

# Sollen und Zeit

## Überlegungen zum *kairos*

Panagiotis Thanassas

### 1. Ein »ungenauer« Begriff

In seiner Abhandlung *De Compositione Verborum* musste der spätantike Geschichtsschreiber und Rhetor Dionysios von Halikarnassos fast verzweifelt zugeben, dass alle bisherigen Versuche, etwas Gescheites über den Begriff des *kairos* zu sagen, gescheitert sind.<sup>1</sup> Die »Kunst«, wie mit dem *kairos* umzugehen sei, habe bisher weder von Rhetoren noch von Philosophen bestimmt werden können. Und überhaupt lasse sich das Wesen dieser sonderbaren Sache (*to pragma*) keinesfalls in einer »allgemeinen und kunstvollen« Weise zusammenfassen (*eis katholikên kai entechnon tina perilépsin*); sie sei kein Gegenstand der Wissenschaft, sondern der Meinung, und so hätten diejenigen, die diese doxastische Fertigkeit zu üben pflegten, eine bessere Chance, den *kairos* zu treffen, während diejenigen, die auf solche Übung verzichteten, der *tyché* ganz ausgeliefert blieben. Die Begriffe werden hier von Dionysios in der typischen Laxheit eines Spätepigonon gebraucht, lassen aber durchaus ihre Herkunft und eine Spur ihres anfänglichen geistigen Inhalts erkennen. Weder *techné* noch *katholou* noch *epistémê*, sondern nur *doxa* und *gymnasia* – eigentlich reden wir hier schon über Aristoteles. Und ohnehin hätte Dionysios niemanden sonst meinen können, wenn er das Misslingen der »Philosophen« tadelt.

Nun hat aber auch Platon Bezug auf den *kairos* genommen. An einer bekannten Stelle im *Phaidros*, wo die Bedingungen kunstgemäßen Redens angesprochen werden, erteilt Sokrates allgemein bekannte rhetorische Ratschläge und betont dabei ausdrücklich, man solle wissen, wann die Zeiten günstig seien, um die unterschiedlichen rhetorischen Stilmittel anzuwenden (*kairous tou pote lektoon kai epischeteon*, 272a). Im vierten Buch der *Nomoi* wiederum fragt sich der Alte aus Athen (709b-c), ob die Gesetzgebung ein menschliches Werk sei, dem Zufall ausgesetzt und zum Niedergang verurteilt, oder ob die menschlichen Dinge von Gott gesteuert würden. Dabei aber lenke dieser Gott alles immer nur gemeinsam mit *tyché* und *kairos*. Die unmittelbar gegebene Erfahrung der Unbeständigkeit unserer Lebenswelt zwingt hier den Alten, auf jede Vorstellung einer göttlichen Allmacht zu verzichten und die Macht Gottes nur in begrenzter Form anzuer-

1 Vgl. Kap. XII; der Verweis auf Dionysios stammt aus Aubenque (1986, 99 f.).

kennen. Es handelt sich gleichsam um eine reduzierte Theodizee, welche das Übel auf Kosten der göttlichen Allmacht rechtfertigen soll.

Es mag verwunderlich scheinen, aber die Begriffe von *tyché* und *kairos* werden hier in eine semantische Nähe gezogen, um fast wie Synonyme behandelt zu werden.<sup>2</sup> Ihr gemeinsamer Nenner ist die Unbeständigkeit der menschlichen Dinge. Die *tyché* indiziert offenbar das Unwissen über die Gründe dieser Unbeständigkeit und über die Herkunft eines jeden Ereignisses, das plötzlich eintritt; der *kairos* verweist wohl seinerseits auf die zeitliche Auslegung und Gestaltung des Wechselhaften und Zerstörerischen. Beide Begriffe stecken hier gemeinsam einen Bereich ab, der zwar unter dem Einfluss Gottes steht, ihm aber gelegentlich zu widerstreben vermag. Menschliches Wirken kommt dann erst in der Gestalt einer dritten Macht zum Vorschein, im Rahmen der »gemäßigten« Variante, die endlich bereit ist, auch der *techné* eine Rolle im weltlichen Geschehen einzuräumen. So macht es einen großen Unterschied, ob der »Stunde eines Sturmes« (*kairô cheimónos*, 709c) mit der Kunst des Steuermannes begegnet wird oder nicht. Der *kairos* ist also hier *nicht* (wie die Stelle meistens interpretiert wird – zuletzt bei Frost Benedikt 2002, 229 u. 234) der angemessene Zeitpunkt zum Handeln, sondern der Zeitpunkt, wo das Schicksal sich (nach oder wider Gottes Willen) durchsetzt und uns überkommt. Dies erfordert dann eine Reaktion unsererseits: den Widerstand einer *techné* gegen *kairos* und *tyché*.

Eine weitere platonische Stelle aus dem *Politikos* (284e) macht *kairos* als angemessene bzw. passende Zeit zum Gegenstand der »Messkunst« (*metrétiké techné*) und bringt uns somit näher zur aristotelischen Auffassung. Der Stagirit übernimmt nämlich die herkömmliche, gewöhnliche Bedeutung von *kairos* als »rechter Zeit« bzw. »passendem Augenblick« und versucht, sie in seine Ethik zu integrieren. Damit ist nun keinesfalls so etwas wie das Projekt einer systematischen Integration gemeint, da ein solches Projekt bekanntlich nicht zu den Absichten der aristotelischen ethischen Abhandlungen gehört. Das liegt nicht nur am notwendigerweise umrisshaften Charakter der Ethik, sondern auch an der Art und Weise der Ausführung des aristotelischen Umrisses, der sich als eine Mischung aus phänomenologischen Analysen, dialektischer Argumentation und hermeneutischen Überlegungen über die praktische Welt präsentiert. Das gelegentlich rhapsodische dieses Zusammenhangs mindert freilich keinesfalls seine inhaltliche Sachhaltigkeit.

## 2. Die Homonymität des Guten und die Zeit

In Kapitel I 4 der *Nikomachischen Ethik* wird *kairos* ausdrücklich thematisiert, und zwar im Rahmen der aristotelischen Kritik an der platonischen Idee des Guten. Dort will Aristoteles die Auffassung vom Guten als einem einzigen *katholou*, das

2 Smith (1986, 13) meint hingegen, hier eine Kontrastierung zwischen *tyché* und *kairos* finden zu können.

über eine eindeutige, semantisch abgegrenzte Bedeutung verfügt, bestreiten. Er stellt zunächst fest (1096a23–29), dass das Gute »in ebenso vielen Bedeutungen ausgesagt wird wie »seiend« (*isachôs legetai tô ontô*). So kann etwas gut sein, weil und insofern<sup>3</sup> es Gott bzw. Nous ist (hier wird also »gut« im Sinne einer guten *ousia* verwendet und ausgesagt), weil und insofern es tugendhaft ist (»gut« im Sinne einer guten Beschaffenheit), weil und insofern es mäßig ist (»gut« im Sinne der guten Quantität), weil und insofern es nützlich ist (»gut« im Sinne der guten Relation) oder weil und insofern es zeitlich angemessen ist (»gut« im Sinne der guten Zeit, des richtigen Augenblickes).

»Es gibt also eine Wissenschaft, die das Gute als Gutes betrachtet und das was ihm an sich zukommt« – diese hypothetische Formulierung unterstellt freilich eine Erwägung, die von Aristoteles nicht geteilt, sondern vielmehr entschieden (wenn auch indirekt) abgewiesen wird. Das *on* wird in mindestens ebenso vielen Weisen wie das *agathon* ausgesagt, und diese Weisen werden zwar nirgendwo systematisch und vollständig behandelt (weder in den *Kategorien* noch in der *Metaphysik*), können jedoch durchaus zum Gegenstand einer bestimmten, fest umrissenen Untersuchung werden. Obwohl nun das Gute *ab ovo* in eine enge Parallelität zu dieser kategorialen Differenziertheit des Seienden gestellt wird, darf diese Parallelität keinesfalls zum Anlass einer ontologischen oder epistemischen Eigenständigkeit werden. Anders als im Bereich des Seienden, gibt es offenbar im Bereich der Guten kein *pros hen*-Verhältnis, sondern eine grundlegende Homonymität.<sup>4</sup> Die »Fragmentierung« des Guten (die auch Aubenque<sup>3</sup> 1986, 101 f. unterstreicht) wird von Aristoteles nicht negiert, sondern zugegeben und in Kauf genommen. Universal bleibt nur die Ontologie, keinesfalls aber die »Axiologie« (als eine mögliche einheitliche Wissenschaft vom Guten).

Diese »Fragmentierung« bleibt freilich nicht das letzte Wort des Aristoteles. Hinsichtlich des praktischen Guten wird sie vielmehr aufgehoben, wenn Aristoteles die Rolle der *eudaimonia* als des höchsten Gutes betont, das nicht nur ein einheitliches Handeln im Sinne einer geglückten Lebenseinheit verlangt, sondern auch die Einheit der Disziplin der praktischen Philosophie erst ermöglicht. So wird Aristoteles später betonen, dass die Homonymität des Guten keine bloße Zufälligkeit darstellt (*ou gar eoike tois ge apo tychês homônymois*, 1096b26–27). Im jetzigen Kontext überwiegt aber das theoretische Bedürfnis, eine Universalwissenschaft vom Guten abzuweisen, was Aristoteles in seinem nächsten Schritt sogleich unternimmt (1096a29–33). Den Ausgangspunkt bildet folgende Prämisse: Was unter eine einzige Idee bzw. Kategorie fällt, ist Gegenstand einer einzigen Wissensform; oder, mit anderen Worten: Die Allgemeinheit einer Idee oder Kategorie wäre sinnlos, wenn diese nicht auch eine epistemische Einheit aufweisen

3 Im grammatikalischen Verständnis des Satzes folge ich Ackrill 1972, 207–211.

4 Ausführlicher wird das Thema behandelt in *Topik* I 15, 107a3–12; der Absatz endet dort mit der Schlussfolgerung: *bôste homônymon to agathon*. – Zur Homonymität bei Aristoteles vgl. die grundlegende Studie von Shields aus dem Jahre 1999; insbesondere zur Homonymität des Guten vgl. Shields 1999, 194–216.

würde. Die epistemische Einheit wird somit zum Kriterium der kategorialen bzw. ideellen Einheit erhoben: Ohne jene ist diese unmöglich oder zumindest sinnlos; es entfällt jeder Grund zu ihrer Annahme. In der Tat: Was wäre eine Idee, wenn sie nicht gewusst werden könnte – und zwar gewusst im Sinne eines Wissens dessen, was sie umfasst? Denn auch bei Platon ist Ideenwissen nicht zuletzt Wissen dessen, was an Ideen teilhat.

Wie ist es also hier um das Wissen dessen bestellt, das unter die einzelnen Kategorien fällt, in Bezug auf welche das Gute ausgesagt wird? Was ontologisch gut ist, das kann durchaus Gegenstand eines einheitlichen Wissens werden: einer Theologie oder einer Noetik. Möglich ist dies auch in Bezug auf das qualitativ Gute, also in Bezug auf die Tugenden als Gegenstand der Ethik. Schwieriger erscheint ein einheitliches Wissen des quantitativ Guten, also des Maßes, und ganz unmöglich erscheint es hinsichtlich der Kategorie des temporal Guten, die Aristoteles sogleich aufgreift, um sein Argument zu entfalten. Das Wissen vom *kairos*, vom richtigen Augenblick, weist überhaupt keine Einheit auf, sondern nimmt von Anfang an vielerlei Gestalt an: Wenn etwa die Strategik den richtigen Augenblick im Krieg sucht, handelt es sich um ein ganz anderes Wissen als wenn die Medizin den richtigen Augenblick in der Behandlung einer Krankheit ermittelt (1096a31–33).

Es zeigt sich also, dass die gesuchte Einheit des Wissens nicht einmal innerhalb der einzelnen Kategorien, nach denen das Gute ausgesagt wird, möglich bzw. ausweisbar ist. Das Gute innerhalb der einzelnen Kategorien bleibt so fragmentiert, dass eine allgemeine Kairologie als inkonsequent und sinnlos betrachtet werden muss. Während aber die universale Axiologie mit dem theoretischen Argument der semantischen Multi-Valenz des Guten zurückgewiesen wurde, scheint für die Ablehnung einer einheitlichen Kairologie ein *ex facto*-Argument ausreichend: »Nun gibt es aber viele Wissensformen [...]« (*nyn d'eisi pollai*, 1096a31). Das bedeutet aber nicht, dass Aristoteles diese These nicht theoretisch hätte fundieren können. Die angemessene Zeit für das Blühen einer Blume, für das Gießen eines Metalls und für einen Jobwechsel – die Annahme einer für alle diese Bereiche einheitlichen Kairologie würde jede Unterscheidung und Umgrenzung der einzelnen ontologischen und epistemischen Regionen untergraben. Wenn also *kairos* das Gute in der Kategorie der Zeit überhaupt bedeuten soll, dann haben wir es erneut mit einem speziellen Homonymitätsverhältnis zu tun, das durchschaut und abgewendet werden muss. Ähnlich wie das Gute überhaupt, so hat auch das besondere Gut-Sein der »rechten Zeit« verschiedene Bedeutungen, sofern es in Bezug auf verschiedenartige Gegenstände ausgesagt wird; und diese Bedeutungen sind weder auf eine einzige zurückzuführen noch »im Hinblick auf eines« (*prosbēn*) zu strukturieren. Diese spezielle Homonymität des *kairos* entsteht, sofern *kairos* die »gute Zeit« überhaupt, also in jeder Hinsicht und in jeder möglichen ontologischen oder epistemischen Region, bedeuten soll. Die angemessene Zeit für die Blume ist Sache der Physis und wird innerhalb der Physik erkannt. Die angemessene Zeit für das Gießen eines Metalls ist Sache der Poiesis und wird innerhalb der Techne erkannt. Und die richtige Zeit für einen Jobwechsel gehört der Praxis an und ist Sache der Phronesis.

Die einzige Frage, die Aristoteles im Rahmen seiner ethischen Abhandlung letztlich interessiert, lautet bekanntlich: »Wie sind die Handlungen auszuführen?« (*pōs praktēon autas?* *EN* II 2, 1103b30). In Kapitel II 2 gibt Aristoteles eine erste Antwort auf diese Frage, indem er von einer allgemeinen Ansicht ausgeht, man handle »gemäß der rechten Überlegung« (*kata ton orthon logon*, 1103b32). Die zentrale Frage, wie dieser *logos* mit den moralischen Tugenden zusammenhängt, wird allerdings dort auf das Buch VI verschoben, um in II 2 zunächst eine erste Abgrenzung der Erwartungen zu unternehmen, die an diesen *logos* gestellt werden könnten: Jeder *logos peri tōn praktōn*, jede Überlegung im Bereich des Praktischen, steht unter ganz anderen Bedingungen und Intentionen als Überlegungen im Bereich des Theoretischen. Mit Verweis auf *EN* I 3 wiederholt Aristoteles anschließend die Selbstbestimmung der praktischen Philosophie als einer Untersuchung, die sich »im Umriss und nicht mit Exaktheit« vollzieht (*typō kai ouk akribōs*, II 2, 1104a1–2). Als Grund scheint er an dieser Stelle das Wechselhafte des Praktischen, die Kontingenz anzuführen. Wie jeder Wechsel, so vollzieht sich auch dieser in der Zeit, ist also temporal strukturiert. Wie aber ist diese spezifische Temporalität des Handelns zu verstehen?

Carlo Natali ist der Frage nachgegangen und zu dem Schluss gekommen, dass die Temporalität der Praxis nirgendwo in der *Nikomachischen Ethik* thematisiert wird.<sup>5</sup> David Webb hat seinerseits die Zeitanalyse der *Physik* als ungeeignet für das Verstehen der Temporalität der menschlichen Existenz bezeichnet und in Bezug auf die *eudaimonia* nach einer Zeitstruktur gesucht, die frei von den Konzeptionen der Kontinuität und des *megethos* ist, welche die Zeitabhandlung der *Physik* bestimmen (Webb 2010). Kann nun die spezielle Form von Zeitlichkeit, die Aristoteles seiner Handlungskonzeption zugrunde legt, ans Licht gebracht werden? Meines Erachtens muss eine Interpretation, die den Mangel einer ausführlichen Behandlung der praktischen Zeitlichkeit<sup>6</sup> zu beheben sucht, den Begriff des *kairos* zum Ausgangspunkt nehmen.

Mit *kairos* meinen wir allerdings nicht den *chronos*, jedenfalls nicht den *chronos* der *Physik*. Der sogenannte kategoriale Zeitbegriff (das *poté* bzw. das »Wann«), wie er in den *Kategorien* eingeführt und in der *Nikomachischen Ethik* wieder aufgenommen wird, darf keinesfalls mit dem *chronos* identifiziert werden, wie er in der *Physik* behandelt wird. Vigo hat in seiner exzellenten, großangelegten Studie aus dem Jahre 1996 die Sache ausführlich besprochen und unter anderem darauf aufmerksam gemacht, dass in den *Kategorien* die physikalische Zeit unter die Kategorie des »Wieviel fällt und *chronos* dort »als Beispiel für stetige Quantität«

5 Vgl. Natali 2002, 183: »la notion de temps qui intervient dans l'*EN* est tout à fait banale.«

6 Diesen Mangel hat insbesondere und in aller Klarheit Martin Heidegger hervorgehoben – etwa in GA 24, 409: »Schon Aristoteles hat das Phänomen des Augenblicks, den *kairos*, gesehen und im VI. Buch seiner *Nikomachischen Ethik* umgrenzt, aber wiederum so, dass es ihm nicht gelang, den spezifischen Zeitcharakter des *kairos* mit dem in Zusammenhang zu bringen, was er sonst als Zeit (*nyx*) kennt«. Diese richtige Beobachtung schließt nun aber keinesfalls aus, dass Heideggers eigene Transformierung des *kairos* zum »Augenblick« sich von der aristotelischen Problematik weit entfernt hat.

behandelt wird (vgl. Vigo 1996, 33 zu *Cat.* 6, 4b24 u. 5a6–8). Die *Physik* entwerfe ihrerseits die Konzeption einer »metrischen Zeit«, die nur im Hinblick auf die Erklärung des Werdens in der Naturwelt relevant sei. Dieser Zeitbegriff wird in der *Nikomachischen Ethik* nirgendwo in Anspruch genommen, ebenso wenig wie in der *Physik* der kategoriale Zeitbegriff, das »Wann«, vorkommt.<sup>7</sup> Es ist aber gerade dieser kategoriale Zeitbegriff, der uns in der Ethik interessiert: Der moralisch relevante *chronos* ist der gute *chronos*, also der *kairos* – eine Form von *situativer Zeitlichkeit*, die sich nicht quantitativ, sondern allein *qualitativ* bestimmen lässt.<sup>8</sup>

Metrische Zeit und Zeit des Handelns, *chronos* und *kairos*, widersprechen sich nicht, sondern beziehen sich auf zwei verschiedene Gegenstandsbereiche; und sie tun dies mit abweichenden Vorzeichen und Erkenntnisinteressen. Die Abweichung manifestiert sich unter anderem im Verhältnis von Kontinuität und Diskretion. Dieses Verhältnis ist sicherlich in beiden Zeitbegriffen präsent. Während aber die metrisch-physikalische Zeit vor allem auf die Kontinuität der natürlichen Prozesse und letztlich der Natur als eines Ganzen abzielt, konzentriert sich der *kairos* auf die Diskretion. Physikalische Zeit will jedes Geschehen in die Kontinuität einer übergreifenden Ganzheit überführen und es dort verorten, während die praktische Temporalität des *kairos* sich auf den Augenblick der Handlung konzentriert, die immer eine Kontinuität unterbricht (ähnlich auch Vigo 1996, 77). Das soll natürlich nicht heißen, dass Handlungen nicht in übergreifende Kontinuitäten eingebettet sind. Gleichwohl bleibt jede Handlung grundsätzlich eine Zäsur: Nach ihr sieht die Welt immer anders aus als zuvor. Im Gegensatz also zur physikalischen Zeit, die das Unregelmäßige von Einzelbewegungen immer in die Gleichmäßigkeit fester Zeitmaße zu integrieren beabsichtigt, vereint der *kairos* jede Dauer, jede Bewahrung der Vergangenheit und jede Projektion der Zukunft in der konzentrierten Form eines Augenblicks, der erkannt und als Jetzt einer Handlung gewählt werden muss. Das Einzelne ist hier nicht bloßer Ausgang, sondern als Einzelhandlung Schluss und Abschluss.

In einer sonderbaren Äußerung der *Ersten Analytik* (*An. pr.* 48b35–37), und in der Funktion eines Beispiels im logischen Kontext, führt Aristoteles den Gedanken eines göttlichen *kairos* ein: »Für Gott gibt es zwar einen *kairos*, nicht

7 Zur Erläuterung dieser wichtigen Einsichten vgl. Vigo 1996, 21–32.

8 Smith (1969, 1) unterscheidet ebenso zwischen *chronos* und *kairos* im Sinne der Gegenüberstellung einer quantitativen und einer qualitativen Bestimmung. Er untersucht diese Unterscheidung aber allein im Hinblick auf Geschichte, um die Insuffizienz von *chronos* in der Historie geltend zu machen. – Von der *Eudemischen Ethik* ausgehend, die Praxis als ein Fall von *kinésis* ansieht (1220b26–27 u. 1222b29), könnte man das Desiderat einer eigenen Temporalität der Praxis abweisen. Nichtsdestotrotz etabliert die *Metaphysik* im Buch IX die bekannte Gegenüberstellung von *kinésis* und *energeia*, und wenn *praxis* selbstverständlich der *energeia* zugeordnet werden soll, dann kann sie wohl kaum noch eine *kinésis* sein. Wenn also in der *Eudemischen Ethik* die *praxis* als ein Fall von *kinésis* bezeichnet wird, betrifft dies wohl nur ihre physikalische Äußerlichkeit. Durch ihre Betrachtung als *kinésis* wird aber das Wesen der *praxis* so wenig ausgeschöpft, wie etwa (nach *Phaidon* 98c–d) die Entscheidung des Sokrates, in der Zelle zu bleiben und zu sterben, durch den Hinweis auf seine Nerven und Muskeln erklärt werden kann.

aber eine notwendige Zeit (*chronos deón*), da es für Gott nichts Nützliches gibt.« Gott handelt somit in jedem Fall bedingungslos angemessen; er folgt *immer* der »passenden Zeit« des *kairos*. Da er sich der »Not der Zeit« völlig zu entziehen vermag, ist er also im Grunde überhaupt nicht auf den *kairos* angewiesen. Diese sonderbare Gegenüberstellung, welche hinsichtlich Gottes die Begriffe von *kairos* und *chronos deón* auseinanderfallen lässt, unterstreicht freilich indirekt ihre Identität im menschlichen Leben und Handeln. Während Gott immer im rechten Augenblick agiert, bleibt *kairos* im menschlichen Handeln immer fragwürdig und ungewiss, gerade weil dieser Begriff nichts anderes als die Not der Zeit zum Ausdruck bringt.

In einer Gegenüberstellung von *sophia* und *phronésis* finden sich in den *Magna Moralia* I 34 deutliche Worte, um die Bedeutung der Temporalität für das geglückte Handeln zu unterstreichen: Die *phronésis* bezieht sich auf das, was sich im Wandel befindet, und insbesondere auf das Nützliche, welches sich als durchweg wandelbar erweist: »Heute ist dies nützlich, morgen aber nicht.« Es ist offenbar einerseits die popularisierende Absicht der *Magna Moralia*, die ihren Verfasser dazu bringt, *phronésis* auf die Nützlichkeit festzulegen. Andererseits ist es wahr, dass das Nützliche ohnehin als eine gewisse Proto-Bestimmung des Guten fungiert, sofern dies zunächst ganz formal im Sinne des *hou beneka* bestimmt wird, das heißt im Sinne eines beliebigen Zweckes einer beliebigen Handlung. Das Nützliche ist gewiss weniger unbestimmt als das Gute *qua* Ziel, denn jedes Nützlichkeitsurteil hat immer schon eine bestimmte Dimension des Gutseins hervorgehoben. Das Nützliche bleibt aber ebenso wie das Gute von der Temporalität durchdrungen und vom *kairos* bestimmt. Das Nützliche hat, ebenso wie das Gute, seine Zeit. Anders ausgedrückt: Um wirklich nützlich zu sein, muss etwas zur richtigen Zeit vollzogen bzw. erreicht werden.

Das Nützliche der *Magna Moralia* indiziert einen ersten Schritt von der zunächst formal-deskriptiven Bestimmung des Guten als eines *hou beneka* hin zur Normativität. Während das Gute als mein jeweiliges Ziel definiert wird, das sich zunächst und als solches jeder weiteren Bestimmung und Beurteilung entzieht, weist der Begriff des Nützlichen auf die erste, und immer grundlegende, ethische Unterscheidung: Unsere jeweiligen Ziele sind entweder zuträglich oder abträglich, und *sympheron* fungiert als erster normativer Grundsatz der Moralität. Ein paralleler Schritt zur Normativität wird in der *Nikomachischen Ethik* vollzogen, wenn in der Behandlung des Guten als eines *pollachós legomenon* (I 4, 1096a23–29) die Bedeutung des *kairos* unterstrichen wird. Gut ist nicht bloß der jeweilige Gegenstand meines Strebens, sondern der Vollzug einer dieses Streben manifestierenden Handlung zum richtigen Zeitpunkt, im richtigen Wann, im *kairos*. Der *kairos* hebt somit die im Bereich der Praxis ohnehin gegebene Unerlässlichkeit der Konkretisierung besonders hervor. Ohne ihn bliebe das Gute in einer Formalität befangen, die es ethisch irrelevant erscheinen ließe. Die handlungstheoretische Formalität des Guten wird also erst durch die Einbeziehung des *kairos* behoben. Als notwendiges (wenn auch nicht hinreichendes) Moment der Konkretisierung trägt der *kairos* wesentlich dazu bei, dass das Gute überhaupt zu einem ethischen Begriff wird.

### 3. Inmitten von Allgemeinem und Besonderem

Die ontologische Grundbestimmung des Praktischen wird in *EN* II 2, 1104a4 in der bekannten Formel *ouden bestékos echei* rekapituliert: »Nichts steht ein für allemal fest«. Wie muss sich nun der *logos* angesichts dieser Grundgegebenheit verhalten?<sup>9</sup> Aristoteles macht an dieser Stelle eine Unterscheidung, die meines Wissens einerseits in ihrer Ausdrücklichkeit einmalig, andererseits in ihrer Bedeutung nicht genügend berücksichtigt worden ist. Der *logos* habe demgemäß eine doppelte Ausrichtung: Zum einen sei er *katholou*, zum anderen aber auch *peri tón kath' hekasta*. Die Spannung zwischen Allgemeinheit und Partikularisierung, die hier in einer für Aristoteles einmaligen Klarheit angesprochen wird, beherrscht die gesamte praktische Philosophie des Stagiriten und überhaupt jede praktische Philosophie, sofern sie sich nicht auf eine neutrale Analyse der Praxis beschränkt oder der bloßen Kasuistik verfällt.

Das Anliegen des allgemeinen *logos* ist offenbar an dieser Stelle ein *deskriptives*: die Beschreibung der Welt der Praxis, der Handlungen, ihrer Voraussetzungen, ihres Zustandekommens, ihrer Ausführung, ihrer Zielsetzungen und ihrer Beurteilungen. Der »*logos* über das Einzelne« (*peri tón kath' hekasta*) ist hier wiederum *präskriptiv*, er verkörpert offenbar das erklärte Hauptanliegen der praktischen Philosophie, sofern diese, nach der berühmten Formulierung von *EN* I 1, »nicht auf Wissen, sondern auf Handlung abzielt« (1095a5–6).<sup>10</sup> Der allgemeine *logos* kann in der Ethik offenbar nur beschreiben; selbst wenn er auf allgemein geltende Normen hinweist (etwa auf die allgemeine Struktur der Mitte), erfolgt dies eher im Sinne einer Beschreibung. Eigentlich normativ ist hingegen erst die Überbrückung der Kluft zum Einzelnen, im jeweiligen *praktón*<sup>11</sup> – durch eine Entscheidung, die sich auf ein Besonderes, d. h. auf eine konkrete Situation bezieht und sich ausführen lässt. So gesehen, und mit ganz wenigen Ausnahmen,<sup>12</sup> kann sich das eminent Normative nur auf Einzelnes beziehen, das nicht im Voraus und auf eine allgemeine Weise bestimmt oder kalkuliert werden kann. Trotz dieser Nähe zum Einzelnen bleibt der präskriptive *logos* jedoch weniger exakt als der *logos* über das Allgemeine (*eti mallon ouk echei t'akribes*, 1104a6–7), weil er stets mit einer unüberschaubaren Vielfalt von Kontingentem und Einmaligem

9 Der *logos* ist hier sowohl im Sinne der Abhandlung als auch im Sinne der praktischen Vernunft gemeint, in diesen zwei semantischen Aspekten, die in der aristotelischen praktischen Philosophie immer nur angesichts ihrer Aufeinanderbezogenheit unterschieden werden müssen.

10 Vgl. auch *EN* VI 8, 1141b16: *bé de praxis peri ta kath' hekasta*. – Jedenfalls wird für das praktische Wissen nichts gewonnen, wenn es einfach nur »auf das Notwendige im Kontingentem« verpflichtet wird (Kerckhoff 1973, 268). Und ebenso wenig verwandelt die Berücksichtigung der jeweiligen Umstände des Handelns praktisches Wissen zu einem Unternehmen von »Technik und Taktik, dessen Gelingen »nicht moralisch, sondern eher technisch oder ästhetisch bewertet werden muss« (Kerckhoff 1973, 269).

11 Zur Bedeutung des *praktón*, vgl. die exzellente Studie von Kontos 2011, 9–31.

12 Darunter fallen bekanntlich Ehebruch, Diebstahl und Mord (*EN* II 6, 1107a11–12); aber auch diese drei Universalverbote bedürfen jeweils der Vermittlung mit der konkreten Situation.



konfrontiert bleibt. Die *phronésis* verwirklicht sich immer nur als ein *logos*, der das rein Logische bzw. Dianoetische transzendiert und die Kluft zum Besonderen allein in der sichtbaren Äußerlichkeit der einzelnen *praxeis* zu überbrücken vermag.

Gibt es aber keine andere Möglichkeit, »über das Einzelne« zu sprechen? Offenbar doch, nämlich (gemäß 1104a7–8) in der Gestalt von *techné* oder *paraggelia*. Es gibt also durchaus Bereiche des Veränderlichen, die eine Exaktheit zulassen oder vielmehr verlangen. Die *techné*, etwa in der Gestalt der modernen Technik, wäre keine *techné*, ohne die Exaktheit in der Poiesis ihrer Produkte. Und die Vorschrift, etwa in der Gestalt einer Verordnung, bei einer roten Ampel anzuhalten, wäre sinnlos, ohne die Exaktheit, in der eine solche Verfügung ausgesprochen wird. Die Herstellung einer Schweizer Uhr folgt dem Wissen einer *techné*, das Bremsen vor einer roten Ampel folgt der Bestimmung einer Vorschrift – doch keiner dieser beiden Fälle ist für die Situativität der Praxis relevant. Relevant sind sie nur dann, wenn sie ihre Exaktheit verlieren, d. h. wenn man etwa entscheiden muss, ob eine mühsam hergestellte, aber defekte Uhr weiterverkauft oder vernichtet werden soll, oder ob die Vorschrift, bei Rot zu bremsen, vielleicht doch gebrochen werden muss (etwa wenn ein krankes Kind schnell zum Krankenhaus transportiert werden muss<sup>13</sup>). Die Praxis als solche entzieht sich jeder *Techné* und jeder Vorschrift. Sie ist nicht nur veränderlich, sondern auch extrem partikularisiert. Dafür muss sie den Preis der Unexaktheit zahlen.

Die praktische Vernunft, als präskriptiver *logos* über das Einzelne, kann sich weder an der Poiesis noch überhaupt an allgemeinen Vorschriften orientieren, sondern muss vielmehr »auf den *kairos* achten« – und zwar (1104a8) »jedes Mal (*aei*) auf den *kairos* achten«. Das Gebot, immer den *kairos* zu bedenken, ist also gleichsam eine allgemeine Vorschrift, welche paradoxerweise die Allgemeingültigkeit universeller Vorschriften in Frage stellt. Es ist eine Konstante, deren Übersetzung in das Konkrete stets wechselnder Situationen sich *nicht nachträglich* als Notwendigkeit einer zusätzlichen Leistung ergibt, sondern *von Anfang an mitgegeben* ist. Der *kairos* ist das Pendant zu dem Ungenügen und der Ohnmacht allgemeiner Vorschriften im Bereich der Praxis. Wie ist nun dies zu verstehen? Wir haben schon gesehen: Das Gute überhaupt oder das Gute an sich – das gibt es nicht! Das Gute wird in verschiedenen Weisen und immer im Bezug auf eine bestimmte Kategorie ausgesagt. Gerade eine dieser Verwendungsweisen von »gut«, die »gute« bzw. »angemessene Zeit«, der *kairos*, scheint nun im Bereich der Praxis über einen gewissen Vorrang zu verfügen. Das Gute wird zwar nicht durch Vorschriften erreicht, dafür aber in einer ständigen Ausrichtung an der Zeit, die dem Handeln angemessen ist.

13 Die Befolgung der allgemeinen *paraggelia*, bei einer roten Ampel immer zu halten, ist gewiss ein Fall, wo die Tugend der Gerechtigkeit ausgeübt wird. Das verwendete Beispiel möchte jedoch zeigen, dass die abstrakte Allgemeinheit einer Verordnung allein weder die Desiderata der Ausübung dieser Gerechtigkeit erschöpfend erfüllt noch überhaupt die ethischen Fragen einer alltäglichen Situativität zu beantworten vermag.

Zumindest im Kontext von *ENII* 2 erscheint demnach als das Allerwichtigste im Handeln nicht das *Was*, nicht die Qualität der Tugenden oder die Quantität des richtigen Maßes, sondern die *Zeit*, der *kairos*. Man könnte sich in der Tat fragen: Ist denn das *Was* nicht *irgendwie* immer schon klar – zumindest in seinem allgemein Zuschnitt –, während das *Wann* nie im Voraus bestimmt werden kann? Dieser Vorrang des *kairos* gegenüber anderen Aspekten des Handelns ist an dieser Stelle klar zu erkennen, er kommt aber auch in anderen Teilen der aristotelischen Untersuchung eindeutig zum Ausdruck, etwa wenn beteuert wird, dass auch und gerade das Ziel einer Handlung sich an der »passenden Zeit« zu orientieren hat (*to de telos tēs praxeōs kata ton kairos estin*, *ENIII* 1, 1110a13). Es ist jedoch auch der Kontext der hiesigen Untersuchung, der einen Vorrang des *kairos* gleichsam erforderlich macht. Gerade das gegenwärtige Thema, die Wechselhaftigkeit der Welt des Handelns, legt die Bezugnahme auf die *Zeit* nahe, da diese Bezugnahme auf die Temporalität als Strukturbedingung des Wechsels eine erste Antwort auf die Hilflosigkeit bietet, die aus der Einsicht in den Charakter der Praxis entsteht. Es geht nicht darum, den Wechsel zu leugnen, sondern mit ihm (und in ihm) zu leben. Wo alles sich im Wechsel befindet und keine allgemeinen Vorschriften vorhanden sind, da kann das Gute in der *Zeit* selbst seine Zuflucht nehmen.

»Die Handelnden müssen vielmehr jedes Mal beachten was auf den *kairos* bezogen ist.« (1104a7–8). Der Hinweis auf den *kairos* wird hier eingeführt unter dem Vorzeichen einer Allgemeingültigkeit (*aei*), in ausdrücklicher Normativität (*dei*) und in äußerst formaler Gestalt. Ich muss mich hier also ausnahmsweise von Vigos These (1996, 82), Aristoteles verzichte auf die Formulierung eines solchen Formalimperativs, distanzieren. Das aristotelische Formalprinzip wird hier klar formuliert, sein Charakter und seine Funktion sind aber denkbar eigenartig. Der *kairos* fungiert hier im Grunde als mögliche Antwort auf zwei verschiedene Fragen:

1) Wie lässt sich der Formalismus des Guten überwinden, bzw. seine abstrakte Allgemeinheit mit konkretem Inhalt füllen, ohne in einen puren Subjektivismus bzw. Relativismus zurückzufallen?

2) Wie lassen sich in der extremen Partikularisierung der Praxis feste Angelpunkte gewinnen, durch die nicht nur der Subjektivismus vermieden, sondern überhaupt eine Ethik des guten Lebens ermöglicht und ihr *logos* gleichsam gerettet werden kann?

Eigenartig ist nun die Funktion des *kairos*, weil er der ersten Forderung (nach einer Überwindung der Formalität) in einer äußerst formalen Gestalt nachkommt. Der abstrakten Allgemeinheit des Guten wird die Allgemeinheit des *kairos* gegenübergestellt, die allerdings nicht mehr abstrakt ist, sondern ihre Formalität selbst überwindet. Die Formalität des *kairos* bedeutet nämlich inhaltlich (und paradoxerweise) nichts anderes als eine formale Forderung, welche die Valenz und Gültigkeit formaler Forderung in der Praxis gerade zurückweist! Und die zweite Forderung (nach festen Angelpunkten im Bereich praktischer Partikularität) wird im Begriff des *kairos* ebenso erfüllt, indem die Partikularisierung nicht pauschal negiert, sondern als solche in den Begriff aufgenommen wird. Der *kairos* ist

demnach ein doppeltes Pendant: ein Pendant sowohl zum Formalismus des Guten als auch zur Partikularität der Praxis. Dies vermag er, indem er dem Formalismus in formaler Weise und der Partikularisierung in partikularer Gestalt begegnet.

Der kategoriale Zeitbegriff wird in den *Kategorien* anhand der Beispiele »gestern« und »im letzten Jahr« erläutert (*Cat.* 2a2). Es handelt sich hier offenbar um mögliche Antworten auf die Frage »wann?«, wobei die Funktion der Kategorie zunächst hauptsächlich eine deskriptive ist und sich auf das gesamte Gebiet des Veränderlichen erstreckt. Der *kairos* ist aber auch als Antwort auf eine Frage zu verstehen, die hier in engerer Bedeutung zu fassen ist: nicht »wann ist/war?« überhaupt, sondern »wann ist es gut zu...?«. Da in der Welt der Praxis weder die Konstatierung der guten bzw. angemessenen Zeit für das Blühen einer Blume noch die technische Anleitung für den angemessenen Zeitpunkt zum Gießen eines Metalls relevant ist, bedeutet hier die Wann-Frage nur: *pote dei?*, »wann soll gehandelt werden?« Auch hier stehen wir innerhalb eines Frage-Antwort-Verhältnisses, wobei die Antwort durch den Begriff des *kairos* geliefert wird, also durch eine Variable, welche den gesamten Bereich der aristotelisch möglichen Normativität absteckt: Es ist eine Normativität, die nicht Verordnungen oder Anleitungen zu konkreten Taten bereithält, sondern in der Gestalt praktischer Vernunft auf das Gute verpflichtet, nämlich auf das Gute als erreichtes Ziel überlegter Entscheidung zum richtigen Zeitpunkt. Seine normative Kraft und Verbindlichkeit empfängt dieser *kairos* nicht aus einem transzendenten Ursprung, und auch nicht aus einer hierarchisch überlegenen Instanz wie der platonischen Idee des Guten oder dem kantischen reinen Willen; vielmehr entfaltet sich die Normativität des *kairos* als eine jeweilige, immer an Situationen gebundene Instanzierung des Guten, die sich dadurch auszeichnet, dass der *kairos* selbst eine Form des Gut-Seins ausmacht. Die Normativität des *kairos* entsteht aus ihm selbst, als einer besonderen Form des Gut-Seins.

Auf den *kairos* wird in der *Nikomachischen Ethik* meistens mit der Formulierung *hote dei*, »wann soll...?« Bezug genommen.<sup>14</sup> An dieser Formulierung lässt sich die aristotelische Sollens-Ethik verankern und zugleich die Formalität überwinden, die in einer Bestimmung des *hós dei* in EE 1231b32–33 als einer Abkürzung für *orthos logos* enthalten war. Denn diese Bestimmung blieb abstrakt und allgemein – und die Allgemeinheiten in der Ethik sind zwar (laut EN II 7, 1107a28–32) »umfassender, die Einzelheiten aber wahrer«. Im Gegensatz zum bloßen *dei* verweist *hote dei* stets auf die konkrete Situation – nicht als Anwendungsbereich von Regeln, die ohne Bezug auf die konkreten Bedingungen gelten sollen, sondern als jener Bereich, in dem Handlungsforderungen überhaupt erst entstehen. Aristotelisches Sollen gelangt nicht nachträglich und in äußerlicher Weise zu der konkreten Situation, sondern entsteht überhaupt erst in ihr, und insbesondere in der temporalen Entfaltung des angemessenen Wann, des *kairos*. Die Zeit ist

14 Burnet (1900, 9) merkt mit Recht an, dass *to deon* »the right thing« bedeutet; es verweist nicht auf eine Pflicht (duty, gr. *prosbékon*), sondern ganz konkret auf »the steps required by the situation«.

weder Anwendungsbereich noch bloßer Horizont des aristotelischen Sollens. Sie ist dessen Ursprung.

Die zentrale Stellung und Funktion der Situation in der aristotelischen Ethik wurde gelegentlich mit der erwünschten Klarheit aufgewiesen – auch dies nicht zuletzt bei Vigo, in Anschluss an Wolfgang Wieland und natürlich Martin Heidegger. Vigos Lektüre gilt in meinen Augen überhaupt als Beispiel produktiver Aneignung Heideggerschen Erbes, was immer auch bedeutet: mit Heidegger gegen Heidegger denken, statt das Einerlei des Heideggerschen Jargons den Gegenstand der Interpretation (in diesem Fall die aristotelische Ethik) absorbieren zu lassen. So gilt es meines Erachtens hier, im Hinblick auf den *kairos* auf den fundamentalen Unterschied zwischen Heidegger und Aristoteles aufmerksam zu machen: Heidegger sieht die Situation als Ausbruch aus der Normativität, Aristoteles hingegen als Instanziierung von Normativität. Vor allem aber übersieht Heidegger die Bindung der Situation an das Ethos, an die Tugenden.

Was nun Vigos eigene Interpretation angeht, so muss hier doch Einspruch gegen eine Gegenüberstellung erhoben werden, die er an einem wichtigen Punkt seiner Auslegung unternimmt: die Gegenüberstellung der Momente von ›Situation‹ und ›Gelegenheit‹ innerhalb des *kairos*.<sup>15</sup> Situation und Gelegenheit sind nicht zwei unterschiedliche Momente des *kairos*, sondern zwei Bezeichnungen derselben Sache. Und diese Sache ist die zeitlich instanziierte Auslegung des Guten qua *kairos* – nicht in einem Vakuum des reinen Sollens, sondern immer in einer bestimmten Situation; nicht in einem Vakuum des reinen Wollens, sondern als realisierbare Gelegenheit. Der *kairos* ist die geglückte Koordinierung von Gegebenheit und Beschluss, Vergangenheit und Zukunft, im Zustandekommen eines *praktōn*. Und die Situation ist nichts anderes als eine Gelegenheit zum Handeln, ebenso wie die Gelegenheit immer eine situierte Möglichkeit darstellt.

---

15 Vigo bezeichnet die Situation als »das Gefüge der konkreten, unwiederholbaren Handlungs-umstände« (1996, 76), dem es durch Handeln gerecht zu werden gelte (ebd., 87). Die Gelegenheit hingegen sei die Suche nach der richtigen Zeit für die Ausführung einer »im voraus bestimmten Handlung« (ebd., 88). Vigo betont natürlich erwartungsgemäß, dass beide Aspekte aufeinander verweisen bzw. sich gegenseitig voraussetzen, ebenso wie die Tatsache, dass die Situation gegenüber der Gelegenheit Priorität habe. Man hört in dieser Unterscheidung den Widerhall vom Heideggerschen Begriffspaar ›Geworfenheit-Entwurf‹ als zwei Momenten, die sich im ›Augenblick‹ treffen sollten. Inwiefern vermag aber die Unterscheidung dieser beiden Aspekte – eine Unterscheidung, welche, wie Vigo zugibt, Aristoteles »nicht bewusst« gewesen sei (ebd., 93) – wirklich die aristotelische Konzeption zu beleuchten? Was wäre der Sinn einer Gegenüberstellung von Situation und Gelegenheit, wenn schon die Situation ein Gefüge bedeutete, dem man durch Handeln gerecht werden müsste? Und was wäre die zentrale ethische Stellung der Gelegenheit, wenn diese hauptsächlich ein ›technisches‹ Problem der Wahl der geeigneten Mittel zur Ausführung einer ›im voraus bestimmten Handlung‹ darstellen würde? Besteht hier nicht die Gefahr einer technischen Auslegung von Praxis? Und sind ›im voraus bestimmte Handlung[en]‹, sofern es solche gibt, überhaupt ethisch relevant?

#### 4. Tugend und Zeit

Das Wann, der richtige Zeitpunkt, hat sich keinesfalls als sekundär im Vergleich zum Was erwiesen, zu einem angeblichen Wesen der Handlung, das ohne jeden Bezug auf die Zeit bliebe. Dieses Was wird durchweg vom Wann bestimmt, was sich deutlich an der Bestimmung des qualitativ Guten, also der Tugend, zeigt. Der Übergang zu den Tugenden findet in Kapitel II 2 (1104a10–11) statt, in einer fast an Verzweiflung grenzenden Auslassung des Aristoteles: »Wiewohl nun die gegenwärtige Untersuchung von dieser Art ist, müssen wir versuchen, ihr aufzuhelfen«. Die »Art der Untersuchung, die unsere Aufgabe erschwert, ergibt sich hier offenbar aus dem Gegenstand selbst und aus dessen Charakter als *ouden bestékos*. Der Hinweis auf den *orthos logos* allein erweist sich aber als ungenügend, und Aristoteles erhofft sich jetzt »Hilfe« (*boêtheia*) davon, dass *logos* und *kairos* an die Tugenden gebunden werden.

Die anschließende Behandlung der Tugenden zeigt jedoch etwas Bemerkenswertes: Die *boêtheia*, die Hilfe, die in ihnen gesucht wurde, greift nun ihrerseits wieder auf den *kairos* zurück! Moralische Tugenden stellen nicht nur das Gute in der Kategorie der Qualität dar; als richtiges Maß zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig bleiben sie zugleich immer auch quantitativ bestimmt. Es ist jedoch beeindruckend, wie Aristoteles bei ihrer Bestimmung, und neben den Kategorien von Qualität und Quantität, immer wieder auf die Kategorie des Wann zurückgreift. Schon in der grundlegenden Bestimmung der ethischen Tugenden als Formen von richtiger Mitte (*mesotês*) wird der Aspekt des Wann an prominenter Stelle einbezogen: »Es zu tun, wann man soll und wobei und wem gegenüber und wozu und wie – das ist die Mitte und das Beste, Kennzeichen der Tugend« (EN II 5, 1106b21–23).

Ähnliches gilt für die aristotelische Stellung zur Apathie. Die Position, welche Tugend mit Apathie identifiziert, dürfte Aristoteles als diametral entgegengesetzt zu seiner Bestimmung der *eudaimonia* als *energeia* ansehen. Aber auch diese gegnerische Position wird nicht pauschal verworfen, sondern wieder mit Rücksicht auf die Besonderheit der Situation untersucht, in der die Apathie gesucht wird (EN II 2, 1104b21–26; vgl. auch Wieland 1990, 135). Aristoteles hat sogar Verständnis für die Verfechter von Apathie: Sie sehen richtig ein, dass Tugend ein Verhältnis zu Lust und Schmerz darstellt, missverstehen aber dieses Verhältnis gerade darin, dass sie von der Situation absehen, insbesondere vom Wann. So bestimmen sie die Tugenden als Apathien »schlechthin« (*haplôs*), ohne anzugeben, *wie* man Apathie empfinden soll und wie nicht, und *wann*, »und alles was dazu beigefügt wird«. Es wäre vielleicht sinnvoll, gerade im Hinblick auf die Apathie kurz über die Formel *hôs dei kai hês ou dei kai bote* nachzudenken. Gibt es denn überhaupt ein Wie der Apathie? Gibt es in ihr Abstufungen, gibt es einen Intensitätsgrad bzw. verschiedene Möglichkeiten oder Formen ihres Vollzugs? Offenbar nicht. Die Situativität der Apathie betrifft also meines Erachtens nicht das Wie; sie erschöpft sich in ihrem Wann, im *bote*, und die richtige Frage ist nicht *wie*, sondern *wann* es vielleicht angebracht wäre, sich in einem apathischen Zustand aufzuhalten.

Der Zusatz »und alles was dazu beigefügt wird« (*kai hosa alla prostithetai*, II 2, 1104b25–26) verweist wohl an dieser Stelle auf das Ganze der formelhaften Bezugnahme auf die Situation, wie es etwa in II 5, 1106b21–23 artikuliert wird: *hote dei kai eph' hois kai pros hous kai hou heneka kai hōs dei*. Das Wann wird hier vorangestellt, und seine zentrale Stellung zeigt sich auch in den abgekürzten Versionen dieser Formel, wie sie in den Bestimmungen einzelner Tugenden an anderen Stellen der Bücher II und III vorkommen. So sei es nicht leicht zu bestimmen (II 9, 1109a28), »wem gegenüber, wie viel, wann, wozu und wie« man zornig werden oder eigenes Geld ausgeben soll. Furcht zu empfinden (III 10, 1115b13–19) sei in der *conditio humana* veranlagt, der Fehler bestehe aber darin, dass man »das fürchtet, was man nicht soll, oder wie oder wann man nicht soll [...] Wer also aushält und fürchtet, was man soll und weswegen und wie und wann [...], der ist tapfer«. Merkmal des Besonnenen sei es (III 14, 1119a11–15), dass er die ihm fehlenden Güter nicht »mehr als er soll oder wenn er nicht soll begehre«, sondern (III 15, 1119b15–18) »was er soll und wie er soll und wann er soll – denn so befiehlt auch der Logos«. Der Freigiebige gibt (IV 2, 1120a24–26) »wem er soll, wie viel er soll und wann er soll« (vgl. auch 1120b3–4 und 1120b20–21). Der Milde schließlich (IV 11, 1125b31–1126a6) ist mit dem Zorn durchaus vertraut, aber er »zürnt worüber er soll und wem er soll und ferner wie, wann und wie lange er soll«; und es ist natürlich der Logos, der anordnet, »bei welchem Anlass und für wie lange Zeit« er zürnen soll. Wer hingegen nicht zürnt »wo er soll, oder wie oder wann oder wem er soll«, der gelte als »einfältig« bzw. »dumm«. Merkmal des Milden ist übrigens, dass er nicht nur im passenden Augenblick, sondern auch für die passende Dauer zürnt (*hoson chronon* bzw. *epi tosouton chronon*). Die Temporalität ist also hier (und potentiell auch im Vollzug anderer Tugenden) doppelt präsent: als richtiges Wann und als angemessene Dauer.

Es zeigt sich folglich, dass das qualitativ Gute, die Tugend, sich immer nur als Instanzierung einer Handlung zum richtigen Zeitpunkt verwirklicht. In Bezug auf die gute Praxis verweist die Kategorie der Qualität immer zugleich auf die Kategorie der Zeit und wird durch diese bestimmt; tugendhafte Praxis setzt den *kairos* als einen wichtigen (und gelegentlich als den allerwichtigsten) Bestandteil voraus. Die temporale Vollzugsweise der *aretai*, jener »Bestheiten« der Seele also, die sich darin manifestieren, dass man das Gute in den verschiedenen Praxis-Bereichen verwirklicht, ist somit ein besonderer Aspekt der durchgängigen zeitlichen Ausgelegtheit von Praxis überhaupt. Handeln ist immer zeitlich strukturiert. Die Vergangenheit stiftet einen Rahmen des Gegebenen, der sich dem Bereich möglichen Handelns entzieht, zugleich aber *ethos* und *hexis* entstehen lässt. Die Zukunft eröffnet ihrerseits einen Horizont von Möglichkeiten, die aber nicht frei entstehen, sondern durch das Vergangene-Gegebene fest umrissen werden. Diese temporale Struktur weist jedoch nicht so sehr auf eine Limitierung der Praxis hin,<sup>16</sup> als vielmehr auf

16 So Kirkland 2007, 134. Vigo hingegen verneint (1996, 54), dass Vergangenheit äquivalent mit Grenzen, Zukunft aber mit Möglichkeiten sei. – Diese Offenheit und Unbestimmtheit der Zukunft macht praktisches Wissen prinzipiell fallibel. Wenn man aber (mit Vigo 1996, 141 f.)

die unerschöpfliche Produktivität von Situationen, die immer anders gemeistert werden müssen.

Handeln ist zukunftsbezogen und nährt sich aus der Undurchsichtigkeit der Zukunft, die uns »verborgen« ist (I 11, 1101a18). Das Überlegen bezieht sich bekanntlich auf das Ungewisse (*adéla*, III 5, 1112b9); es ist seinerseits begrenzt, darf sich nicht aufs Unendliche erstrecken (1113a2). Die Ausrichtung der *bouleusis* auf die Zukunft ist eine Ausrichtung auf das Mögliche, während es für »Vergangenes unmöglich ist, nicht geschehen zu sein« (VI 2, 1139b5–9). Das Vergangene »verfügt also über eine gewisse Notwendigkeit« (*Rhet.* 1418a2–5), die aber keine logisch-metaphysische, sondern allein eine faktische ist (vgl. auch Vigo 1996, 56). Das Wissen des *kairos* ist demnach der Inbegriff praktischen Wissens, in der doppelten Form sowohl von Deskription, in Bezug auf die Gegebenheit der Situation, als auch Präskription, im Hinblick auf die Zukunft. Inmitten beider Zeitdimensionen gehört *kairos* nicht der Zukunft an (wie Kirkland 2007, 134 meint), sondern besteht vielmehr als Einschnitt, der in der *bouleusis* erkannt und in der *prohairesis* zum *praktion* vollzogen wird. Der richtige Augenblick führt Vergangenheit und Zukunft zusammen in einer Gegenwart des Praxisvollzugs, die aber meines Erachtens nicht als eine dritte Zeitdimension anzusehen ist, sondern als gelungenes Zusammentreffen von Gegebenem und Agiertem. Als Inbegriff praktischen Sollens, das für Aristoteles immer ein konkretes Sollen ist, erweist sich *kairos* als Hauptgegenstand praktischen Wissens. Sein Vollzug ist die Weise, in der das *alétheuein* der *phronésis* stattfindet.<sup>17</sup>

## Literatur

- Ackrill, John Lloyd: »Aristotle on »Good« and the Categories«, in: ders.: *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford 1997, 201–211.
- Aubenque, Pierre: *La prudence chez Aristote*. Paris <sup>3</sup>1986.
- Burnet, John: *The Ethics of Aristotle*. London 1900.
- Frost Benedikt, Amélie: »On Doing the Right Thing at the Right Time: Toward an Ethics of *Kairos*«, in: Phillip Sipiora/James S. Baumlin (Hg.): *Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory, and Praxis*. Albany 2002, 226–235.

---

den Grund dafür in der »Unmöglichkeit eines vollständigen, exhaustiven Überblickens« sieht, so scheint damit praktisches Wissen auf ein Ideal möglicher Vollständigkeit verpflichtet zu werden, das seiner Bestimmung als Wissen vom Einzelnen eigentlich fremd ist. Praktisches Wissen ist nicht aus faktischen Gründen fehlbar (weil es etwa (noch) nicht alles durchgängig überschaubar), sondern prinzipiell: weil die Welt der Praxis durch eine unerschöpfliche Situationsproduktivität gekennzeichnet ist, welche die *phronésis* und überhaupt das praktische Wissen immer wieder vor *neue* Aufgaben stellt.

- 17 Den Teilnehmern der Münsteraner Tagung, den Zuhörern meiner Vorträge in Athen, in Tübingen und (vor allem) in Heidelberg, und spezieller Prof. Walter Mesch und Dr. Roman Dilcher, sei hier für ihre wertvollen Anmerkungen gedankt; ebenso danke ich Dr. Julia Hermann für die sprachliche Glättung des Textes. – Die Forschung zu diesem Beitrag wurde unterstützt von der *Research Promotion Foundation* der Republik Zypern.

- Heidegger, Martin: Die Grundprobleme der Phänomenologie (Gesamtausgabe Bd. 24). Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. <sup>3</sup>1997.
- Kerkhoff, Manfred: »Zum antiken Begriff des *Kairos*«, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung 27 (1973), 256–274.
- Kirkland, Sean D.: »The Temporality of *Phronēsis*«, in: Ancient Philosophy 27 (2007), 127–140.
- Kontos, Pavlos : Aristotle's Moral Realism Reconsidered: Phenomenological Ethics. New York 2011.
- Natali, Carlo: »Temps et action dans la philosophie d'Aristote«, in: Revue Philosophique de la France et de l'Étranger 192 (2002), 177–194.
- Shields, Christopher: Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle. Oxford 1999.
- Smith, John E.: »Time, Times, and the »Right Time«; *Chronos* and *Kairos*«, in: The Monist 53 (1969), 1–13.
- Smith, John E.: »Time and Quantitative Time«, in: The Review of Metaphysics 40 (1986), 3–16.
- Vigo, Alejandro G.: Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die *Nikomachische Ethik* und die zeitontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns. Freiburg 1996.
- Webb, David: »The Structure of Praxis and the Time of *Eudaimonia*«, in: Epoche: A Journal for the History of Philosophy 14 (2010), 265–287.
- Wieland, Wolfgang: »Norm und Situation in der aristotelischen Ethik«, in: Rémi Brague/Jean-François Courtine (Hg.): Herméneutique et ontologie: Melanges en hommage a Pierre Aubenque, *phronimos anēr*. Paris 1990, 127–145.