu übernehmen, wie es Halbig der modernen Tugendethik ankreidet.

Aristoteles' Rechtfertigung der Sklaverei fordert uns daher zu einer umfassenden, systematischen Auseinandersetzung mit der aristotelischen praktischen Philosophie heraus, die weit über seine Erläuterungen zum natürlichen Sklaven im ersten Buch der *Politik* hinausgeht und die grundsätzlich in Frage stellt, welche seiner Überzeugungen wir für uns heute noch übernehmen können, ohne dass wir uns der intellektuellen Fahrlässigkeit schuldig machen. Eine solche systematische Kritik halte ich auch deshalb für unumgänglich, weil die vermeintliche Alternative, die aristotelischen Lehren einfach vollständig für eine moderne Ethik abzulehnen, in ähnlicher Weise nicht ratsam erscheint wie eine unkritische Übernahme seiner Position: Zum einen schüttet ein solches anti-aristotelisches Vorgehen das Kind mit dem Bade aus und ignoriert die philosophischen Leistungen,

die Aristoteles nicht ohne Grund als einen Klassiker unserer Geistesgeschichte auszeichnen. Zum anderen riskiert jeder radikale Neubeginn, der nicht zuerst eingehend die Irrtümer seiner Vorgänger identifiziert, dass er in seinem Projekt die gleichen oder ähnliche Irrtümer selbst begeht. Eine kritische Auseinandersetzung mit der aristotelischen Rechtfertigung der Sklaverei empfiehlt sich daher sowohl für moderne Neoaristoteliker wie auch für die Vertreter anderer ethischer Strömungen.

Die vorliegende Arbeit hat das Ziel, eine solche kritische Auseinandersetzung mit dem aristotelischen Denken zu leisten. Für diese nicht unbescheidene Aufgabe schien es mir ratsam, mich nicht allein auf meine eigenen philosophischen Kräfte zu verlassen. Ich habe mir für diese Arbeit deshalb G. W. F. Hegel als Ausgangspunkt und Gewährsmann gewählt. Für diese Entscheidung sprechen vor allem zwei Gründe:

Erstens bietet sich Hegel für die Auseinandersetzung mit Aristoteles aufgrund seines eigenen Verhältnisses zu dem antiken Denker an. Hegel tritt in vielen Hinsichten als Aristoteliker auf: Zahlreiche seiner Fragestellungen und Konzepte übernimmt er von Aristoteles. Etliche seiner Begrifflichkeiten sind unmittelbare Übersetzungen der aristotelischen Terminologie. Als Schlusswort seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* zitiert er unkommentiert einen Ausschnitt aus der aristotelischen *Metaphysik* zur Göttlichkeit der Vernunft,³ weshalb manche Kommentatoren rätseln, ob es sich um das Fazit Hegels zu seinem eigenen Denken handle.⁴ In jedem Falle spricht Hegel von Aristoteles fast immer mit großer Bewunderung und lobt ihn in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* wie keinen zweiten:

[...] er ist eins der reichsten und umfassendsten (tiefsten) wissenschaftlichen Genies gewesen, die je erschienen sind, – ein Mann, dem keine Zeit ein Gleiches an die Seite zu stellen hat. [...] Aristoteles ist in die ganze Masse und alle Seiten des realen Universums eingedrungen und hat ihren Reichtum und Zerstreuung dem Begriffe unterjocht; und die meisten philosophischen Wissenschaften haben ihm ihre Unterscheidung, ihren Anfang zu verdanken. [...] Er ist so umfassend und spekulativ wie keiner.⁵

³ Hegel, *Enz.* III S. 395, siehe auch Aristoteles, *Metaphysik* XII.7.

⁴ Vgl. Kern, W. (1957).

⁵ Hegel, *VGPhil.* II S. 132.

Trotz dieser Hochachtung, mit der Hegel sich auf Aristoteles bezieht, lehnt er jedoch die politische Philosophie des Aristoteles – wie überhaupt das gesamte politische Denken der Antike – als vollständig überholt und ungeeignet für die Bedingungen der Moderne ab. Aus dem antiken Staats- und Gemeinschaftsverständnis lasse sich »für das Prinzip unserer Zeiten sozusagen nichts [...] erlernen.«⁶ Hegel verwirft somit die aristotelischen Überzeugungen zur politischen Philosophie gänzlich.⁷ Dies bedeutet nicht etwa, dass er sie für wertlos hält und die Beschäftigung mit ihnen für vertane Zeit. In einem unmittelbaren Sinn können wir aber aus ihnen »nichts [...] erlernen«, das heißt, wir können sie nicht einfach als gültige Einsichten für uns übernehmen. Hegel wendet sich somit gegen jeglichen Eklektizismus, der sich bei den antiken Schriften bedient, und gegen einen naiven Aristotelismus, der im Grunde nichts anderes ist als ein auf die Spitze getriebener Eklektizismus. Lehrreich ist die Beschäftigung mit der aristotelisch-antiken Politik dennoch, aber nur, wenn sie als ein insgesamt gescheitertes Projekt betrachtet wird. Aus dem Scheitern dieses philosophischen Versuches, das sich unter anderem in der Doktrin vom natürlichen Sklaven zeigt, folgt für die moderne Aristoteles-Rezeption, dass wir auf seine Einsichten nur in gewandelter Gestalt zurückgreifen dürfen, angepasst an das moderne Menschenbild. Die praktische Philosophie des Aristoteles verlangt also nach einer erheblichen Arbeit der Vergegenwärtigung. Aufgrund dieser besonderen Beziehung Hegels zu Aristoteles zwischen Respekt und Abgrenzung können wir Hegels eigene Position auch als einen *transformierten Aristotelismus* bezeichnen. In ihm findet eben diese kritische und zugleich würdigende Auseinandersetzung mit Aristoteles statt, die für die vorliegende Untersuchung erforderlich ist.

Der zweite Grund, weshalb mir Hegel als Bezugspunkt für diese Arbeit vielversprechend erscheint, ist die Tatsache, dass er in seiner Diskussion des Aristoteles die Kategorien anwendet, die ich für eine richtige Einschätzung der Doktrin vom natürlichen Sklaven für ent-

⁶ Hegel, VPhGes S. 67. Vgl. auch ebd., S. 17: »Nichts ist verschiedener als die Natur dieser Völker und die Natur unserer Zeiten.«

⁷ Diese Feststellung ist in der Sekundärliteratur zu Hegel allerdings umstritten. Manche Interpreten gehen davon aus, dass Hegels Begriff der Sittlichkeit nichts anderes als ein Rückgriff auf die antike *pólis*-Gemeinschaft darstelle. Ein Ziel dieser Arbeit besteht auch darin, zu zeigen, dass dem nicht so ist und Hegel keine naive Wiederherstellung der griechischen Sittlichkeit erstrebt. Siehe hierzu die Diskussion in Ritter (1957), Ilting (1963) und Shklar (1976).

scheidend halte: Hegel deutet die praktische Philosophie des Aristoteles als ein *Denken der Freiheit*. Dies bedeutet insbesondere, dass Hegel die aristotelische Tugend als *selbstbestimmte Normativität* auffasst und die antike *pólis*, die auf diesem Ideal der Tugend basiert, als eine *selbstbestimmte Gemeinschaft* interpretiert. Mit Hilfe der Tugenden, so Hegels Deutung, formen die Griechen ihr Wollen von bloßen Äußerungen der präsentischen Willkür zu einem vernünftigen Willen um, der ihnen ein langfristig selbstbestimmtes Handeln erlaubt. Die entsprechenden Normen finden sie nicht in der Welt vor, sondern schaffen sie sich selbst. Als Aristoteles-Lesart ist diese Deutung sicherlich unorthodox und geht gegen den Strich der gängigen Interpretationen der aristotelischen Ethik und Politik. Auch in der Sekundärliteratur zu Hegel wird die Radikalität und Eigenheit seiner Deutung des aristotelisch-griechischen Denkens nicht ausreichend erkannt und gewürdigt. Allerdings verhilft uns gerade dieser unkonventionelle Ansatz Hegels, der die praktische Philosophie des Aristoteles als einen Versuch deutet, Selbstbestimmung zu denken, zu einem Verständnis der Bedeutung des natürlichen Sklaven: Die aristotelische Doktrin ist kein Produkt von Bösartigkeit, ideologischer Verblendung oder elitärer Überheblichkeit. Vielmehr entsteht die Figur des natürlichen Sklaven durch ein unvollkommenes Konzept der Selbstbestimmung. Aristoteles denkt die Freiheit des Menschen mangelhaft, so dass sein Begriff der Selbstbestimmung nur einige Menschen mit einbezieht, aber nicht alle, wie es angemessen wäre.⁸ Hegels Aristoteles-Deutung erlaubt uns, den natürlichen Sklaven in seinen systematischen Zusammenhang einzuordnen. Die Rechtfertigung der Sklaverei ist kein isoliertes Theorem, sondern folgt aus dem aristotelischen Verständnis von Freiheit. Die Unmenschlichkeit der Sklaverei tritt gewissermaßen an den Rändern des aristotelischen Konzepts der Selbstbestimmung auf, das für seine Aufgabe nicht ausreicht.

Durch diesen Bezugsrahmen, den Hegels Deutung steckt, gestaltet sich das Thema dieser Arbeit als *Untersuchung der aristotelischen Auffassung von Selbstbestimmung*. Dies heißt: Wie können die Normen der aristotelischen Tugend als Normen der Selbstbestimmung aufgefasst werden? Welches Verständnis von Selbstbestimmung liegt diesem Ansatz zugrunde? Und schließlich: Wie sieht eine adäquate Kritik aus, die den aristotelischen Versuch als mangelhaft ausweist?

⁸ Vgl. Hegel, VPhGes S. 31 und Enz.III §482, S. 301.

Die Doktrin vom natürlichen Sklaven ist zwar der Stein des Anstoßes für unsere Ablehnung des aristotelischen Verständnisses von Freiheit, sie kann diese Ablehnung aber nicht begründen. Um einen Begriff zu kritisieren, können wir uns nicht darauf beschränken, einen eigenen, abweichenden Begriff entgegenzustellen, der uns aufgrund unserer womöglich partikulären Intuitionen besser gefällt. Vielmehr verlangt die philosophische Redlichkeit den Nachweis, dass der aristotelische Begriff den inneren und notwendigen Ansprüchen an einen Begriff der Selbstbestimmung nicht genügt. Eine Aufgabe dieser Arbeit ist es daher, zu prüfen, wie eine geeignete Methode der Kritik aussieht.

Hegel stellt hierzu fest, dass es in der Regel nicht ausreicht, einen Begriff der Selbstbestimmung ausschließlich auf der Ebene der theoretischen Erörterung zu betrachten. Ein hinreichend anspruchsvolles Konzept der Selbstbestimmung kann nicht erschöpfend durch die abstrakten Beschreibungen und durch die Selbstkommentierungen der Vertreter dieses Konzepts erfasst werden. Selbstbestimmung ist wesentlich Tätigkeit und muss daher auch als wirkliche Tätigkeit betrachtet werden. Für die Auseinandersetzung mit dem aristotelischen Begriff bedeutet dies, dass nicht nur die Erläuterungen zur Tugend in den Ethiken und der *Politik* hinzugezogen werden müssen, sondern zusätzlich seine Verwirklichung in einer Gemeinschaft, die sich tatsächlich über diesen Begriff definiert und selbst konstituiert. Laut Hegel finden wir eine solche Gemeinschaft in der griechischen *pólis*: In den Institutionen und Praktiken der antiken griechischen Stadtstaaten sei der Begriff von Selbstbestimmung am Werke, den Aristoteles unter dem Etikett der Tugend in seinen philosophischen Schriften untersucht. Zur Kritik der aristotelischen Tugend gehört es daher für Hegel, ein historisches Panorama des griechischen politischen Lebens zu entwerfen.

Indem Hegel die praktische Philosophie des Aristoteles auf diese Weise mit der antiken *pólis* verbindet, deutet er die griechischen Stadtstaaten ebenfalls in den Kategorien der Freiheit. Er sieht die griechische *pólis* – vor allem und paradigmatisch die attische Demokratie – als ein Projekt der Freiheit: Den Griechen sei es mit ihrer »schönen Freiheit«⁹ als erstem Volk der Weltgeschichte gelungen, eine vergleichsweise stabile Gemeinschaft der selbstbestimmten Kooperation zu schaffen. Bei den Griechen beginne daher die »konkrete

⁹ Hegel, VPhGes S. 31.

Lebensfrische des Geistes«¹⁰, der Mensch trete das erste Mal in eine Gemeinschaft ein, die seinem Wesen zumindest in Grundzügen angemessen ist. Die überschäumende Kreativität der Griechen, die sich mit der Philosophie und den Wissenschaften die Welt auf neue Weise erschließen und so gewissermaßen einen geistigen Urknall für die weitere Entwicklung des Abendlands darstellen, führt Hegel nicht zuletzt darauf zurück, dass sich die Griechen als erste bewusst werden, dass sie sich die Normen ihrer Lebensform selbst geben und selbst für sich verantwortlich sind. Eine Kritik der aristotelischen Tugend bedeutet für Hegel daher zunächst eine Würdigung der antiken *pólis* als Wirklichkeit der Freiheit.

Zugleich interpretiert Hegel das historische Schicksal der griechischen Staaten derart, dass die griechische Freiheit nur beschränkt gelingt und in sich bereits den Keim ihres Untergangs trägt. Die politischen Institutionen und Gremien können nicht die inneren Fliehkräfte bändigen, die die griechischen Verfahren der Selbstbestimmung entfalten. In der Folge dieser Entwicklung verlieren die griechischen Stadtstaaten ihre innere Einheit und reiben sich in Fraktionskämpfen und Bürgerkriegen auf. Hegel zufolge werden dieser Bedeutungsverlust und Verfall der *pólis*-Gemeinschaft nicht allein durch zufällige Umstände verursacht – anders als etwa der Untergang Pompejis, der durch das rein äußerliche Ereignis des Vesuvausbruchs ausgelöst wird –, sondern aus einer inneren Krise heraus. Die griechischen Institutionen und Praktiken, so beeindruckend und innovativ sie sind, ermöglichen keine dauerhafte, langfristig stabile Kooperation. Laut Hegel ist dieses Unvermögen *begrifflich* bedingt. Das Scheitern der griechischen *pólis* sieht er als Folge eines verfehlten Verständnisses von Selbstbestimmung, welches er im Wesentlichen mit dem aristotelischen Begriff der selbstbestimmten Tugend gleichsetzt. Hegels Methode der historischen Begriffskritik geht folglich den Umweg über die Betrachtung einer geschichtlichen Krise konkreter Gemeinschaften und Institutionen, in denen dieser Begriff seinen Ausdruck findet: Indem Hegel mit seiner Kritik zeigt, dass ein bestimmter Begriff von Selbstbestimmung nicht in der Lage ist, dauerhaft die Grundlage einer selbstbestimmten Gemeinschaft zu bilden, weist er nach, dass dieser bestimmte Begriff den eigenen Ansprüchen nicht genügt. Auf diese Weise werden für die Kritik keine fremden,

¹⁰ Ebd., S. 275.

möglicherweise partikulären Maßstäbe an ein Verständnis von Selbstbestimmung herangetragen, sondern es wird nachgewiesen, dass es seine eigentliche Aufgabe der Ermöglichung von Selbstbestimmung nicht erfüllt.

Mit dem weltgeschichtlichen Untergang der *pólis* betrachtet Hegel daher das griechisch-aristotelische Projekt des Denkens der Freiheit in seiner konkreten Form gescheitert. Aus einer Untersuchung dieses Scheiterns können wir allerdings ablesen, so Hegel, wie ein besseres, dem menschlichen Handeln angemesseneres Verständnis von Selbstbestimmung auszusehen habe. In der weltgeschichtlichen Betrachtung sind die Bemühungen der Griechen nicht vergeblich. Der transformierte Aristotelismus Hegels besteht somit vor allem in der Einsicht, dass wir aus den Fehlern des Aristoteles und seiner Zeitgenossen lernen können und müssen.

Hegels besondere Methode der Kritik macht es daher für die Aufgabe dieser Arbeit erforderlich, seine Darstellung der antiken *pólis* als eine Verwirklichung des aristotelischen Begriffs von Selbstbestimmung interpretatorisch und systematisch zu rekonstruieren. Ich gehe hierbei in folgenden Schritten vor:

In Teil I widme ich mich unmittelbar der aristotelischen Rechtfertigung der Sklaverei im ersten Buch der *Politik*. Ich stelle die aristotelische Doktrin vom natürlichen Sklaven vor und diskutiere gängige Ansätze der Sekundärliteratur, sie als widersprüchlich auszuweisen. Solche Widerlegungsversuche scheitern allerdings: Der Begriff des natürlichen Sklaven und die zugehörige Rechtfertigung der Sklaverei lassen sich als in sich konsistent darstellen und sind zudem mit zentralen Prinzipien der aristotelischen Ethik verbunden, nämlich der Kontextabhängigkeit des praktischen Guten und der Selbstbewusstseinsbedingung guten Handelns. Somit bildet die aristotelische Rechtfertigung der Sklaverei einen integralen Bestandteil seines ethischen Systems und lässt sich nicht ohne Weiteres davon abtrennen. Ich gehe auch beispielhaft auf Modifikationsversuche ein, welche die aristotelische Ethik um moderne Prinzipien ergänzen wollen, um so die Figur des natürlichen Sklaven zu vermeiden, und zeige, dass diese Ansätze zu oberflächlich bleiben, um dem Kern des Problems zu begegnen. Dieser erste Teil der Arbeit hat vor allem die Aufgabe, die systematische Verwurzelung der aristotelischen Doktrin des natürlichen Sklaven herauszuarbeiten, und soll auf diese Weise die Notwendigkeit einer grundlegenden und umfassenden Kritik ausweisen.

In Teil II dieser Arbeit leite ich über zu Hegel und stelle die Methode des weiteren Vorgehens sowie die Grundlagen meiner Hegel-Lesart vor. In Anlehnung an Rahel Jaeggis Typologie der Kritik diskutiere ich die Anforderungen an einen angemessenen kritischen Umgang mit einem in sich weitgehend geschlossenen und anspruchsvollen System wie dem aristotelischen, und skizziere die Umriss von Hegels historisch-immanenter Kritik, die diesen Anforderungen zu entsprechen scheint. Anschließend stelle ich drei Hypothesen vor, die die heuristische Ausgangsbasis meiner Hegel-Interpretation bilden und von denen aus ich meine systematische und exegetische Rekonstruktion der hegelschen Kritik an Aristoteles entwickle: Die erste These betrifft das Verhältnis von Aristoteles zum »griechischen Geist«, den Griechen sowie der griechischen *pólis* in Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Hegel sieht Aristoteles als paradigmatischen Denker seiner Zeit an, dessen Philosophie die griechische Weltanschauung und das Selbstverständnis der Griechen auf philosophisch-geordnete Art ausdrückt. Für die vorliegende Untersuchung bedeutet dies insbesondere, dass Hegel in seinen Erörterungen der *pólis* auch das notwendige Material für seine historisch-immanente Kritik des aristotelischen Denkens vorbereitet. Die zweite These besagt, dass für Hegel das grundlegende Prinzip des »griechischen Geistes«, welches Aristoteles in seiner praktischen Philosophie formuliert und das seine institutionelle Verwirklichung in der antiken *pólis* findet, der Begriff der Tugend ist. Hegel versteht die griechische Sittlichkeit als ein System der Tugend. Er zeichnet ein Bild der antiken *pólis*, das durch das Ideal des tugendhaften Bürgers geprägt ist, auf den die Institutionen und Praktiken ausgerichtet sind. An dieser Stelle gehe ich näher auf die Eigenschaften des Tugendbegriffs ein, den Hegel seiner Untersuchung zugrunde legt. Die dritte These betrifft schließlich die schon angesprochene unorthodoxe Deutung Hegels der griechischen Tugendsittlichkeit als ein Bewusstsein der Freiheit: Er schreibt den antiken Griechen die Erkenntnis zu, dass ihre Tugendnormen selbstgeschaffene Normen sind, und betrachtet demnach die *pólis*-Gemeinschaft, die auf dem Begriff der Tugend beruht, als eine wesentlich selbstbestimmte Gemeinschaft.

In Teil III der Arbeit gehe ich näher auf die Frage ein, was es bedeutet, dass die Tugend als das Prinzip der Selbstbestimmung einer Gemeinschaft aufgefasst wird. Ich erläutere, dass Hegel die griechisch-aristotelische Tugend als einen Lösungsansatz für ein spezifisches Problem betrachtet, das ich das »Paradox der Selbstbestim-

mung« nenne. Dieses Paradox, das sich sowohl auf der Ebene individueller Autonomie als auch auf der Ebene gemeinschaftlicher Selbstbestimmung wiederfindet, besteht im Wesentlichen darin, dass zum Begriff der Selbstbestimmung die beiden scheinbar widerstrebenden Momente der Selbstgestaltung und Selbstverpflichtung gehören. Das selbstbestimmte Subjekt muss zwei gegensätzliche Rollen einnehmen: Es ist gleichermaßen Gesetzgeber und Adressat des eigenen Gesetzes. Somit erscheint es allerdings unklar, wie ein Subjekt sich durch seine eigenen Normen binden kann, wenn ihm doch die gleiche Autorität, mit der es die Normen einsetzen kann, erlaubt, diese auch wieder aufzuheben. Ich diskutiere dieses Problem zunächst abstrakt-systematisch auf seinen beiden Ebenen und stelle anschließend den Lösungsansatz vor, den Hegel in seinen Geschichtsvorlesungen den antiken Griechen zuschreibt: Hegel zufolge lösen die Griechen den scheinbaren Widerstreit der gegensätzlichen Momente der Selbstbestimmung, indem sie sie auf zwei zeitlich getrennte Phasen aufteilen, in denen jeweils ein anderes Verhältnis zu den eigenen sittlichen Normen herrscht. In der Gestaltungsphase werden die Normen gemeinsam frei ausgehandelt, in der Anwendungsphase gelten diese Normen verbindlich. Ich stelle einige Textbelege vor, wie Hegel dieses Zwei-Phasen-Modell selbstbestimmter Normen in der griechischen Sittlichkeit verwirklicht sieht, und erläuterte die systematischen Gründe, die für Hegels These sprechen, dass Tugendnormen als zweiphasige Normen gedacht werden müssen.

Der Teil IV der Arbeit untersucht kooperationstheoretische und begrifflich-systematische Bedingungen des griechischen Zwei-Phasen-Modells der Selbstbestimmung. Insbesondere betrachte ich hierbei die Anforderungen, die das Modell an die Anwendungsphase stellt: Die Anwendungsphase wird durch ein Verhältnis zu den selbstbestimmten Normen geprägt, welches die Normen als stabil, fixiert, für alle qualifizierten Gemeinschaftsmitglieder erkennbar und als verbindlich behandelt. Ich zeige, dass dieses Verhältnis an drei Überzeugungen gekoppelt ist, die ich die drei Objektivitätsthese nenne und die sich auf die Erkennbarkeit der Normen an sich, die Beurteilbarkeit einer guten Handlung sowie auf die Einschätzbarkeit des Charakters des Handelnden beziehen. Ich stelle diese drei Thesen vor, zunächst unabhängig von Hegels Text, und diskutiere ihren inneren Zusammenhang. Anschließend erörtere ich, wie Hegel diese Anforderungen sowie die zugehörige vergegenständlichende Auffassung praktischer Normen in der Tugendsittlichkeit der Griechen und in

den Institutionen ihrer *pólis* verwirklicht sieht. Dieser Teil erläutert somit, auf welche Weise sich die Griechen bei Hegel als eine selbstbestimmte Gemeinschaft auf der Grundlage der Tugend verstehen, und legt zugleich die systematischen Angriffspunkte der griechischen Normauffassung frei, gegen die sich Hegels Kritik richtet.

In den Teilen V und VI der Arbeit untersuche ich schließlich, wie sich bei Hegel die historische Kritik am Prinzip der Tugend entfaltet. Nach Hegels Verständnis handelt es sich hierbei um eine Kritik, die nicht von außen an die griechische Lebensform herangetragen wird, sondern sich aus dem griechischen Denken selbst entwickelt. Die antiken Griechen, so Hegel, stoßen auf die Krisenanfälligkeit ihres Modus der Selbstbestimmung und beginnen an den normativ-begrifflichen Annahmen zu zweifeln, auf denen ihre zweiphasige Kooperation beruht. Diese Zweifel führen schließlich zu einem Vertrauensverlust in die Institutionen und Praktiken ihrer *pólis* und weiten sich zu einer umfassenden Krise aus. An drei Orten in seinen Geschichtsvorlesungen beschreibt Hegel solche Zweifel: Am offensichtlichsten treten die *Sophisten* als Kritiker der griechischen Sittlichkeit auf. Eine implizite Kritik finden wir in der Praxis der *Orakelbefragungen* verkörpert. Die endgültige Kritik, die der *pólis* den Todesstoß versetzt, äußert Hegel zufolge *Sokrates*. Alle drei Formen der Kritik haben gemeinsam, dass sie sich in der einen oder anderen Weise gegen die Auffassung richten, in der Anwendungsphase könnten praktische Normen als objektiv verstanden werden (siehe Teil IV).

In Teil V gehe ich auf die ersten beiden Arten der Kritik ein, die Hegel bei den Sophisten und der griechischen Orakelpraxis verortet. Die sophistische Kritik richtet sich in Hegels Darstellung vor allem gegen die griechischen Institutionen der gemeinsamen Beratung und Beurteilung. Indem die Sophisten durch ihre rhetorische Kunstfertigkeit beweisen, dass diese Institutionen beliebig manipuliert werden können, führen sie vor, dass der griechische Glaube an die Objektivität der Güte von Handlungen, das heißt an ihre gemeinsame Begründbarkeit und Beurteilbarkeit fehlerhaft ist.

Ein ähnliches Bewusstsein für die Problematik von Handlungsbeurteilungen vermutet Hegel als Grund für die griechischen Praktiken der Orakelbefragungen: Die Griechen hatten erkannt, so Hegel, dass jede Beschreibung einer Handlungssituation notwendigerweise unvollständig ist. Handlungssituationen sind stets unüberschaubar und mehrdeutig. Dies bedeutet, dass jede Entscheidung auf unzureichendem Wissen beruht und daher die Kette des praktischen Über-

legens nicht zu seinem natürlichen Ende geführt werden kann, sondern an einem willkürlichen Punkt abgebrochen werden muss. Hegel bezeichnet diesen Abbruch als »EntschlieÙung«. Für die Griechen bedeutet die Einsicht in das irreduzible Willkürmoment der EntschlieÙung eine Bedrohung der Objektivität tugendhaften Handelns, so Hegel, da sie durch die EntschlieÙung ebenfalls ihre Praktiken der gegenseitigen Handlungsbeurteilung und -begründung empfindlich gestört sehen. Die griechischen Orakel deutet Hegel als einen – von Anfang an fragwürdigen – Versuch, die subjektive Willkür der EntschlieÙung durch die vermeintlich objektive Zufälligkeit der Orakelzeichen zu ersetzen, um so die scheinbare Objektivität des tugendhaften Handelns aufrecht zu halten.

In beiden Erscheinungen, den Sophisten und den Orakeln, sieht Hegel bereits ein aufkommendes Bewusstsein der Griechen für die Irrtümer ihrer vergegenständlichenden (»objektiven«) Auffassung praktischer Normen in der Anwendungsphase. In den Sophisten und den Orakelpraktiken äußert sich explizit und implizit ein Unbehagen der Griechen mit ihrer Auffassung von Selbstbestimmung. Allerdings ist Hegel der Ansicht, dass dieses Unbehagen noch nicht ausreicht, um als historisch-immanente Kritik am griechischen Prinzip zu wirken. Er spricht somit den Orakeln und Sophisten lediglich eine propädeutische Rolle für die eigentliche Entwicklung der historisch-immanenten Kritik zu, welche erst von Sokrates geäußert wird. Ich skizziere einige Gründe für diese Einschätzung Hegels, aus der sich einige der Anforderungen ablesen lassen, die er an die Form historisch-immanenter Kritik stellt und die er weder bei den Sophisten noch bei den Orakeln für erfüllt hält.

In Teil VI dieser Arbeit untersuche ich schließlich Hegels Darstellung des Sokrates. Für Hegel ist Sokrates der weltgeschichtliche Heros, der den Untergang der *pólis* einleitet und die Unvollkommenheit der griechischen Tugend als Prinzip der selbstbestimmten Kooperation aufzeigt. Sokrates ist somit bei Hegel die geschichtliche Gestalt, die die historisch-immanente Kritik äußert, welche den griechischen Geist in eine Krise stürzt und zugleich das nächste weltgeschichtliche Prinzip andeutet, das mit einem angemesseneren Verständnis von Selbstbestimmung verbunden ist. Durch diese Deutung der historischen Konstellation schafft Hegel den scheinbaren Anachronismus, dass es ausgerechnet Sokrates ist, der die entscheidende Kritik am aristotelischen Begriff der Tugend äußert. Für Hegel stellt diese Verkehrung der zeitlichen Ordnung allerdings kein Problem

dar, weil er davon ausgeht, dass einerseits die historischen Prozesse, die Sokrates anstößt, geraume Zeit zur Entfaltung benötigen, und dass andererseits die philosophische Erkenntnis immer in der Rückschau operiert: Sokrates ist also seiner Zeit voraus, während Aristoteles in seiner *Politik* eine Gemeinschaftsform beschreibt, die schon längst untergegangen war.

Sokrates knüpft für seine Kritik an die Einsichten der Sophisten und das griechische Unbehagen mit den Orakeln an. Anders als die Sophisten schließt Sokrates jedoch nicht aus der Problematik von Handlungsbegründungen und -beurteilungen, dass es überhaupt keine festen, verbindlichen Maßstäbe des guten Handelns mehr gäbe. Stattdessen fordert Sokrates, die Notwendigkeit des subjektiven Willkürelements im Entscheiden anzuerkennen. Eine solche Anerkennung bedeutet, dass auch Entscheidungen, die wir nicht unmittelbar nachvollziehen können, rechtmäßig sein können. Sokrates plädiert somit für die Zulässigkeit einer *Gewissensentscheidung*, für die dem Einzelnen ein Ermessensspielraum zugestanden wird, innerhalb dessen er sich für seine Entscheidungen nicht vollständig rechtfertigen muss. Die wechselseitige Anerkennung der Ermessensspielräume für Gewissensentscheidungen schafft so eine neue, objektive Ordnung der Toleranz. Hegel nennt Sokrates daher auch den »Erfinder der Moral«¹¹, also einer neuen Art der Handlungsbeurteilung, die anders als die Tugend nicht auf die inhaltliche Normentsprechung einer Handlung achtet, sondern auf ihre formale Vereinbarkeit mit einem Prinzip der Universalisierung.

Sokrates' Einsichten und Forderungen haben weitreichende Folgen, beispielsweise für die griechische Korrekturpraxis in den Gerichtsversammlungen, und überfordern das griechische Verständnis sowie ihre Institutionen der Kooperation. Aus diesem Grund überrascht es nicht, so Hegel, dass die Griechen ihm mit Unverständnis und sogar Feindseligkeit begegnen. Hegel rekonstruiert den Prozess gegen Sokrates als ein tragödienartiges Geschehen, in dem das griechische Prinzip der Tugend auf die sokratische Forderung nach einer Praxis des Gewissens trifft, die bereits auf das neue weltgeschichtliche Prinzip verweist. Erst mit dem Tod des Sokrates, so Hegel, können die Griechen die Radikalität seiner Position verstehen und erkennen, dass seine Kritik am Prinzip der Tugend zutrifft. Ich diskutiere Hegels Darstellung des Prozessgeschehens und zeige zum einen, was Hegels

¹¹ Hegel, VPhGes S. 329.

Einleitung

Deutung der Ereignisse über seine Auffassung einer effektiven historisch-immanenten Kritik besagt. Zum anderen erörtere ich, weshalb laut Hegel die Begriffe des Gewissens und der Moral bei Sokrates noch problematisch sind – Sokrates macht sich notwendigerweise der Selbstgerechtigkeit schuldig –, und skizziere, welche Vorstellung Hegel von geschichtlicher Entwicklung mit dieser Feststellung verbindet.

Am Schluss dieser Arbeit werfe ich im Epilog einen Blick zurück auf den Ausgangspunkt dieser Untersuchung, die aristotelische Rechtfertigung der Sklaverei, und überlege, wie wir der Figur des natürlichen Sklaven mit den sokratischen Einsichten in die fehlende Objektivität der Tugendnormen und die Notwendigkeit einer Praxis des Gewissens begegnen können.