

Aristotelismus / Neoaristotelismus

Unter Aristotelismus versteht man zunächst die Philosophie des Aristoteles (384-322 v. Chr.) als System betrachtet, dann die bewusste Fortführung, Aneignung oder Wiederaneignung dieses Denkens im Laufe der Philosophie- und Theologiegeschichte in verschiedenen Strömungen. Neoaristotelismus bezeichnet Strömungen und Schulen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die, teilweise in polemischer Absetzung vom Neokantianismus, bewusst auf aristotelische Grundgedanken und Methoden zurückgreifen. Beide Begriffe beziehen sich auf die aristotelische Philosophie in ihrem ganzen Umfang, hier wird jedoch nur das für die Ethik Relevante berücksichtigt.

1. Begriffsdefinition

Die praktische Philosophie des Aristoteles geht von der Einheit von Ethik und Politik aus. Der Mensch gilt ihr als ein ‚von Natur aus politisches Lebewesen‘, das sich nur in der Gemeinschaft der Polis verwirklichen kann. Ethik ist praktische Wissenschaft, die sich auf das Handeln um des Erreichens des letzten Gutes oder Glücks willen richtet. Ihr Ziel ist nicht das reine Wissen, sondern die richtige Entscheidung in Bezug auf gutes Handeln. Daraus resultiert der eigentümliche epistemische Status dieser Wissenschaft: sie setzt ein praktisches Vorwissen und sittliche Erfahrung voraus, sie kann nur ein Grundriss- und Wahrscheinlichkeitswissen vom Richtigen erbringen und sie bleibt, weil sie sich als Wissenschaft auf das Allgemeine bezieht, das Handeln es aber mit dem Konkreten und Kontingenten zu tun hat, für die konkrete Handlungsentscheidung auf die sittliche Urteilskraft (*phronesis*) angewiesen.

Die aristotelische Ethik knüpft an lebensweltlichen Phänomenen und herkömmlichen Ansichten an, die auf ihre Rationalität befragt werden. Sie erkennt im menschlichen Lebensvollzug wesentlich eine Tätigkeitsstruktur. Alle menschlichen Tätigkeiten – innerhalb derer Aristoteles zwischen Handeln (*praxis*) und Herstellen (*poiesis*) unterscheidet – richten sich auf ein Ziel oder Gut. Leitfrage der aristotelischen Ethik ist, worin das letzte Ziel des Handelns, ‚Glück‘ (*eudaimonia*) genannt, besteht und wie es zu erlangen ist. Zunächst wird das Glück formal bestimmt als jenes Ziel, das nur um seiner selbst willen und nicht als Mittel zu einem weiteren Ziel angestrebt wird. Die aus dem Handlungsbegriff gewonnene formale Definition wird durch anthropologische Bestimmungen ergänzt, indem Aristoteles nach jener Lebensweise fragt, die als typisches Werk (*ergon*) des Menschen gilt. Was den Menschen von anderen Lebewesen unterscheidet, ist die Vernunft. Das Glück besteht folglich in der vortrefflichen Tätigkeit der Vernunft, wobei Aristoteles zwei vernünftige Lebensformen, die aktive, ‚politische‘, und die kontemplative, ‚theoretische‘, unterscheidet. Auch wenn Aristoteles das kontemplative Glück als höherwertig einschätzt, ist das aktive Glück diesem nicht zugeordnet, sondern wird als

eigenständige, zur menschlichen Vollendung führende Lebensform gewürdigt. Nach Reichtum oder Genuss strebendes Leben verfehlt das Glück oder wahre, gute Leben', wiewohl materielle Voraussetzungen des stets vom Schicksal bedrohten Glücks von Aristoteles durchaus berücksichtigt werden. Das Glück hängt zwar auch von kontingenten äußeren Bedingungen ab, ist aber prinzipiell dem Menschen erreichbar, es ist sein Werk.

Mit dem Begriff der Vortrefflichkeit (*arete*) wird die aristotelische Ethik näherhin als Tugendethik erkennbar. Tugend ist die gute Verfassung (*hexis*) eines Menschen, die ihn zu sittlich richtigen Entscheidungen befähigt. Gemäß den beiden für das Handeln relevanten menschlichen Seelenteilen, dem Strebe- und dem Vernunftvermögen, unterscheidet Aristoteles zwischen ‚ethischen‘ oder Charaktertugenden und intellektuellen Tugenden. Die ethischen Tugenden ordnen den emotionalen Bereich des Strebevermögens, sie formen durch Übung und Gewöhnung den sittlichen Charakter, so dass sie in Entscheidungssituationen die richtige emotionale Reaktion sichern. Aristoteles bestimmt die ethischen Tugenden als ein ‚Mittleres‘ zwischen extremen Haltungen und betont die zu ihrer Ausbildung nötige Erziehung und Orientierung an den Sitten einer Gemeinschaft. Die Tugend des Vernunftvermögens ist in praktischer Hinsicht die Klugheit (*phronesis*), die über Einsicht in die sittlichen Prinzipien verfügt und das für die konkrete Situation Richtige erkennt. Charaktertugenden und Klugheit hängen wechselseitig voneinander ab, insofern das Tun des Richtigen die sittliche Erkenntnis und die emotionale Bereitschaft zu seiner jeweiligen Verwirklichung erfordert. Eine Sonderstellung innerhalb der Tugenden nimmt die Gerechtigkeit ein, die Aristoteles als Wichtigste für das menschliche Zusammenleben nennt. Gerechtigkeit im allgemeinen Sinn meint die Gesamtheit der ethischen Tugenden in ihrer sozialen Bedeutung. Davon unterscheidet Aristoteles die Gerechtigkeit als spezielle ethische Tugend, der es um die ‚gleiche‘ Verteilung sozialer Güter unter Berücksichtigung des Beitrags zum Gemeinwesen geht.

2. Historische Entwicklung

Die Wirkung der aristotelischen Ethik in der Antike war begrenzt. Im Mittelpunkt der Rezeption und Kommentierung standen die Logik, Naturphilosophie und Metaphysik des Aristoteles. In der Patristik scheint die aristotelische Ethik nur vom Hörensagen bekannt zu sein und wird wegen der Diesseitigkeit ihres Glücksbegriffs und anderen der christlichen Glaubenslehre entgegenstehenden Ansichten abgelehnt. Jedoch legen die hellenistische Tendenz zur Harmonisierung von Aristotelismus und Platonismus sowie die neuplatonische Interpretation und Integration die Voraussetzung für ein späteres positives Verhältnis des Christentums zum Aristotelismus.

Der Aristotelismus des lateinischen Mittelalters verdankt sich nicht der kontinuierlichen Fortentwicklung der spätantiken Tradierung aristotelischer Schriften, sondern ist Resultat eines ausdrücklichen, in relativ kurzer Zeit ablaufenden Aneignungsprozesses. Vermittelt über arabische und jüdische Philosophie erlangt der Westen mit dem gesamten Corpus Aristotelicum auch Kenntnis von der aristoteli-

schen Ethik. Seit Mitte des 13. Jahrhunderts liegt die *Nikomachische Ethik* in einer lateinischen Gesamtübersetzung aus dem Griechischen vor und ist als Lehrgegenstand der Pariser Artistenfakultät bezeugt. Die institutionelle Stellung des Aristoteles als maßgeblichem Referenzautor und philosophischer Autorität an bald allen europäischen Universitäten bis in die Neuzeit hinein darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass ein genuiner Aristotelismus die Ausnahme blieb.

Innerhalb der christlichen Theologie wahrten stets auch andere Traditionen ihren Einfluss. Die Rezeption aristotelischer Gedanken erfolgte vom Standpunkt der Glaubenslehre aus. Ihre größte Wirkung liegt in der Bereitstellung eines übergreifenden begrifflichen Instrumentariums. In der Ethik übten die aristotelischen Lehre von der ‚praktischen Wissenschaft‘ und die Tugendlehre in Verbindung mit dem Strebensbegriff großen Einfluss aus. Die aristotelische Bestimmung der Tugend als selbstgewirkte Vervollkommnung menschlicher Vermögen konnte in das bereits vorliegende Denkschema der ‚natürlichen‘, von den ‚übernatürlichen‘ unterschiedenen Tugenden integriert werden. Die übernatürlichen Tugenden übersteigen die natürlichen Fähigkeiten des Menschen, sie ordnen gnadengewirkt sein Verhältnis zu Gott als dem höchsten Gut. Die aristotelische immanente Glückslehre, die die Vollendung in die Reichweite der menschlichen Tätigkeit stellt, bedeutete hingegen für die christliche Rezeption ein Problem. Thomas von Aquin vollendet die christliche Adaptation des Aristotelismus mit der Konzeption eines doppelten Glücksbegriffs, der das hiesige, unvollkommene Glück auf das jenseitige vollkommene, das in der vernunftübersteigenden Schau Gottes besteht, hingebordnet sein lässt. Die eigenständige Synthese des Thomas geht mit der Betonung des Willens und dem zentralen Gesetzesbegriff in der theologischen Anlage über die aristotelische Ethik hinaus. Jedoch sicherte die Wirkungsgeschichte des Thomismus und Neothomismus aristotelischen Gedanken einen großen Einfluss auf die katholische Moraltheologie, der z. T. bis in die Gegenwart reicht. Über die Barockscholastik wirkten sie auch auf die protestantische Ethik ein, obwohl diese wegen der Ablehnung des Aristoteles durch die Reformatoren (mit Ausnahme Melanchthons) wenig aristotelische Züge trägt.

Hingegen verdankt die philosophische Ethik ihr Entstehen als eigenständiger, von der Theologie unabhängiger Disziplin einer Aristotelesinterpretation im 13. Jahrhundert, die die theologische Lehre von vollkommenem und unvollkommenem Glück verwarf. Der so genannte heterodoxe Aristotelismus (Siger von Brabant, Boëthius von Dacien) stellt die philosophische, theoretische Lebensform als der theologischen jenseitigen Gottesschau gleichwertige Vollendung der menschlichen Natur dar. Durch die Konzentration auf die philosophische Kontemplation gerät jedoch die praktische Dimension der Ethik aus dem Blick.

Das Interesse der Renaissance an praktischer Lebensführung lässt die Wirkung des Aristotelismus auf die Ethik schwinden. Trotz ungebrochener Dominanz in der Schulphilosophie werden neue Ethikansätze sowohl außerhalb der Universitäten als auch außerhalb des Aristotelismus und teilweise explizit gegen ihn entwickelt. Eine positive Aufnahme der aristotelischen Ethik und Politik erfolgt erst wieder durch Hegel, der sich unter antiken Autoren jedoch mindestens ebenso sehr von Platon

inspirieren lässt. Bedeutsam für Hegels Rechtsphilosophie (vgl. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1820) sind Gedanken der aristotelischen Tugendlehre und die verbundene Vorstellung von der politisch-ethischen Einheit der Polis. Aus der Perspektive einer neuzeitlichen Freiheits- und Subjektivitätsphilosophie wendet sich Hegel gegen die Vertragstheorie, indem er auf die Bedeutung des Ethos, der vorgegebenen, objektiven Lebensformen einer Gesellschaft, für das individuelle Selbstbewusstsein hinweist. Gegen die kantische Ethik versteht Hegel ‚Tugend‘ nicht als Inbegriff der Pflichten eines mit sich im Kampf liegenden Selbst, sondern als ‚zweite Natürlichkeit‘ des sittlichen Charakters, der mit den bestehenden Sitten einer vernünftigen Welt übereinstimmt. Mit dem Gedanken der ‚Natürlichkeit‘, der die Selbstverständlichkeit, mit dem der Tugendhafte nach Aristoteles handelt, aufnimmt, denkt Hegel die individuelle und die kollektive Sittlichkeit zusammen und bildet so wiederum einen aristotelischen Gedanken, den der Gerechtigkeit als spezieller und als sozialer Tugend, ab.

3. Systematische Perspektive

Die Bezeichnung Neoaristotelismus fasst verschiedene, sehr unterschiedliche Anknüpfungen an die aristotelische Ethik im 20. Jahrhundert zusammen. Die analytische Handlungstheorie (vgl. Anscombe 1963; Kenny 1963) macht aristotelisch-thomanische Einsichten fruchtbar, wenn sie, gegen die Reduzierung auf kausal verursachte Ereignisse, bei der Beschreibung einer Handlung auf den Begriff der Absicht als ihrer spezifischen Begründungsweise rekurriert. Die Absicht als Grund der Handlung und das darin implizierte praktische Wissen erlauben es, die Eigenständigkeit des Praktischen zu verteidigen. Von M. Heidegger beeinflusst, entwickelt H. Arendt (1960) ihre politische Philosophie anhand der aristotelischen Unterscheidung von Handeln (*praxis*) und Herstellen (*poiesis*), denen sie Arbeiten als weitere elementare Dimension menschlichen Daseins beigesellt. Gemeinschaftliches Handeln konstituiert lebensweltlich den öffentlichen ‚Erscheinungsraum‘ als Sphäre des Politischen, dessen Freiheitlichkeit zu sichern Ziel politischen Handelns sein muss.

Im engeren Sinn wird die Bezeichnung Neoaristotelismus auf einen hermeneutischen Ansatz in der Ethik angewendet, der im Zusammenhang mit der ‚Rehabilitation der praktischen Philosophie‘ auftritt. H.-G. Gadamer stellt die Relevanz der aristotelischen praktischen Urteilskraft (*phronesis*) für die Methode in der Ethik heraus. Anders als theoretisches ist sittliches Wissen nicht von der Person ablösbar, sondern Wissen um sich selbst aus sittlicher Erfahrung. Vernunft im sittlichen Handeln versteht Gadamer nach dem Vorbild der Phronesis als Vermittlung und wechselseitige Auslegung von Wissen um das gute Handeln und jeweiligem konkreten, situativ richtigen Entscheiden. Auch J. Ritter (1969) orientiert sich an der aristotelischen Methode in der Ethik, wenn er die Anknüpfung und Rückbindung der Ethik an ein gelebtes Ethos fordert. Ritter und die so genannte Ritter-Schule gelten als Hauptvertreter des Neoaristotelismus in der Erneuerung der politischen Philoso-

phie nach 1945, auch wenn ihre Positionen kaum von einem Neohegelianismus abzugrenzen sind. Gegen die neuzeitlich vorherrschende Sollensethik wird die weitgehende Entlastung der Praxis von normativen Ansprüchen gefordert. Das Gute ist im gelebten Ethos bereits vorhanden und muss nicht abstrakt begründet, sondern in der jeweiligen klugen Situationserfassung realisiert werden. Das Vertrauen in die Vernünftigkeit des Ethos impliziert den Vorrang der Institutionen vor der individuellen Autonomie, weshalb diese Position in der politisch-ethischen Diskussion bisweilen im Konservatismus eingeordnet wird. Die systematische Stellung des Individuums versteht sich von den Institutionen der sittlichen Welt her, die es zwar exemplifizieren, aber weder herstellen noch ersetzen kann. Eine partielle Kritik des Bestehenden ist zwar möglich, aber wegen der Geschichtlichkeit der Sitten gibt es keinen moralischen Standpunkt jenseits des Ethos, der dieses als Ganzes in Frage zu stellen vermöchte.

In den Vorbehalten gegenüber einer deontologischen Ethik und der neuzeitlichen Konzentration auf Begründungsfragen dieser Richtung in gewisser Hinsicht vergleichbar, entsteht in Nordamerika der so genannte Kommunitarismus als Überbegriff für eine Kritik an der liberalen Vertragstheorie, der er Nichtberücksichtigung der Gemeinschaftsgebundenheit des Subjektseins vorwirft. Unter seinen Vertretern bezieht sich v. a. A. MacIntyre auf Aristoteles. Er sieht die neuzeitliche, formale und prozedurale Moralbegründung für gescheitert an und fordert eine erneuerte, aber an der Tradition orientierte Tugendethik. Die Verfahrensethiken übersähen ihre eigenen Grundlagen, wenn sie die Rolle von ‚Visionen des Guten‘ bei moralischen Entscheidungen ausblenden. MacIntyre verbindet ein narratives Konzept des moralischen Subjekts mit einer Tugendethik, die die einer Praxis innewohnenden Gütestandards in Korrespondenz setzt zur Vollendungsgestalt des individuellen Lebensentwurfs und seiner kontextuellen Realisierung. Die Ideen des Lebensentwurfs und der Tugend als Haltung, die die einer Praxis inhärenten Güter zu erlangen ermöglicht, nehmen die aristotelischen Zusammenhänge von Praxis, Streben und der Tugend als jeweiliger Vollendungsgestalt auf. Die hermeneutische Rückbindung der Wert- und Gütervorstellungen des individuellen Lebensentwurfs an die Sinnzusammenhänge und tradierten Handlungsweisen eines historischen Kontextes veranlasst MacIntyre, universale Geltungsansprüche aufzugeben und die Reichweite der Tugenden und Werte auf die jeweilige Gemeinschaft, in deren Tradition sie stehen, zu beschränken. In der theologischen Ethik vertritt S. Hauerwas ein verwandtes, ebenfalls an Aristoteles' Tugendbegriff anknüpfendes Modell, das die Rolle der in einer Glaubensgemeinschaft überlieferten Symbole und Handlungsweisen für die Bildung des christlichen Charakters und korrespondierender spezifisch christlicher Tugenden betont.

Im Gegensatz zu den genannten kontextualistischen Tugendethiken beansprucht M. Nussbaums ‚aristotelischer Essentialismus‘ allgemeingültige, transkulturelle anthropologische Bestimmungen als Grundlagen sozialethischer Beurteilung aufzuweisen. Die menschliche Existenzweise lässt Praxisfelder und Grundgestalten des Lebens erkennen, die der kulturellen Differenzierung in konkreten Lebensformen vorausliegen. Nussbaum identifiziert eine offene Liste von menschlichen Fähigkei-

ten und Bedürfnissen, die zusammen Gesamtgestalt und Inhalt der menschlichen Lebensform ergeben. Ihnen entsprechen ‚Tugenden‘ als jeweils adäquate Verwirklichungen und Befriedigungen, die gemeinsam eine formale, weitgefasste Minimal-konzeption des Guten ergeben. Die anthropologische Fundierung in allgemeinen Grundgestalten des Lebens soll einen Gütemaßstab für konkrete Lebensformen bereitstellen, der der Verschiedenheit kultureller Ausgestaltungen der fundamentalen Existenzbereiche Rechnung tragen kann, ohne kulturellrelativistisch eingeebnet zu werden. Eine gesellschaftliche Ordnung würde danach beurteilt, inwiefern und in welchem Maß sie die zum menschlichen Wohlergehen erforderlichen Bedingungen erfüllt. Innerhalb der Fähigkeiten nehmen nach Nussbaum Gemeinschaftsfähigkeit und praktische Vernunft eine herausragende, das menschliche Leben in seiner Gesamtheit ordnende Stellung ein.

Schließlich entstehen in jüngster Zeit verschiedene ethische Konzeptionen, die eine erneuerte, an Aristoteles anknüpfende Tugend- oder Strebensethik als komplementär zu normativer Ethik aufzuzeigen oder gar mit dieser in ein Gesamtkonzept zu integrieren suchen (vgl. Krämer 1992; Ricœur 1990) – ihre übergreifende Anlage führt sie jedoch über den engeren Bereich des Aristotelismus hinaus.

4. Literatur

- Anscombe, G.E.M., *Intention*, Oxford ²1963.
- Arendt, H., *Vita activa*, Stuttgart 1960.
- Broadie, S., *Ethics with Aristotle*, New York/Oxford 1991.
- Gadamer, H.-G., *Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles*, in: ders., *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, 295-306.
- Hauerwas, S., *A Community of Character*, Notre Dame (Ind.) 1981.
- Hauerwas, S./Pinches, C., *Christians Among the Virtues*, Notre Dame (Ind.) 1997.
- Höffe, O., *Praktische Philosophie - das Modell des Aristoteles*, Berlin ²1996.
- Honneth, A. (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt a. M. 1993.
- Kenny, A., *Action, Emotion and Will*, London 1963.
- *The Aristotelian Ethics*, Oxford 1978.
- Krämer, H., *Integrative Ethik*, Frankfurt a. M. 1992.
- Kretzmann, N./Kenny, A./Pinborg, J. (Hg.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982.
- MacIntyre, A., *Der Verlust der Tugend*, Frankfurt a. M. 1987.
- *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame (Ind.) 1988.
- Nederham, C.J., *The Meaning of „Aristotelianism“ in Medieval Moral and Political Thought*, in: *Journal of the History of Ideas* 57 (1996), 563-585.
- Nussbaum, M.C., *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge 1986.
- *Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus*, in: M. Brumlik/H. Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 1993, 323-361.
- *Non-relative Virtues. An Aristotelian Approach*, in: dies./A. Sen (Hg.), *The Quality of Life*, Oxford 1993, 242-269.

- Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics, in: J. Altham/R. Harrison (Hg.), *World, Mind, and Ethics*, Cambridge 1995, 86-131.
- Ricœur, P., *Soi-même comme un autre*, Paris 1990.
- Ritter, J., *Metaphysik und Politik*, Frankfurt a. M. 1969.
- Schnädelbach, H., Was ist Neoaristotelismus?, in: W. Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt a. M. 1986, 38-68.
- Sherman, N., *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford 1989.
- Wieland, G., *Ethica - Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster 1981.

MANDRY, C.