

**Berthold Wald**

Theologische Fakultät Paderborn  
Deutschland

# **KLUGHEIT. GRUNDBEGRIFF DES PRAKTISCHEN BEI ARISTOTELES**

## **Sprachgebrauch und Klugheitsbegriffe**

*Josef Pieper* beginnt seinen “Traktat über die Klugheit” mit einer Feststellung über den heute weitgehend mißverstandenen Vorrang der Klugheit unter den sittlichen Tugenden.

Keinen Satz der klassisch-christlichen Lebenslehre gibt es, der dem Ohr des heutigen Menschen, auch des Christen, so unvertraut, ja so fremd und verwunderlich klingt wie dieser: daß die Tugend der Klugheit die ‘Gebälerin’ und der Formgrund aller übrigen Kardinaltugenden sei, der Gerechtigkeit, der Tapferkeit und der Mäßigung; daß also nur, wer klug sei, auch gerecht, tapfer und maßvoll sein könne; und daß der gute Mensch gut sei kraft seiner Klugheit.<sup>1</sup>

Im Sprach- und Denkgebrauch der Gegenwart verhält es sich damit gerade umgekehrt. Da “schließt . . . der Begriff des Guten den des Klugen

---

*Editio prima:* B. Wald, “Klugheit,” in: Armin G. Wildfeuer, Petra Kolmer (Hrsg.), *Neues Handbuch Philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 2 (Freiburg/Brsg. 2011), 1276–1292.

<sup>1</sup> J. Pieper, “Traktat über die Klugheit,” in: ders., *Schriften zur philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre*, Hrsg. B. Wald (Hamburg 1996), 2.

eher aus als ein. Es gibt, so scheint es, keine gute Tat, die nicht unklug, und keine böse, die nicht klug sein könnte; Lüge und Feigheit wird oft genug klug, Wahrhaftigkeit und tapfere Selbsthingabe ebenso oft unklug heißen.”<sup>2</sup> *David Hume* wunderte sich denn auch, wie die “alten Philosophen” auf die Idee kommen konnten, die Klugheit an die Spitze der sittlichen Tugenden zu stellen.<sup>3</sup>

Die Spannung zwischen dem alltagssprachlichen Verständnis von Klugheit und dem philosophischem Wortgebrauch ist allerdings nicht neu und bereits für den antiken Sprachgebrauch belegt. Kristallisationskern der unterschiedlichen Bedeutungen von “Klugheit” ist auf der einen Seite der Bezug auf das eigene Wohlergehen; hier bezeichnet “klug” ein Verhalten, das Risiken scheut, eigennützig und schlau ist bis hin zur Gerissenheit. Nach der anderen Seite hin ist das Bedeutungsfeld von “klug” dem von “weise” benachbart. Umfassende Verständigkeit gilt dann als klug, wenn das Nachdenken darauf abzielt, gerecht, tapfer und maßvoll zu handeln.

Dem Bedeutungsspektrum im Wortfeld von Klugheit entsprechen so verschiedene Möglichkeiten, Klugheit begrifflich zu fassen. Allerdings werden negative Konnotationen wie List, Gerissenheit, Eigennutz nur selten in einen normativen Begriff von Klugheit integriert. Ein Beispiel dafür ist der Klugheitsbegriff der antiken Sophistik und der Begriff der Tugend (*virtú*) bei *Niccolo Machiavelli*. Gemeinsam ist allen begrifflichen Festlegungen der Rekurs auf grundlegende Fähigkeiten der handelnden Person, die es ihr ermöglichen sollen, in unterschiedlichen, vor allem aber in unvorsehbaren Handlungssituationen das jeweils Angemessene zu erkennen und sich richtig zu entscheiden. Weil die Ansichten über das sittlich Richtige und das Gute jedoch verschieden sind, gibt es nicht den einen Begriff von Klugheit, wie schon die semantische Vieldeutigkeit von “klug” nahe legt. Vielmehr bestimmt

---

<sup>2</sup> Ebd., 3.

<sup>3</sup> D. Hume, *A Treatise of Human Nature* III, 3, 4, Ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford 1978), 609.

die Abhängigkeit von anderen Begriffsverhältnissen den korrespondierenden Begriff von Klugheit. Grundlegend ist das jeweilige Selbstverständnis des Menschen, das unterschiedliche Auffassungen über das Gute als Ziel des sittlichen Handelns impliziert.

Im Kontext der antik-mittelalterlichen Anthropologie wird das Interesse an eigenem wie fremdem Wohl teleologisch vermittelt gedacht im Begriff einer menschlichen Sozialnatur. Sittlich gutes Handeln und das Wohl des Handelnden (εὐδαιμονία) fallen zusammen, weil Gerechtigkeit im Umgang mit Anderen zu den Verwirklichungsbedingungen des eigenen Glücks gehört. Erst nach dem Wegfall des teleologischen Interpretationsrahmens sittlicher Handlungen ergibt sich ein fundamentaler Zielkonflikt zwischen dem eigenem und dem fremdem Wohl. Die Folge ist ein Überlegungsspielraum, in welchem die elementaren Ziele des sittlichen Handelns erst festzulegen sind. Der eudaimonistische Klugheitsbegriff löst den Zielkonflikt nach der Seite des Individuums auf, während im utilitaristischen Klugheitsbegriff dies nach der Seite des größtmöglichen Glücks der größtmöglichen Zahl geschehen soll. *Kants* populär gewordene Eudaimonismuskritik wie auch die Selbstkennzeichnung des Utilitarismus als einer teleologischen Ethik begünstigen allerdings bis heute das Mißverständnis, als stünde in beiden Fällen das aristotelische Konzept von Klugheit im Hintergrund. Im folgenden soll deutlich werden, weshalb dies ein folgenschwerer Irrtum ist.

## **Klugheit und praktische Wahrheit bei Aristoteles**

### *Verschiedene Arten von Wahrheit*

Grundlegend für die aristotelische Ethikkonzeption ist die These, daß sittliche Urteile objektiv wahr oder falsch, d. h. wirklichkeitsgemäß oder wirklichkeitswidrig, sein können. Praktische Wahrheit bei *Aristoteles* ist eine von fünf verschiedenen Weisen der Wirklichkeitserkenntnis. Gegenüber den auf das Notwendige und sich Gleichbleibende ge-

henden Formen der theoretischen Erkenntnis (Weisheit/σοφία, Wissenschaft/ἐπιστήμη und Intellekt/νοῦς) haben es das Handlungswissen der Klugheit (φρόνησις) und das Herstellungswissen der technischen Vernunft (τέχνη) mit dem zu tun, was sich immer wieder anders verhalten kann.<sup>4</sup> Ihr Gegenstandsbereich ist das Singuläre, das nicht ableitbar Veränderliche, im gewissen Sinn auch das Noch-nicht-Seiende, erst künftig Wirkliche, sofern es vom Tun des Menschen abhängt. Gleichwohl beruhen Klugheit und technischer Sachverstand nicht auf Vermutungen oder Meinungen und schon garnicht auf bloßen Gefühlen. Es sind Formen wahrer Erkenntnis im Bereich der konkreten Umstände und Folgen des Handelns, mit denen es sich immer wieder anders verhält.<sup>5</sup> Wegen der Unableitbarkeit der Begleitumstände besitzt aber weder das Handlungswissen noch das Herstellungswissen den Status einer beweisenden Wissenschaft, das heißt eines solchen Wissens, das sich in der Weise des Lehrens auf Andere übertragen lässt. *Aristoteles* definiert beide Fähigkeiten, angesichts des Zufälligen und Regellosen das Richtige zu treffen, als Formen der rechten Vernunft: die technische Vernunft ist “ein mit wahrer Vernunft verbundener Habitus das Herstellens (ἔξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική),”<sup>6</sup> die praktische Vernunft “ein untrüglicher Habitus vernünftigen Handelns (ἔξις ἀληθοῦς μετὰ λόγου πρακτική) in den Dingen, die für den Menschen Güter und Übel sind.”<sup>7</sup> Zweck des Herstellens ist allein seine äußere Wirkung (das hergestellte Produkt) und nicht die dazu erforderliche Tätigkeit selbst, während es beim sittlichen Handeln auf beides ankommt: die Tätigkeit selbst und ihre Folgen.

<sup>4</sup> Vgl. Aristotelis, *Ethica Nicomachea* VI, 4, Ed. I. Bywater (Oxford 1975); dt. Ausg. hrsg. v. G. Bien (Hamburg 1972); zit. als *EN*.

<sup>5</sup> Vgl. *EN* VI, 3.

<sup>6</sup> *EN* VI, 4; 1140a 10.

<sup>7</sup> *EN* VI, 5; 1140b 5 f.; ebenso 1140b 20 f. Statt μετὰ λόγου ἀληθοῦς findet sich häufig auch die Formel κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον (z. B. 1138b 25; 1144b 23). In der scholastischen Aristotelesrezeption sind die Definitionen von *poesis* und *praxis* formal vereinheitlicht worden zu “recta ratio factibilium” als Definition der ars und zu “recta ratio agibilium” als Definition der prudentia.

### *Abgrenzung von Platons "Tugendwissen"*

1. Unterschied von Klugheit und Weisheit. Mit diesen Unterscheidungen grenzt sich *Aristoteles* in doppelter Hinsicht von *Platon* ab. Zunächst einmal sind Klugheit und Weisheit nicht dasselbe, weil ihr Gegenstandsbereich, das veränderlich Besondere und das unveränderlich Allgemeine, auch die Wahrheitsbedingungen modifiziert. Im Bereich der Praxis ist mit der Erkenntnis des Allgemeinen noch wenig erreicht, und der Graben zwischen der Idee des Guten und der konkreten Bestimmung des sittlich Guten auch durch intuitiv fassbare Leerformeln wie "jedem das Seine!" und "tue Gutes!" nicht zu schließen. Ihnen fehlt die zum Handeln notwendige Kenntnis des Besonderen. Denn gehandelt wird nicht im Allgemeinen, sondern in dieser bestimmten Weise, zu dieser Zeit und unter diesen Umständen. Klugheit geht daher auf die zu beschließende Handlung als das zuletzt Erkennbare und Mögliche (*ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου*).<sup>8</sup> Ihr Handlungsbereich, das Einzelne, Konkrete, Besondere, womit es der Handelnde zu tun hat, ist nicht a priori wissbar und ableitbar, sondern in Analogie zur Wahrnehmung immer nur a posteriori feststellbar.<sup>9</sup>

2. Unterschied von Handlungswissen und Herstellungswissen. Aber auch im Hinblick auf die Vergleichbarkeit von Klugheit als Handlungswissen und Herstellungswissen korrigiert *Aristoteles* das *platonische* Bild.<sup>10</sup> Das Wissen des Technikers dient ihm nur als Metapher, während es für *Platon* die höchste Form praktischer Erkenntnis darstellt. Was an Vergleichbarem vorliegt, ist leicht zu sehen: die Notwendigkeit hinreichender Erfahrung, das Urteil über den besonderen Fall, die Sicherheit im Hervorbringen der beabsichtigten Wirkung. Alles das zeichnet den technischen Könnler wie den klug Handelnden aus. Das

---

<sup>8</sup> *EN* VI, 12; 1143b 2 f.

<sup>9</sup> Vgl. *EN* VI, 9; 1142 a 28.

<sup>10</sup> Vgl. dazu D. Thomsen, 'Techne' als Metapher und als Begriff der sittlichen Einsicht. *Zum Verhältnis von Vernunft und Natur bei Platon und Aristoteles* (Freiburg/München 1990).

Gemeinsame von Handeln und Herstellen liegt darin zu wissen, *wie* man etwas macht. Das dazu notwendige Können ist nach der Seite des Wissens rein instrumentell. Es besteht in der Fähigkeit, zu einem gegebenen Zweck die geeigneten Mittel zu finden.

Die Grenzen der Vergleichbarkeit und der nicht-instrumentelle Charakter des sittlichen Wissens sind allerdings schon im *platonischen* Dialog *Hippias Minor*<sup>11</sup> angedeutet. Der *sokratische* Standpunkt, dass Tugend Wissen sei und Klugheit die höchste Stufe instrumenteller Vernunft (*βασιλική τέχνη*) führt zu dem Problem, dass ja dann der absichtlich schlecht Handelnde der bessere Mensch sein müsste, wie sich der bessere Techniker durch absichtliche Kunstfehler statt ungewollter Versehen ausweist. Zudem ermöglicht dieselbe Kunstfertigkeit, etwa des Apothekers, die Herstellung medizinischer Heilmittel ebenso wie die Herstellung von tödlichem Gift. Das reine Herstellungswissen verhält sich zu seinen Gebrauchsmöglichkeiten neutral; die Vollkommenheit technischer Könnerschaft liegt allein im Wissen und nicht im Gebrauch, den Wissende von ihr macht. Darum bedarf das Herstellungswissen noch eines außerhalb gelegenen Gesichtspunktes, unter dem es in Gebrauch genommen wird; es bedarf der moralischen Tugend, während der richtige Gebrauch des Handlungswissens schon wesentlich zur Klugheit gehört: “Wenn sich der Kunstfertigkeit die Tugend zugesellen lässt, so lässt die Klugheit solches durchaus nicht zu, [woran deutlich wird], dass sie eine Tugend (*ἀρετή*) ist und keine Kunstfertigkeit (*τέχνη*).”<sup>12</sup>

Das technische Wissen ist so, wie alles reine Wissen, niemals im Stande, die richtige Anwendung von sich her zu garantieren. Darin liegt der Unterschied zur Klugheit. Diese ist vom sittlich Guten her in Gebrauch genommenes Wissen, eben weil die Klugheit nicht einfachhin Wissen, sondern vom Ziel her bestimmtes Wissen ist. Hinsichtlich der Ziele des sittlich guten Handelns gibt es für die Klugheit nichts zu

<sup>11</sup> Vgl. Platon, *Hippias Minor*, 374 c.

<sup>12</sup> *EN* VI, 5; 1140b 25 f.

überlegen; diese müssen als Ziele des Überlegens bereits erfasst sein und können nur so weitere praktische Folgerungen motivieren.<sup>13</sup> Konstitutiv für das Handeln-können in einer überlegten Wahlentscheidung (προαίρεσις) ist daher, dass “eines und dasselbe von der Vernunft bejaht *und* vom Willen erstrebt” ist.<sup>14</sup> Denken allein “bewegt nichts, sondern nur das auf einen zu verwirklichenden Zweck gerichtete Denken.”<sup>15</sup> Konstitutiv für die im Handeln zu realisierende “praktische Wahrheit” ist daher beides: der “Imperativ der Vernunft [muss] *wahr* und das Begehren *recht*”<sup>16</sup> sein.

### *Praktische Wahrheit und sittlicher Wille*

Diese notwendige Verschränkung von Vernunftkenntnis und sittlichem Willen im Handlungswissen der Klugheit kann nach verschiedenen Seiten hin näher bestimmt werden. Auf der Vernunftseite gehören zur Klugheit Wohlberatenheit (εὐβουλία) als die Fähigkeit, mit sich selbst (und anderen) darüber zu Rate zu gehen, welche Möglichkeiten bestehen, einen sittlich guten Zweck handelnd zu realisieren. Eine solche Erkundung von Handlungsmöglichkeiten braucht nicht bloß Zeit, sondern auch ein erhebliches Maß an Findigkeit und Phantasie hinsichtlich möglicher Alternativen und Handlungsfolgen. Wer sich berät, wird aber nicht selten im Zweifel darüber sein, wie er denn nun handeln soll. Die Entscheidung über die beste Möglichkeit zu handeln verlangt darum Urteilsfähigkeit (σύνεσις). Sie wird am ehesten dem zukommen, der dank hinreichender Erfahrung die nötige Sicherheit in der antizipierenden Beurteilung von Handlungsalternativen besitzt. Schließlich gehört zur Klugheit die Fähigkeit, über den Einzelfall richtig zu urteilen (γνώμη), weil es Entscheidungsfälle gibt, die durch die Kenntnis allgemeiner Regeln allein nicht zu beurteilen sind und sich der Sub-

---

<sup>13</sup> Vgl. A. W. Müller, *Praktisches Folgern und Selbstgestaltung nach Aristoteles* (Freiburg/München 1982), 270 ff.

<sup>14</sup> *EN* VI, 2; 1139a 26 f.

<sup>15</sup> *EN* VI, 2; 1138a 35 f.

<sup>16</sup> *EN* VI, 2; 1139a 24.

sumption unter bestehende Gesetze oder Regeln entziehen. In solchen Fällen verlangt die Gerechtigkeit, das gesetzlich Vorgeschriebene mit der nötigen Billigkeit (ἐπιεικία) zu beurteilen.<sup>17</sup> Diese kognitiven Fähigkeiten sind notwendige, aber keine hinreichenden Bedingungen der Klugheit. Weitere Dispositionen liegen auf der Antriebsseite des Handelns: Neigungen wie Wohlwollen, Freude am schön und richtig Getanen, vor allem aber Affekte wie Zürnkraft und Mut. Sie sind die Regelungsmaterie der im engeren Sinn ethischen Tugenden.

1. Ambivalenz natürlicher Anlagen und Fähigkeiten. Alle genannten Fähigkeiten, die kognitiven wie die volitiven und emotionalen, sind weder ausreichend für sittliches Handeln, noch sind es sittliche Vorzüge der handelnden Person. Es sind unverzichtbare natürliche Anlagen, die in unterschiedlichem Maße ausgeprägt sein können. Schon Kinder ohne entwickelten Vernunftgebrauch, wie auch bestimmte Tierarten, besitzen von Natur das Vermögen, vorausschauend zu handeln, weshalb man sie klug nennen könnte. Doch sind diese Vorzüge als natürliche Tugend (φυσική ἀρετή) nur Voraussetzung der sittlichen Tugend, weil das sittlich Gute nicht schon in naturgegebenen Vorzügen besteht.<sup>18</sup> Der Unterschied zwischen natürlicher Anlage und sittlicher Tugend zeigt sich besonders deutlich an der Klugheit selbst. Diese wird nicht selten verwechselt mit der bloßen Geschicklichkeit (δαιμότης) in der Bestimmung dessen, was zum Ziel führt.<sup>19</sup> Bloße Geschicklichkeit, wie alle natürlichen Fähigkeiten sonst auch, bleibt jedoch ambivalent; Klugheit (φρόνησις) wird daraus erst in Verbindung mit den sittlichen Tugenden, während Geschicklichkeit ohne die sittlichen Tugenden zur Gerissenheit (πανουργία) werden kann.<sup>20</sup>

2. Kohärenz sittlicher Dispositionen. Es muss darum eine Vermittlung geben zwischen den naturhaft vorgegebenen Anlagen und dem

<sup>17</sup> Vgl. zu den kognitiven Fähigkeiten *EN VI*, 11.

<sup>18</sup> *EN VI*, 13; 1144b 3–9; vgl. auch *VI*, 7; 1142a 26–28.

<sup>19</sup> Von daher wird der sprachliche Befund verständlich, auch die Extreme des sittlichen guten wie des schlechten Handelns als klug zu bezeichnen.

<sup>20</sup> *EN VI*, 13, 1144a 23 ff.



von uns selbst abhängigen Tun, damit aus natürlichen Fähigkeiten sittliche Tugenden werden. Wie sich dieser Übergang vollzieht, erscheint auf den ersten Blick paradox. Es geht immer so zu, sagt Aristoteles, dass wir das, “was wir tun müssen, nachdem wir es gelernt haben, lernen, indem wir es tun.”<sup>21</sup> Wie das Spielen der Zither durch Spielen der Zither erlernt wird, so bildet sich die sittliche Tugend durch das sittliche Handeln heraus. Im Verhältnis der Tugenden zueinander hängt die Blickrichtung auf das Gute vom sittlichen Charakter ab, wie umgekehrt das sachlich angemessene Tun vom richtigen Urteil abhängt. “Die sittliche Tugend macht, dass man sich das rechte Ziel setzt, die Klugheit, dass man die rechten Mittel wählt.”<sup>22</sup>

Dieser Lernprozess darf jedoch nicht mechanistisch missverstanden werden als Prozess der Selbstkonditionierung durch bloße Wiederholung des immer Gleichen. Gerecht und maßvoll wird nicht schon, wer stets dasselbe tut, indem er Werke der Gerechtigkeit und der Mäßigkeit verrichtet, “sondern wer sie so verrichtet, *wie* es der Gerechte und der Mäßige tun,”<sup>23</sup> was heißen soll: “um der tugendhaften Handlung (εὐπράττειν) selbst willen.”<sup>24</sup> Erst wo das gute Handeln als Zweck gewollt ist (ἢ εὐπραξία τέλος), kann die natürliche Geschicklichkeit im Auffinden der geeigneten Mittel zur Tugend der Klugheit werden.<sup>25</sup> Umgekehrt gilt dasselbe von der Klugheit im Verhältnis zur sittlichen Tugend. Ohne Klugheit ist sittliche Tugend nicht möglich, weshalb die Klugheit in die Definition der Tugend gehört.<sup>26</sup> Wer gerecht handeln

<sup>21</sup> EN II, 2; 1103a 32 f. Hier gilt, was “die natürlichen Verhältnisse auf den Kopf” zu stellen scheint: Erst “die Funktion schafft das Organ.” F. Inciarte, “Theorie der Praxis als praktische Theorie. Zur Eigenart der aristotelischen Ethik,” in: P. Engelhardt (Hrsg.), *Zur Theorie der Praxis* (Mainz 1970), 60.

<sup>22</sup> EN VI, 13; 1144a 7–9.

<sup>23</sup> EN II, 3; 1105b 6 f.

<sup>24</sup> EN VI, 13; 1144a 19 f. ἔνεκα τῶν πραττομένων.

<sup>25</sup> Vgl. EN VI, 13; 1144a 23–31.

<sup>26</sup> Aristoteles definiert die Tugend als “Habitus des Wählens (ἔξις προαιρετική), der die nach uns bemessene Mitte hält und durch die Vernunft bestimmt wird, und zwar so, wie ein kluger Mann ihn zu bestimmen pflegt (ἄν ὁ φρόνιμος ὁρίσσει).”

will, muss nicht bloß tapfer und maßvoll sein; er muss auch wissen, wie er tapfer und maßvoll wird, vor allem aber, wie er um der Gerechtigkeit willen jeweils handeln soll. Darum schließen die sittlichen Tugenden untereinander den Bezug auf die Tugend der Klugheit ein. Nur die natürlichen Tugenden können getrennt vorkommen (*χωρίζονται ἀλλήλων*), da “nicht ein und dieselbe Person von Natur die gleichen glücklichen Anlagen hat.”<sup>27</sup> Für die ethischen Tugenden genügt das nicht; diese sind nur zusammen gegeben, weil niemand “im eigentlichen Sinn tugendhaft sein kann ohne Klugheit, noch klug ohne die sittliche Tugend.”<sup>28</sup> Mit dieser expliziten Verhältnisbestimmung der Tugenden untereinander grenzt sich *Aristoteles* noch einmal mehr von *Sokrates* ab, der die Tugenden einseitig nach der Seite des Wissens hin definiert. Die im Mittelalter viel diskutierte wechselseitige Konstituierung der Kardinaltugenden ist daher ganz und gar aristotelisch; die sogenannte “*connexio virtutum*” ist das notwendige Gegenstück zum Begriff der praktischen Wahrheit.

3. Gründe des Scheiterns. Vor allem an den Gründen für das Scheitern praktischer Wahrheit lässt sich erweisen, dass die Einheit von rechter Vernunft und rechtem Wollen aus handlungstheoretischen Gründen notwendig ist. Der Handlungsbezug als das Unterscheidende der Klugheit tritt gegenüber der Unenthaltbarkeit (*ἀκρασία*) und der Schlechtigkeit (*κακία*) noch einmal deutlicher vor den Blick. Wie Klugheit und Unenthaltbarkeit sich ausschließen, so auch Schlechtigkeit und sittliche Tugend. Der Unenthaltbare “weiß, dass das, was er tut, verkehrt ist, und tut es aus Leidenschaft doch.”<sup>29</sup> Die Schwierigkeit beim Handeln liegt oft nicht darin, nicht zu wissen, was zu tun wäre. An theoretischem Wissen um das Gute und Schlechte mangelt es dem Unenthaltbaren nicht, solange es nicht zur Anwendung kommt. Die einzelne Handlung hat es jedoch mit konkreten Gütern und Übeln zu

---

<sup>27</sup> *EN* VI, 13; 1144b 33–35.

<sup>28</sup> *EN* VI, 13; 1144b 30–32.

<sup>29</sup> *EN* VII, 2; 1145b 13 f.

tun, weshalb die Erwartung der damit einhergehenden Lust- oder Unlusterfahrung in der konkreten Handlungssituation die Oberhand gewinnen kann und das Wissen um Gut und Schlecht verdeckt. “Ist man aber einmal durch Lust oder Unlust bestochen, so verbirgt sich einem sofort das rechte Prinzip.”<sup>30</sup> Die Affekte Lust und Unlust “sind darum notwendig die Angelpunkte unserer ganzen Theorie.”<sup>31</sup> Man kann nicht klug und unenthaltensam zugleich sein, weil Klugheit ebenso auf die Einzelhandlung geht und sich gerade hierin als handlungswirksames Wissen (ἐπιτακτική) erweisen muss. Schlechtigkeit wiederum ist nicht bloß dem richtigen Urteil, sondern der sittlichen Tugend überhaupt entgegengesetzt. Sie verbirgt nicht bloß das Prinzip des Urteils im Moment des Handelns, sondern sie verdirbt es weitgehend ganz, während sittliche Tugend es bewahrt. Schlechtigkeit führt hinsichtlich der Prinzipien des Handelns in die Irre,<sup>32</sup> weshalb der sittlich Schlechte auch keine Reue zeigt, eben weil er nicht um seine Schlechtigkeit weiß.<sup>33</sup> Schlechtigkeit und Unenthaltensamkeit heben so die Möglichkeit praktischer Wahrheit auf je verschiedene Weise auf, während die Tugend der Klugheit sie bewahrt. Zur Verdeutlichung dieses Unterschiedes benutzt *Aristoteles* einen bildhaften Vergleich: “So gleicht denn der Unenthaltensame einer Stadt, die alles Notwendige beschließt und vorteilhafte Gesetze hat, dieselben aber nicht zur Anwendung bringt . . . Der Schlechte aber gleicht einer Stadt, die ihre Gesetze zwar in Vollzug bringt, aber schlechte Gesetze hat.”<sup>34</sup>

### **Normative Unbestimmtheit des aristotelischen Modells?**

Eine Schwierigkeit des aristotelischen Konzepts der Klugheit wird nun darin gesehen, dass die Handlungsziele als normative Grund-

---

<sup>30</sup> *EN* VI, 5; 1140b 16 f.

<sup>31</sup> *EN* II, 3; 1105a 5 f.

<sup>32</sup> *EN* VI, 13; 1144a 34–36.

<sup>33</sup> Vgl. die Diskussion des Unterschiedes von Unenthaltensamkeit und Schlechtigkeit in *EN* VII, 9.

<sup>34</sup> *EN* VII, 11; 1152a 19–24.

lagen des sittlich richtigen Urteils auffallend unbestimmt bleiben.<sup>35</sup> Stattdessen verweist *Aristoteles* auf die Extreme von sittlicher Exzellenz bzw. Schlechtigkeit. Maßstab des sittlich Guten scheint ihm allein der sittlich gute Mensch zu sein, der in eigenen und fremden Angelegenheiten einen Blick für das sittlich geforderte Handeln und das Gelingen des Lebens im Ganzen hat.<sup>36</sup> Wenn aber sittliche Schlechtigkeit prinzipienblind macht, wer, außer dem bereits sittlich Guten, soll dann zu erkennen in der Lage sein, was die Prinzipien des sittlichen Handelns sind? Hier scheint doch ein Begründungszirkel vorzuliegen, der sittliches Wissen an die privilegierte Innenperspektive des Wissenden bindet. Und in der Tat lassen sich dafür etliche Belege anführen, so wenn *Aristoteles* darauf verweist, “dass die Qualität des Zieles, das wird uns vorsetzen, von unserer eigenen Qualität abhängt.”<sup>37</sup>

### *Prinzipienwissen und konkretes Handlungswissen*

Es ist allerdings unzutreffend, dass *Aristoteles* diesen Zirkel nicht bemerkt hätte, wie es unzutreffend ist, dass die von ihm präferierte Klugheitsethik keinerlei Wissen um normative Prinzipien impliziert. So formuliert er als allgemeine Regel, dass man nach der rechten Vernunft handeln muss,<sup>38</sup> um dann hinzufügen, dass mit solchen Regeln nicht viel an konkreter Einsicht gewonnen ist.

---

<sup>35</sup> So spricht A. W. Müller (Anm. 13) von einer “Leerstelle” (304) im Hinblick auf die Zielsetzung des Handelns. “Mit einem Kriterium der Wahrheit scheint *Aristoteles* allerdings die Klugheit nicht auszustatten” (303). “In der Absicht ihrer Ergänzung [sei] zu fragen: Welche Ziele *muß*, um gut zu leben, ein Lebewesen verfolgen, das sich selbst Ziele setzen *kann*? Diese Frage hat *Aristoteles*, soweit ich sehe, nicht gestellt” (305). Zur neueren Diskussion ausgehend von den konträren Positionen von P. Aubenque und R. A. Gauthier (siehe Literatur) vgl. G. Fiase, “Aristotle’s phronesis: A true grasp of ends as well as means?” *The Review of Metaphysics* 55 (2001): 323–337.

<sup>36</sup> Vgl. *EN* VI, 9. Dafür lassen sich eine Vielzahl von Belegen finden, so wenn *Aristoteles* sagt, was Klugheit sei “können wir daraus lernen, dass wir zusehen, welche Menschen wir klug nennen” (*EN* VI, 5; 1140a 24 f.).

<sup>37</sup> *EN* III, 7; 1114b 22–24.

<sup>38</sup> *EN* II, 2; 1103b 31 f.

Man meint, Recht und Unrecht zu kennen sei keine besondere Weisheit, da es ja nicht schwer sei, zu verstehen, wovon die Gesetze reden. Aber . . . Recht an sich ist, was in konkret bestimmter Weise getan und zugeteilt wird. Und hier immer das Richtige herauszufinden . . . ist schwer.<sup>39</sup>

Auch die später so bedeutsame Unterscheidung von natürlichem und positivem Recht<sup>40</sup> findet sich bei Aristoteles ebenso wie der Hinweis auf konkrete Prinzipien normativer Vernunft. Sittliche Klugheit ist nicht prinzipienlos, sondern in Kenntnis der Prinzipien auf das Einzelne und Konkrete gerichtet.<sup>41</sup> Wer die Tugend der Klugheit besitzt, weiß sehr wohl, dass es bestimmte Handlungsziele gibt, die in sich schlecht sind und darum niemals Ausgangspunkt sittlicher Überlegungen sein können:

Handlungen wie Ehebruch, Diebstahl und Mord schließen schon ihrem Namen nach die Schlechtigkeit in sich. Denn alles dieses und ähnliches wird darum getadelt, weil es in sich schlecht ist, nicht sein Zuviel und Zuwenig. Demnach gibt es hier nie ein richtiges Verhalten . . . Und das Gute und das Schlechte liegt bei solchen Dingen nicht in den Umständen . . . sondern es ist überhaupt gefehlt, irgendetwas *derartiges* zu tun.<sup>42</sup>

Der Ausschluss bestimmter Handlungstypen wie auch Überlegungsgrenzen normativer Vernunft sind für Aristoteles vielmehr eine Selbstverständlichkeit, was einmal näher zu untersuchen bis vor kurzem noch ein Desiderat der Aristotelesforschung gewesen ist. Erst kürzlich ist dazu ein bahnbrechender Artikel von Stephan Herzberg vorgelegt worden

---

<sup>39</sup> *EN V*, 13; 1137a 9–17, wo als Standardbeispiel auf die ärztliche Heilkunst verwiesen wird.

<sup>40</sup> Vgl. die Diskussion zum Naturrecht in *EN V*, 10.

<sup>41</sup> *EN VI*, 8; 1141b 14–16.

<sup>42</sup> *EN II*, 6; 1107a 9–16; vgl. auch III, 1; 1110a 27–29, wo Muttermord als Beispiel für eine schändliche Handlung angeführt wird, zu der man unter keinen Umständen zwingen lassen darf.

mit dem Titel: "Das Lehrstück von den ins sich schlechten Handlungen bei Aristoteles."<sup>43</sup>

### *Das konkrete Gute als Ziel des Handelnden*

Der Grund für die nur beiläufige Erwähnung normativer Prinzipien der Klugheit liegt auf der Hand. *Aristoteles* würde in der wie auch immer durchgeführten Begründung normativer Handlungsprinzipien noch keine Lösung der eigentlichen Schwierigkeit des sittlichen Handelns sehen, das Gute im Einzelfall zu kennen und zu verwirklichen, und das wohl zu Recht. Denn Prinzip des Handelns ist weder die Vernunft noch der Wille, sondern der Mensch, "in dem sich beides, Denken und Begehren, verbunden findet."<sup>44</sup> Auch eine normative Ethik vermag den Begründungszirkel von Vernunft und Willen nicht zu durchbrechen. Solange normative Prinzipien für den Handelnden nicht die Bewandnis von Zielen annehmen, bleibt ihre Geltung in der Situation des Handelns abstrakt. Die erkenntnistheoretische Schwierigkeit besteht dann darin, wie jemand wissen kann, dass er die falschen Ziele hat, solange er Anderes als das, was ihn gegenwärtig bewegt, nicht als ein alternativ mögliches Ziel seines Handelns erfasst. Hier ist offenbar für *Aristoteles* mehr vonnöten als sittliche Aufklärung und normative Vernunft. Die Frage nach dem Übergang zum praktischen Wissen der Klugheit bleibt auf dem Standpunkt normativer Vernunft noch ungeklärt. Wenn gilt: "das Ziel . . . offenbart sich *nur* dem Tugendhaften (τὸ ἀγαθόν),"<sup>45</sup> dann ist die wichtigste Frage die, wie man tugendhaft wird. Denn erst wer tugendhaft geworden ist, "urteilt über alles und jedes richtig . . . sieht in jedem Ding das Wahre und ist gleichsam Regel und Maß dafür. Die Menge aber wird durch die Lust betrogen."<sup>46</sup> Es besteht zwar kein symmetrisches Verhältnis zwischen dem Wissen der Klug-

<sup>43</sup> S. Herzberg, "Das Lehrstück von den in sich schlechten Handlungen bei Aristoteles," *Theologie und Philosophie* 91 (2016): 196–214.

<sup>44</sup> *EN* VI, 2; 1139b 5; ebenso *EN* III, 5; 1112b 31 f.

<sup>45</sup> *EN* VI, 13; 1144a 32–34; ebenso *EN* II, 3; 1104b 30–35.

<sup>46</sup> *EN* III, 6; 1113a 29–34.

heit und dem Unwissen der Schlechtigkeit. Wer einmal von der Schlechtigkeit losgekommen ist, sieht beides: die Falschheit seiner vormaligen Handlungsprinzipien und die Richtigkeit der neuen Prinzipien.<sup>47</sup> Auch wird ein sittlicher schlechter Mensch nicht wirklich glücklich sein können, weil seine Absichten dem widersprechen, was eigentlich gut für ihn ist und worum er naturhaft weiß.<sup>48</sup> Dieser Selbstwiderspruch kann auch schon von Aristoteles her gedeutet werden als Gewissenserfahrung.<sup>49</sup> Das ändert aber nichts daran, dass teleologisch wie deontologisch, also rein theoretisch begründete Unterscheidungskriterien des sittlich Guten zwar eine metaethische Relevanz zukommt, aber kein unmittelbarer Einfluss auf die Selbstreflexion der handelnden Person.

### *Gesellschaftliche Rahmenbedingungen ethischer Vernunft*

Den Ansatzpunkt für eine Auflösung dieser Schwierigkeit sieht *Aristoteles* in der politischen Ethik, in welcher die Frage nach der Klugheit noch einmal von neuem in den Blick kommt. Weil das politische Leben Rahmenbedingungen setzt, die Einfluss nehmen auf das Leben des Einzelnen, ist die Ethik für *Platon* wie *Aristoteles* wesentlich "Teil der Lehre vom Staat."<sup>50</sup> Gute Gesetze, richtige Erziehung und Eingewöhnung sind gleichermaßen Voraussetzungen für die Ausbildung sittlicher Urteilsfähigkeit und für ein sittlich gutes Leben. Hier stellt sich dann erneut die Frage nach dem Ausgangspunkt der praktischen Vernunft. Wenn gute Gesetze mit Einsicht verbunden sind, dann muss es jemanden geben, der über diese Einsicht verfügt. Spätestens an diesem

---

<sup>47</sup> Darin besteht bereits die Pointe des platonischen Höhlengleichnisses.

<sup>48</sup> "Der Mann der Tugend steht mit sich selbst in Übereinstimmung und begehrt seiner ganzen Seele nach ein und dasselbe" (*EN IX*, 4; 1166a 13 f.), während von den schlechten Menschen gesagt wird: "Sie liegen mit sich selbst im Zwiespalt, und ihre sinnliche Gier geht nach anderen Dingen als ihr vernünftiger Wille" (1166b 6–8).

<sup>49</sup> Zur Frage nach dem Gewissen als Quelle moralischer Einsicht vgl. B. Wald, "Gewissen—Grundbegriff des Praktischen," in T. S. Hoffman (Hrsg.), *Grundbegriffe des Praktischen* (Freiburg/München 2014), 72–89.

<sup>50</sup> So gleich zu Beginn der *Nikomachischen Ethik* (*EN I*, 1; 1194b 10), wie am Schluß (*X*, 10).

höchsten Punkt des Überlegens, wo das gemeinsame Gut aller (κοινῆ συμφέρον)<sup>51</sup> in den Blick kommen soll, muss es die Klugheit als handlungswirksames Wissen schon geben. Deshalb ist sie für *Aristoteles* wie schon für *Platon* zuallererst eine Tugend des Herrschers,<sup>52</sup> während den Beherrschten an ihrer Stelle die wahre Meinung (δόξα ἀληθής) genügen kann.<sup>53</sup> Mag nun die Vernunft als wahre Meinung durch Erziehung und Eingewöhnung in Fleisch und Blut übergegangen sein, in letzter Hinsicht kann sie nicht auf Gewöhnung beruhen. An irgendeiner Stelle muss ein Anfang gemacht sein, von dem aus das Überlegen und Wollen der Anderen angeleitet und berichtigt werden kann. Dieser Anfang wird, wenn nicht in jedem einzelnen, so doch an prominenter Stelle vorhanden sein müssen: in gewohnheitsbildenden Gesetzen, aber mehr noch, in der Klugheit derer, die Verantwortung für das Ganze tragen.

### Rehabilitierung der Klugheit als Grundbegriff der Ethik

Auch wenn die Notwendigkeit der Klugheit aus handlungstheoretischen Gründen anerkannt wird, ist ihr Status als Grundbegriff der Ethik weiterhin umstritten. Das Projekt einer "Rehabilitierung der praktischen Philosophie"<sup>54</sup> hat im Blick auf die Klugheit gegensätzliche Positionen hervorgebracht. Dazu gehört die sozialkritische Erneuerung der *kantischen* Unterscheidung von instrumenteller, pragmatischer und moralischer Vernunft in der Diskursethik (*Jürgen Habermas, Otto Apel*).

---

<sup>51</sup> Aristotelis, *Politica*, III, 3; 1276a 13, Ed. W. D. Ross (Oxford 1980); dt. Ausg. hrsg. v. E. Rolfes, G. Bien (Hamburg 1981); zit. als *Pol.* Das folgende 4. Kapitel des III. Buches ist der Anknüpfungspunkt für die mittelalterliche Diskussion um die Klugheit als Herrschertugend.

<sup>52</sup> ἡ δὲ φρόνησις ἄρχοντος ἴδιος ἀρετὴ μόνη (*Pol.* III, 4; 1277b 24 f.).

<sup>53</sup> *Pol.* III, 4; 1277b 28 f. Schon in der *Nikomachischen Ethik* kommt Aristoteles auf die Notwendigkeit der politischen Klugheit zu sprechen. Sofern "in den irdischen und menschlichen Dingen ein architektonisches, leitendes Vermögen" vonnöten ist, sind die "Klugheit und die Staatskunst im Grunde derselbe Habitus, jedoch ist ihr Sein oder ihr Begriff nicht ein und derselbe" (*EN* VI, 8; 1141b 23 f.).

<sup>54</sup> Vgl. M. Riedel, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. 1: *Geschichte, Probleme, Aufgaben* (Freiburg 1972).



Darin geht es vor allem um den richtigen Ausgangspunkt für die Rechtfertigung ethischer Grundnormen. Die Notwendigkeit, mit *Kant* zwischen pragmatischer Klugheit und moralischer Vernunft zu unterscheiden, wird damit begründet, daß “der vor-christliche Grieche” (*Aristoteles*) “eine grundsätzliche Spannung und einen möglichen Konflikt zwischen *strategisch geschickter Selbstbehauptung* und *kommunikativer Verständigungsorientierung*, zwischen Selbstliebe und Nächstenliebe noch nicht [sieht].” Dieses “Problembewusstsein wird erst das Christentum in die abendländische Ethik und Politik einbringen.”<sup>55</sup> Wenn das so wäre, wie eine von der lutherischen Orthodoxie abhängige Philologie meint, hätte die Klugheit durch das Christentum ihren Tugendcharakter verloren. *Piepers* Rehabilitierung der Klugheit im Geist des *Thomas von Aquin* belegt das Gegenteil. Wie *Kant* unterstellt auch der moralische Präscriptivismus von *Richard Hare* eine grundlegende Spannung zwischen normativer Vernunft und pragmatischer Handlungsorientierung. Doch anders als *Kant* ist *Hare* der Ansicht, dass der Rekurs auf das “prudentielle Interesse” des Handelnden unverzichtbar ist, um die “Lücke” zwischen moralischen Urteilen und Handlungsdispositionen zu schließen.<sup>56</sup>

Die Rehabilitierung der Klugheit als sittlichem Grundbegriff im Neoaristotelismus war dagegen von Anfang an mit einer Kritik an den handlungstheoretischen und moralphilosophischen Prämissen der *kantischen* Ethik verbunden. Wesentliche Anstöße sind hier von *Elisabeth Anscombe* ausgegangen, die im angelsächsischen Raum auch ein ganz

---

<sup>55</sup> D. Böhler, “Kosmos-Vernunft und Lebens-Klugheit,” in: K.-O. Apel, D. Böhler, G. Kaltenbach (Hrsg.), *Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge* (Funk-Kolleg), Bd. 1 (Frankfurt a. M. 1984), 321 (Herv. von D. B.). Man sieht sofort, dass Böhler der lutherisch-kantischen Sicht des Christentums folgt, wenn er in der Anmerkung den neutestamentlichen Begriff der *Agápē* als grundlegend “für uneigennützig Liebe und reines kommunikatives Handeln” versteht und darauf verweist, dass “dieser Begriff der selbstlosen Liebe . . . zum *griechischen* Geist quersteht.”

<sup>56</sup> Vgl. Kapitel 11: “Klugheit, Moral und Supererogation,” in: R. M. Hare, *Moralisches Denken: seine Ebenen, seine Methode, sein Witz* (Frankfurt a. M. 1992), 258–277.

neues Interesse für die Ethik des *Thomas von Aquin* geweckt hat.<sup>57</sup> Deren unmittelbare Weiterführung mit Wirkung auf die kontinental-europäische wie die nordamerikanische Philosophie ist vor allem das Werk ihrer Schülerin *Philippa Foot*. Deren auf *Aristoteles* und *Thomas von Aquin* gestützte Rehabilitierung der praktischer Rationalität dient dem Nachweis, dass Vernunft auch ohne das Hilfsmittel des “prudentiellen Interesses” praktisch sein kann, weil die Verwirklichung des Guten aus ihrer objektiven Beziehung auf das Glück des Menschen als vernünftig erkannt werden kann.<sup>58</sup> *Robert Spaemann* hat diesen Gedanken durch die Klärung des Verhältnisses von Wollen und Sollen philosophisch weitergeführt und sowohl gegenüber der Diskursethik der Frankfurter Schule wie dem utilitaristischen Moralprinzip des Konsequentialismus verteidigt.<sup>59</sup> Nimmt man die hermeneutisch aufschlussreichen Interpretationen von *Josef Pieper* zum Sinn des moralischen Handelns und der Klugheit bei *Thomas von Aquin* hinzu, dann sollte es heute wieder möglich geworden sein, die Missverständnisse zu vermeiden, die seit *Luther* und *Kant* das Verständnis der Klugheit als ethischen Grundbegriff verstellt haben.<sup>60</sup>

---

**PRUDENCE. THE BASIC CONCEPT OF  
THE PRACTICAL IN ARISTOTLE**

SUMMARY

The article begins by recalling the most important understandings associated with the term *prudence* in the history of philosophy. Then it introduces the Aristotelian concept

---

<sup>57</sup> Den Anstoß gab Anscombes Artikel “Modern Moral Philosophy,” *Philosophy* 33 (1958): 1–19; dies., *Intention* (Oxford 1979).

<sup>58</sup> Ph. Foot, *Virtues and vices and other essays in moral philosophy* (Oxford 1978); dies., *Natural Goodness* (Oxford 2001).

<sup>59</sup> R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen* (Stuttgart 1989).

<sup>60</sup> J. Pieper, “Die Wirklichkeit und das Gute” (1935), in: ders., *Werke in acht Bänden* (Hrsg. B. Wald), Bd. 5 (Hamburg 1997), 48–98; ders., “Traktat über die Klugheit” (1937), in: ders., *Werke*, Bd. 4 (Hamburg, 1996), 1–42.

---

of prudence linked to practical truth—prudence seen in contrast to wisdom and knowledge of manufacturing. The article discusses various forms of rational knowledge associated with the right will, and proves the need of linking prudence to all the other ethical virtues based on moral principles. It emphasizes the problem of how to relate general principles to specific actions which involve particular goods. For resolving this problem, the article refers to Aristotle who sees the solution in political ethics which has a significant impact on individual behavior; consequently, good law and proper education are considered to be necessary conditions which allow to form the moral judgment skills for providing a morally good life. The article concludes with the claim that the proper field to capture the specificity of prudence includes the theory of human action and that of human morality.

**KEYWORDS:** prudence, Aristotle, truth, wisdom, knowledge, will, virtue, morality, action, ethics, judgment, skill.