



Taugt Aristoteles als Vorbild der Kommunitarier?

Christof Rapp

Inhalt

1	Einleitung: Aristoteles und der Kommunitarismus	2
2	Aristoteles' allgemeine Theorie des Guten	7
3	Das <i>ergon</i> -Argument in der Aristotelischen Ethik	9
4	Eine metaphysische Biologie?	11
5	Universalistische oder komunitäre Verankerung der Tugenden?	13
6	Das gemeinsame Gut der Polis	16
7	Schlussbemerkung: Kommunitarismus und Aristoteles-Interpretation	22
	Literatur	24

Zusammenfassung

Wann immer über historische Vorbilder des Kommunitarismus gesprochen wird, fällt der Name des Aristoteles. Vor allem ist es Alasdair MacIntyre, der in seinem Buch *After Virtue* eine, wie er sagt, Aristotelische Tugendtheorie zu erneuern versucht. Tatsächlich bestehen gewisse Ähnlichkeiten zwischen der tugendtheoretischen Ausprägung des Kommunitarismus und Aristoteles' praktischer Philosophie. Der vorliegende Text untersucht, ob diese Ähnlichkeiten einer genaueren Überprüfung standhalten. In wichtigen Hinsichten ergeben sich dabei einschneidende Unterschiede. Vor allem fällt es dem Kommunitarismus schwer, Aristoteles' Berufung auf die menschliche Natur zu integrieren. Die Aristotelische Auffassung, jede Polis strebe nach einem gemeinsamen Gut, sieht der kommunitaristischen Theorie auf den ersten Blick ähnlich, doch zeigt sich auch hier, dass die Tugenden bei Aristoteles nicht ihrem Inhalt nach vom besonderen Gut verschiedener Gemeinschaften abhängig sind.

Ch. Rapp (✉)
Ludwig-Maximilians-Universität, München, Deutschland
E-Mail: Christof.Rapp@lrz.uni-muenchen.de

SchlüsselwörterAristoteles · Aristotelismus · Kommunitarismus · Gemeinschaft · Individuum

1 Einleitung: Aristoteles und der Kommunitarismus

Wann immer über historische Vorbilder des Kommunitarismus gesprochen wird, fällt der Name des Aristoteles. Oft wird der Kommunitarismus auch direkt als ‚Aristotelische‘ oder ‚Neo-Aristotelische‘ Denkrichtung etikettiert. Diese Assoziierung von Aristoteles und Kommunitarismus geht teils auf den Inhalt der kommunitaristischen Thesen selbst, teils auf den expliziten Aristoteles-Bezug einiger prominenter Vertreter des Kommunitarismus zurück; vor allem ist es Alasdair MacIntyre, der in seinem Buch *After Virtue* (zuerst erschienen 1981; in der deutschen Übersetzung: *Der Verlust der Tugend*, 1995) eine, wie er sagt, Aristotelische Tugendtheorie zu erneuern versucht. In der Tat besteht eine augenfällige Familienähnlichkeit zwischen verschiedenen Aspekten der praktischen Philosophie des Aristoteles auf der einen und einigen Kernthesen des Kommunitarismus auf der anderen Seite. Der folgende Überblicksartikel soll untersuchen, ob diese Ähnlichkeiten nur an der Oberfläche bestehen oder ob sie auch einer näheren Überprüfung standhalten. Vermutlich dürften bei der häufig behaupteten Verbindung von Aristoteles und Kommunitarismus vor allem die vier folgenden Aspekte eine Rolle spielen: 1. Aristoteles als Inbegriff der vormodernen Ethik, 2. Die Nähe der griechischen Polis zum kommunitaristischen Ideal, 3. Die prominente Rolle der Konzeption des Guten – sowohl bei Aristoteles als auch bei den Kommunitaristen, 4. Die Vorbildrolle des Aristoteles für Alasdair MacIntyres Tugendethik.

1.1 Aristoteles als Inbegriff der vormodernen Ethik

Bekanntlich geht der moderne Kommunitarismus wesentlich auf eine Kritik liberalistischer Staatskonzeptionen und – damit verbunden – auf eine Kritik der Moralphilosophie und politischen Theorie der Moderne im Allgemeinen zurück. Teile der Kritik entzündeten sich an John Rawls' Gedankenexperiment des sogenannten „Schleiers des Unwissens“, welches, so die Kritik, die Konzeption eines sozial und historisch bindungslosen Selbst voraussetze. Die entsprechende Konzeption entnehme Anregungen aus der neuzeitlichen Moralphilosophie, u. a. aus der Philosophie Immanuel Kants. Wenn daher die theoretischen Quellen des kritisierten Liberalismus in bestimmten intellektuellen Entwicklungen der Neuzeit und Moderne zu suchen sind, ist es naheliegend, eine Alternative zu entwerfen, deren Vorbilder der Vormoderne entnommen oder dieser zumindest geistesverwandt sind. In dieser Hinsicht situiert sich der Kommunitarismus ganz ähnlich wie die etwa zur selben Zeit aufkommende Tugendethik, die ursprünglich durch die Kritik an den in der Moderne vorherrschenden Theorien der Pflichtenethik und des Konsequentialismus motiviert war und dann unter Berufung auf vormoderne Theorien der Tugend weiter

entfaltet wurde (sich vor allem Anscombe 1958 und Williams 1985). Nun ist zwar die sogenannte ‚vormoderne‘ Ethik selbst ein äußerst komplexes und vielfältiges Unterfangen, Aristoteles oder die ‚Aristotelische Tradition‘ kommen bei solchen Berufungen auf die Vormoderne regelmäßig ins Spiel, weil Aristotelische Ethik, die dann im Mittelalter durch Thomas von Aquin aufgenommen und in einem christlichen Rahmen erneuert wurde, auf einer sehr generellen Ebene als die große Alternative zur modernen Moralphilosophie gilt, insofern es Aristoteles – ganz allgemein gesprochen – nicht primär um Pflichten und Rechte, sondern um Glück und Tugenden gehe und insofern in seinem Denken die Moral des einzelnen Menschen in enger Verbindung mit der Moral der politischen Gemeinschaft stehe.

Aristoteles kommt also zunächst ins Spiel, weil eine vormoderne Moral und eine vormoderne Auffassung vom Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft gesucht wird und weil Aristoteles diese vormoderne Moral mustergültig zu vertreten scheint. Dies ist natürlich ein recht unspezifischer Anlass, um den Kommunitarismus ausge-rechnet mit Aristotelischer Philosophie in Verbindung zu bringen. Vielleicht ist es auch etwas zu viel der Ehre für Aristoteles, seine praktische Philosophie mit der vormodernen abendländischen Ethik im Allgemeinen gleichzusetzen, denn immerhin gibt es schon in der Antike bedeutende alternative Ethiksysteme, z. B. von Platon, Epikur und den Stoikern. Dass viele bei der Suche nach einer vormodernen Ethik dennoch in erster Linie an Aristoteles denken, hat vermutlich zwei Gründe: erstens der schon genannte Grund, dass Aristoteles’ Ethik durch Thomas von Aquin aufgenommen wurde und dadurch eine erhebliche Wirkung nicht nur im Mittelalter, sondern auch in der christlichen Ethik überhaupt entfaltete, so wie zweitens der Grund, dass die Aristotelische Ethik im Allgemeinen als leichter adaptierbar gilt als z. B. die Platonische oder Stoische Ethik, die beide enger mit bestimmten metaphysischen und uns heute obsolet erscheinenden Annahmen verknüpft zu sein scheinen (bei Platon z. B. scheint die Ethik nicht von der Annahme einer ‚Idee des Guten‘ und bei den Stoikern nicht von einer besonderen, theologisch geprägten Naturauffassung ablösbar).

1.2 Die griechische Polis und das kommunitaristische Ideal

Gegenstand von Aristoteles’ politischer Philosophie ist der griechische Stadtstaat, die Polis. Die Polis stellt die Art von staatlich organisierter Gemeinschaft dar, die Aristoteles aufgrund seiner eigenen Lebenserfahrung am nächsten steht und die er am besten kennt. Obwohl Alexander der Große, den Aristoteles für einige Jahre selbst unterrichtet hatte, noch zu Lebzeiten des Aristoteles ein Weltreich begründet, durch das die Polis als paradigmatische politische Gemeinschaftsform *de facto* an Bedeutung verliert, spiegelt sich diese wichtige historische Veränderung in Aristoteles’ Schriften – aus welchen Gründen auch immer – nicht wirklich wider; sein politisches Denken bleibt ganz an der traditionellen Polis orientiert – und diese unterscheidet sich in wichtigen Hinsichten von einem modernen, liberalen Rechts- und Verfassungsstaat. Dabei kommt die bei Aristoteles beschriebene Polis in einigen dieser Hinsichten eher dem kommunitaristischen Ideal als der modernen liberalen

Auffassung entgegen. Nach Aristoteles sollte die Polis nur wenige tausend Bürger umfassen, gerade so viele, dass es grundsätzlich möglich ist, sich gegenseitig zu kennen. Auch von der Fläche her sollte die Polis so gestaltet sein, dass der wechselseitige persönliche Kontakt unproblematisch erfolgen kann. Es ist für Aristoteles außerdem selbstverständlich, dass die Polis, wie zu seiner Zeit üblich, Verantwortung für bestimmte religiös-kultische Aufgaben übernimmt. Schließlich sieht es Aristoteles als eine der zentralen Aufgabe der Gesetzgeber an, dass sie sich um die Erziehung der Bürger, d. h. vor allem auch um die Charakterbildung, kümmert. In der so verstandenen Polis kommt es daher nicht zu einer grundsätzlichen Abtrennung der politisch-öffentlichen Sphäre von einer für moralische Inhalte und Glaubensfragen zuständigen Privatsphäre, d. h. die Polis und ihre Organe streben keinerlei Neutralität in solchen Fragen an, im Gegenteil scheint die Polis das geeignete Forum zu bieten, auf dem eine Verständigung über die Inhalte der Moralerziehung und Charakterbildung erzielt werden kann.

Aus den genannten Gründen scheint es nur natürlich, dass Kommunitarier gerade bei Aristoteles nach Alternativen zum modernen, liberalen Staatsverständnis suchen. Allerdings darf man hierbei einen wichtigen Aspekt nicht aus den Augen verlieren: Die Polis ist natürlich nicht Aristoteles' Erfindung, sondern, wie gesagt, nur diejenige Art von staatlicher Gemeinschaft, die er eben in seiner Lebenswelt vorfindet und deren wichtigste Merkmale er als gegeben voraussetzt. Zum Teil jedoch setzt seine eigene Theoriebildung ganz andere Schwerpunkte, auch solche, die sich – wenn auch im Rahmen von Polis-artigen Staatsgebilden – von den historisch gegebenen Merkmalen der Polis unterscheiden, z. B. wenn er zwischen allgemeinen Tugenden des Menschen und Tugenden des Bürgers unterscheidet (siehe Aristoteles, *Politik* III 4). Aus diesem Grund ist im Einzelfall zu prüfen, ob die kommunitaristische Berufung auf Aristoteles tatsächlich seiner spezifischen politischen Theorie oder einfach nur der in seinem Werk detailreich beschriebenen griechischen Polis gilt.

1.3 Die Konzeption des Guten

Die Debatte zwischen Kommunitarismus und Liberalismus wird manchmal auf die Formel zugespielt, ob man dem Guten oder dem Recht bzw. den Rechten den Vorrang einräumen soll. Während der Liberalismus die Freiheitsrechte in den Vordergrund, die es dem Einzelnen ermöglichen, seine eigene Konzeption des Guten zu entwickeln, gehört es zum Kern der kommunitaristischen Thesen, dass sich substantielle Auffassungen über das Recht, die Gerechtigkeit und die Rechte nur aus einer bestimmten Konzeption des Guten ergeben kann. In diesem Sinn plädieren die Vertreter des Kommunitarismus für die Priorität des Guten, während die Vertreter des Liberalismus die individuellen Freiheitsrechte für grundlegend halten. Bringt man die Kontroverse auf diese einfache Alternative, dann scheint Aristoteles eher zu den Freunden des Guten als zu den Freunden der Rechte zu gehören. Erstens nämlich beginnt Aristoteles' *Nikomachische Ethik* mit einer Theorie des Guten bzw. des höchsten Guts; aus dieser wird dann die Konzeption des menschlichen

Glücks entwickelt, aus dieser wiederum die Aristotelische Tugendlehre und unter den Tugenden schließlich kommt auch die Gerechtigkeit vor, in deren Umkreis (wenn überhaupt) die Rechte zu verankern wären. Zweitens sagt Aristoteles immer und immer wieder, dass die staatliche Gemeinschaft, d. h. die Polis, um eines Gutes willen bestehe. Das alles klingt auf den ersten Blick stark nach einer Bevorzugung des Guten, so dass sich Aristoteles auch in dieser Hinsicht als Geistesverwandter der Kommunitarier anbietet.

Allerdings ist auch im Hinblick auf die Rolle des Guten Vorsicht angebracht. Die Kommunitarier betonen die Priorität des Guten, um zu sagen, dass unabhängig von einer solchen Konzeption des Guten die Vorstellung vom Gerechten unterbestimmt bliebe und dass sich in verschiedenen Gemeinschaften unterschiedliche Konzeptionen des Guten ausbilden können, so dass sich daraus in verschiedenen Gemeinschaften unterschiedliche Vorstellungen vom Gerechten und den Rechten ergeben. Ob nun Aristoteles' Theorie des Guten mit ähnlichen Konsequenzen verbunden ist, muss jedoch als fraglich gelten, denn Aristoteles selbst zeigt zumindest wenig Interesse an der Pluralität der Vorstellungen vom höchsten Gut; im Grunde scheint er nämlich zu denken, dass es nur eine *richtige* Auffassung vom höchsten Gut geben kann. Was nun die Abhängigkeit der Rechte von der Konzeption des Guten angeht, so ist es zunächst nicht ganz leicht zu sagen, was bei Aristoteles der modernen Auffassung von Freiheitsrechten entsprechen könnte. Sieht man von dieser Schwierigkeit einmal ab, dann stößt man bei Aristoteles auf Bemerkungen, die darauf hinauslaufen könnten, dass bestimmte Rechte allen Menschen oder allen freien Menschen zukommen¹ – und dies wiederum klingt nun wirklich nicht nach einer Abhängigkeit des Rechten von der jeweiligen Konzeption des Guten. Hier gilt es in jedem Fall, näher hinzusehen.

1.4 Alasdair MacIntyre und Aristotelische Tugendtheorie

Bei Alasdair MacIntyre erhält der Kommunitarismus eine stark tugendethische Ausrichtung siehe MacIntyre 1988, 1995).² Grundlegend ist für ihn der Begriff der Praxis. Unter einer ‚Praxis‘ versteht er kooperative, sozial begründete Tätigkeiten, denen jeweils bestimmte Maßstäbe der Vortrefflichkeit zu eigen sind (MacIntyre 1995, S. 251). Es gibt inhärente Güter einer jeden Praxis, die nur durch die Anerkennung jener besonderen Maßstäbe der Vortrefflichkeit erreicht werden können. Jede Praxis hat eine Geschichte (MacIntyre 1995, S. 255); die ihr eigentümlichen Maßstäbe der Vortrefflichkeit sind durch all die Personen geprägt, die schon früher an dieser Praxis teilgenommen haben. Durch den Eintritt in eine Praxis setzt

¹Siehe Aristoteles, *Nikomachische Ethik* VIII 13, 1161b6-7: „Es scheint nämlich für jeden Menschen etwas Gerechtes jedem anderen Menschen gegenüber zu geben, der in der Lage ist, an Gesetz und Vertrag teilzuhaben.“ (Übersetzung vom Verfasser).

²MacIntyres *After Virtue*, zuerst erschienen 1981, wird im Folgenden unter auf die deutsche Übersetzung von 1995 (= *Verlust der Tugend*) zitiert.

man sich in Beziehung zu allen früheren Teilnehmern dieser Praxis, so dass die Teilnahme an einer solchen Praxis immer auch mit der Anerkennung einer bestimmten Tradition und bestimmter Maßstäbe dieser Tradition einhergeht (MacIntyre 1995, S. 255). Tugenden werden nun mit Bezug auf eine solche Praxis definiert. MacIntyre versteht unter einer Tugend „eine erworbene menschliche Eigenschaft, deren Besitz und Ausübung uns im Allgemeinen in die Lage versetzt, die Güter zu erreichen, die einer Praxis inhärent sind und deren Fehlen wirksam verhindert, solche Güter zu erreichen“ (MacIntyre 1995, S. 255 f.). Dieser Praxis-relative Begriff der Tugend wird außerdem mit MacIntyres Ideen zur narrativen Konzeption des Selbst und zur Rolle der Tradition verknüpft (MacIntyre 1995, Kap. 15). Niemand sei imstande, nur in der Eigenschaft als Individuum das Gute zu suchen oder die Tugenden auszuüben (MacIntyre 1995, S. 293). Die Tugenden erhalten die Beziehung zu jenen Traditionen aufrecht, die den historischen Kontext zum Leben des Einzelnen liefern (MacIntyre 1995, S. 297). „Die Suche des einzelnen nach seinem Gut erfolgt daher im allgemeinen und charakteristischerweise in einem Kontext, der durch die Traditionen definiert wird, für die das Leben des einzelnen ein Teil ist“ (MacIntyre 1995, S. 297). Entscheidend hierfür sei das narrative Phänomen des Eingebettet-Seins. Die Geschichte einer Praxis sei in eine umfassendere Tradition eingebettet und werde durch diese erst verständlich, und ebenso sei das Leben jedes Einzelnen in die Geschichte einer Reihe von Traditionen eingebettet. Das gute Leben für den athenischen Heerführer aus dem fünften vorchristlichen Jahrhundert sei daher ein anderes als das gute Leben einer Nonne im Mittelalter oder eines Bauern im 17. Jahrhundert. Dabei gehe es nicht allein darum, dass diese Personen unter verschiedenen sozialen Umständen lebten, sondern auch darum, „dass wir all unsere eigenen Umstände als Träger einer besonderen sozialen Identität auffassen. Ich bin der Sohn oder die Tochter von jemandem, der Vetter oder Onkel von irgendwem; ich bin Bürger dieser oder jener Stadt, ein Mitglied dieser oder jener Zunft oder Berufsgruppe; ich gehöre zu dieser Sippe, jenem Stamm, dieser Nation. Was also gut für mich ist, muss gut für jemanden sein, der diese Rollen innehat“ (MacIntyre 1995, S. 293 f.).

Praxis, Güter, inhärente Ziele, Gemeinschaft, Freundschaft, Tätigkeiten, Teleologie, Tugenden: das alles klingt nach genuin Aristotelischer Terminologie, und tatsächlich entwickelt MacIntyre diese Tugendtheorie aus seiner speziellen Interpretation der Aristotelischen Tugendlehre (MacIntyre 1995, Kap. 12) heraus und sagt von seiner Theorie, sie sei „eindeutig aristotelisch“ (MacIntyre 1995, S. 263). Zugleich grenzt er sich aber auch explizit von Aristoteles ab, besonders indem er dessen Berufung auf eine feststehende menschliche Natur zurückweist – MacIntyre spricht von Aristoteles’ „metaphysischer Biologie“ (MacIntyre 1995, S. 200, 218, 263). Folgt man MacIntyres Strategie, die Aristotelischen Begriffe Gut, Praxis und Tugend zusammenzuwürfeln, dann ergibt sich daraus für die politische Gemeinschaft, dass sie ein gemeinschaftlich als gut anerkanntes Projekt verfolgt (MacIntyre 1995, S. 203, 210) und dass sich erst aus diesem Projekt und den damit verbundenen Praktiken heraus diejenigen Tugenden bestimmen lassen, die zur Erreichung der inhärenten Güter dieser Praktiken erforderlich sind. Außerdem kann jede Reflexion über das Gute und die Tugenden nur aus einer bestimmten Tradition

heraus und unter Berücksichtigung der besonderen sozialen Rolle der betreffenden Person sinnvoll sein. Zusammen genommen ergibt sich daraus ein Bild, das trotz der Inspirationen, die sich MacIntyre bei Aristoteles holt, und trotz der Aristotelisch anmutenden Terminologie am Ende doch mit einigen Kernaussagen des historischen Vorbilds im Widerspruch steht.³

2 Aristoteles' allgemeine Theorie des Guten

Aristoteles' Ethik befasst sich an zentraler Stelle mit dem Guten und den Gütern; in der *Nikomachischen Ethik* scheint sogar der systematische Auftakt der ganzen Abhandlung in seiner Theorie des höchstens Guten zu bestehen. Im Sinne der schon in Abschn. 1.3 skizzierten Alternative, ob dem Guten oder dem Rechten bzw. Gerechten die Priorität zukommen soll, dürfte sich Aristoteles daher zusammen mit den Kommunitariern im Camp der Freunde des Guten wiederfinden. Da sich Aristoteles auch nicht scheut, konkrete Güter – z. B. Gesundheit, Schönheit, Stärke, Lust, Tugenden, gutes Ansehen, viele und gute Freunde, viele und wohlgeratene Nachkommen⁴ – zu benennen, wirkt seine Ethik auch eher ‚material‘, d. h. mit konkreten Inhalten gefüllt, als ‚formal‘ oder ‚prozedural‘ (wodurch in der Regel die liberalistische Position gekennzeichnet wird). Nun ist allerdings mit Aristoteles' Kennzeichnung solcher Dinge als Güter noch nicht viel mehr gesagt, als dass die Menschen solche Dinge gemeinhin als wünschenswert und als an sich erstrebenswert ansehen. Eine solche Liste von Gütern ist mit sehr unterschiedlichen moralischen Standpunkten kompatibel, da alles auf die Gewichtung der verschiedenen Güter ankommt. Aristoteles argumentiert daher für den Vorrang der inneren seelischen Güter, nämlich der Tugenden, vor den körperlichen (z. B. Gesundheit, Stärke) und den äußeren Gütern (z. B. gutes Ansehen, günstiges Geschick); er tut dies u. a. mit

³In Rapp 1994 und der erweiterten deutschsprachigen Version Rapp 1997 habe ich MacIntyres Aristoteles-Interpretation frontal angegriffen. Dass Alasdair MacIntyre selbst sowie seine Anhänger von dieser Kritik wenig erbaut waren, ergibt sich aus der Natur der Sache. Aber auch der besonnenere Th. Gutschker 2002, S. 366, Fußn. 48, kommt zu der Auffassung, dass das in meinen Schriften entworfene „universalistische“ Gegenmodell der Komplexität von MacIntyres Auffassung nicht gerecht werde. Im Grunde stimme ich Gutschker darin zu, dass ein platter Universalismus als Aristoteles-Interpretation ebenso wenig überzeugend wäre wie MacIntyres kommunitaristische Lesart. Die genannten Schriften sind in der Tat unausgewogen, insofern sie alle möglichen Stellen und Lesarten versammeln, die man gegen MacIntyre anführen kann, ohne damit jedoch zu beanspruchen, eine kohärente Interpretation der Aristotelischen Philosophie vorzulegen. Gerne räume ich daher ein, dass es hier Interpretationsspielraum in Richtung auf eine Kommunitarismus-freundlichere Verwendung der Aristotelischen Schriften gibt. An den beiden zentralen Thesen dieser frühen Arbeiten halte ich dennoch fest, nämlich erstens dass eine Interpretation der Aristotelischen Ethik, die die Berufung auf die menschliche Natur zu eliminieren versucht, den Kern derselben verfehlen muss und zweitens dass die kommunitaristische Interpretation der Aristotelischen Tugenden nicht hinreichend zwischen den Bedingungen des Erwerbs von Tugenden und deren Inhalt unterscheidet.

⁴Zumindest listet er diese Güter in Kapitel I 5 der *Rhetorik* auf; jedoch sollte der argumentationstheoretische Kontext dieses Kapitel davor warnen, dieser Liste allzu viel Bedeutung beizumessen.

den Argumenten, dass man von allen Gütern mit Ausnahme der Tugend einen ambivalenten Gebrauch machen könne (*Rhetorik* I 1, 1355b4-5). und dass es von allen anderen Gütern ein Übermaß gebe, von der Tugend jedoch nicht (*Politik* VII 1). Dies stellt gewissermaßen den ersten Schritt einer philosophischen Strukturierung und Hierarchisierung der auf der Ebene des Commonsense anerkannten Güter dar. Noch weiter geht diese Hierarchisierung im ersten Buch der *Nikomachischen Ethik*, wenn Aristoteles das höchste Gut bestimmt. Dieses wird durch das formale Kriterium bestimmt, dass es immer um seiner selbst willen und nie um einer anderen Sache willen erstrebt wird (*Nikomachische Ethik* I 5). Aristoteles versucht zu zeigen, dass von solcher Art nur die *eudaimonia*, das Glück oder das glückliche Leben, sei. Hierin, dass die *eudaimonia* das höchste Gut sei, stimmten alle überein, kontrovers sei nur, worin dieses höchste Gut bestehe (*Nikomachische Ethik* I 6, 1097b22-24). Damit ist klar, dass mit der Bestimmung des Glücks als höchsten Guts bzw. Ziels selbst noch keine inhaltliche Stellungnahme gegeben werden soll. Für die Aristotelische Konzeption des Guten entscheidend ist, dass er das Gute allgemein als Strebenziel und als Ziel menschlicher Handlungen bestimmen will, welches sich in unterschiedlichen Gebieten und Handlungen jeweils ganz unterschiedlich darstellen kann. Für die Methode der ethischen Untersuchung ist die Diskussion des Guten und des höchsten Gutes ein wichtiger Schritt, weil damit die *eudaimonia* als Bezugspunkt allen menschlichen Handelns etabliert wird; die *eudaimonia* verstanden als spezifisch menschliches Wohlergehen wiederum verlangt die Ausübung bestimmter Vortrefflichkeiten/Tugenden, so dass die Aristotelische Ethik in wesentlichen Teilen durch die Exploration der Vortrefflichkeiten/Tugenden strukturiert werden kann.

Die Prominenz des Begriffs des Guten in Aristoteles' Ethik ist daher nicht zu verwechseln mit der kommunitaristischen These von der Priorität des Guten vor dem Gerechten, weil es in Aristoteles' allgemeiner Theorie des Guten, wie er sie zu Beginn seiner Ethik präsentiert, nicht um bestimmte inhaltliche Konzeptionen des Guten als Vorbedingung für ein substanzielles Verständnis des Gerechten geht, sondern um allgemeine Strukturen intentionalen Strebens und Handelns, mit deren Hilfe wiederum die besondere Stellung der *eudaimonia* als Zielpunkt menschlicher Handlungen begründet werden soll. An dieser Stelle könnte man nun denken, die Erörterung des höchsten Guts gebe nur die allgemeine teleologische Struktur der Ethik vor, Inhalt des Glücks und somit letztes Ziel des Strebens sei jedoch das, was verschiedene Gruppierungen oder verschiedene Individuen jeweils als gut und erstrebenswert anerkennen.⁵ Tatsächlich schlägt Aristoteles aber eine etwas andere Strategie ein, die darauf abzielt, wenigstens im Umriss festzulegen, was als gutes Leben eines Menschen gelten kann und was nicht. Der dafür maßgebliche Schritt findet sich im sogenannten *ergon*-Argument (siehe Abschn. 3).

⁵In einem solchen Sinn charakterisiert der MacIntyre-Kommentator Lutz 2012, S. 173 f., die Intention von *Verlust der Tugend*: „Where Aristotle seeks an explanation of teleology in the metaphysics of substances composed of matter and form [. . .], MacIntyre's *AV* [= After Virtue] simply prescind[s] from the metaphysical question altogether. *AV* studies the phenomena of teleology in intentional actions and social practices, whole human lives, traditions, and institutions. [. . .] the teleology of MacIntyre's *AV* is socially discovered, but remains metaphysically unexplained“.

3 Das *ergon*-Argument in der Aristotelischen Ethik

Alle stimmen also, so Aristoteles, darin überein, dass die *eudaimonia*, das glückliche Leben für den Menschen, das höchste Gut sei – das, wonach alle streben und worauf alle mit ihrem planvollen und intentionalen Handeln letztlich abzielen. Wie lässt sich dieses Ziel weiter eingrenzen? Aristoteles verwendet zunächst die formalen Eigenschaften des höchsten Gutes, um einige Lebensformen gewissermaßen schon aus strukturellen Gründen als nicht glückstauglich zu erweisen (*Nikomachische Ethik* I 3). Beispiel: Wenn das höchste Gut und somit das Glück etwas darstellt, was ein letztes Ziel ist, das man niemals, um einer anderen Sache willen anstrebt, dann weist das dem Gelderwerb gewidmete Leben keine glückstaugliche Struktur auf, weil Geld eine Sache ist, die ihrem Wesen nach zum Erwerb anderer Dinge dient und daher nicht sinnvollerweise um seiner selbst willen erstrebt werden kann.

Vor allem aber versucht Aristoteles in dem berühmten *ergon*-Argument in Kapitel I 6 der *Nikomachischen Ethik* wenigstens im allgemeinen Umriss einzugrenzen, worin das gute Leben für den Menschen als Menschen besteht. Das *ergon* ist der Zweck, das Ziel oder die spezifische Funktion einer jeden Sache. Schon Platon hatte mit dem *ergon* einer Sache argumentiert und gezeigt, dass es ein spezifisches *ergon* des Auges oder der Rebschere gibt (Platon, *Politeia* I 352e f.). Das *ergon*-Argument in der Aristotelischen Ethik soll aus der spezifischen Natur der menschlichen Seele zeigen, worin das Gut oder Ziel für den Menschen als Menschen besteht. Aristoteles kommt in diesem Argument zu dem Ergebnis, dass es ausschließlich dem Menschen zukommt, über eine vernunftbegabte Seele zu verfügen – das ist das *ergon* des Menschen, das ihn von anderen Lebewesen und leblosen Dingen unterscheidet. Diese Vernunftbegabung kann gut oder schlecht betätigt oder aktiviert werden. Betätigt man sie auf gute Weise, dann sagt man, sie verhalte sich gemäß der Vortrefflichkeit/Tugend (griechisch: *aretê*). Außerdem kommt es für die *eudaimonia* darauf an, dass die einzelnen Menschen nicht nur über die Vernunftbegabung als Disposition verfügen, sondern dass sie diese tatsächlich auch entwickeln und ausüben bzw. betätigen. Entsprechend wird das menschliche Glück bzw. das für den Menschen als Menschen gute Leben u. a. durch die Betätigung der Seele gemäß ihrer spezifischen Vortrefflichkeit/Tugend bestimmt. Das soll, wie gesagt, eine nur umrisshafte Bestimmung des Glücks sein (*Nikomachische Ethik* I 7, 1098a20-22), aber sie gilt im Grunde für alle Menschen und setzt bei dem an, was für alle Menschen kennzeichnend ist: bei ihrer vernunftbegabten Seele.

Als vage, umrisshafte Bestimmung gibt diese Definition keine Details, keine detaillierten Lebensläufe und keine konkreten Entscheidungen vor; eine gewisse Pluralität an glückstauglichen Lebensformen scheint auch Aristoteles selbst einzuräumen, wenn er bei der differenzierten Abwägung zwischen theoretischer und praktischer Lebensform in Buch X, Kapitel 6–9, der *Nikomachischen Ethik* zwar das theoretische Leben über das praktische stellt, aber dennoch einräumt, dass es auch eine dem praktischen Leben entsprechende Form von Glück gibt. Jedoch bleibt diese Pluralität eng beschränkt. Das für den Menschen spezifisch Gute muss mit der Ausübung der Vernunft zu tun haben. Da die Vernunft in unterschiedlicher Weise in dem vernünftigen Teil der Seele und in demjenigen Teil der Seele anzutreffen ist, der

zwar selbst unvernünftig, jedoch in der Lage ist, auf die Vernunft zu hören, gibt es zwei Arten von Tugend oder Vortrefflichkeit: die Vortrefflichkeit des vernünftigen Seelenteils mit seinen verschiedenen intellektuellen Vermögen (intellektuelle oder dianoetische Tugenden) und die Vortrefflichkeit des unvernünftigen Seelenteils, der auch „Charakter“ genannt wird; wenn sich letzter in Übereinstimmung mit der Vernunft befindet bzw. so reagiert, wie es der vernünftige Seelenteil anordnen würde, dann erreicht er seine ihm eigentümliche Vortrefflichkeit, die man auch als „Charaktertugenden“ oder „ethische Tugenden“ bezeichnet. Ein glückliches Leben zu erreichen heißt demnach für jeden Menschen, ein Leben den Charaktertugenden oder den intellektuellen Tugenden gemäß zu führen. Das praktische oder politische Leben, bei dem die Charaktertugenden im Vordergrund stehen, muss dabei zumindest von *einer* intellektuellen Tugend Gebrauch machen, nämlich der *phronêsis*, ohne die es keine echte Charaktertugend geben kann. Das theoretische Leben wiederum, das einer vorzüglichen Betätigung der intellektuellen Fähigkeiten und davon besonders der theoretischen Fähigkeiten gewidmet ist, kann nicht ohne bestimmte charakterliche Vorzüge auskommen, da jeder Mensch als körperliches und soziales Wesen mit bestimmten Bedürfnissen und sozialen Herausforderungen zurecht kommen muss.

Die umrisshafte Bestimmung des Glücks, die Aristoteles aus der Natur bzw. dem Wesen des Menschen entwickelt, enthält also eindeutige normative Vorgaben dafür, welche Lebensformen glückstauglich sind und welche nicht. Sowohl das Leben, das in der Betätigung der Charaktertugenden, als auch das Leben, das in der Betätigung der intellektuellen Tugenden besteht, sind gut oder glücklich, weil sich dabei jeweils einer der dem Menschen spezifische Seelenteile in einem guten Zustand befindet bzw. auf gute Weise betätigt wird. Aristoteles' *eudaimonia* besteht daher nicht primär in einem gefühlten Glückszustand (auch wenn es Aristoteles sekundär gelingt, die *eudaimonia* dadurch begrifflich mit einem guten Gefühl zu verknüpfen, dass er die ungehinderte Betätigung von tugendhaften Dispositionen als lustvoll oder angenehm erweist), sondern besteht in der objektiv beurteilbaren Vortrefflichkeit (*aretê*) der dem Menschen eigentümlichen Seelenteile. Man mag diese Konstruktion aus heutiger Sicht plausibel finden oder nicht – aber es ist völlig klar, dass Aristoteles' philosophischer Begriff der Tugend/Vortrefflichkeit ohne diesen Bezug auf die Natur und die eigentümliche Funktion der menschlichen Seele vollkommen sinn- und gegenstandslos wäre. Die Tugend/Vortrefflichkeit, die in Aristoteles' umrisshafter Bestimmung des glücklichen Lebens zum Definiens des menschlichen Glücks gehört, ist nicht irgendeine beliebige Fähigkeit oder Disposition, die uns als nützlich oder vorteilhaft erscheint, um etwas Gutes zu erreichen, sondern ist der gute, vortreffliche Zustand der menschlichen Seele. Wenn daher die kommunitaristische Lesart Aristotelischer Tugenden versucht, sich gerade von diesem zentralen, aber von den Kommunitariern ungeliebten, Theoriestück der Aristotelischen Ethik zu verabschieden, dann nimmt sie Aristoteles' Tugendkonzeption nicht weniger als ihren philosophischen Kern. Natürlich steht es kommunitaristischen Neo-Aristotelikern wie MacIntyre frei, Versatzstücke der Aristotelischen Moralphilosophie zu einem neuartigen Konstrukt zusammenzusetzen, nur wäre es abwegig zu

behaupten, dass eine philosophisch derart entkernte Tugendlehre immer noch „Aristotelisch“ sei.

Die Anhänger von MacIntyres „Aristotelismus“ versuchen diese Problematik zu kaschieren, indem sie gewissermaßen zwischen der guten praktischen Philosophie des Aristoteles und seiner, wie sie denken, zeitbedingt obsoleten theoretischen Philosophie unterscheiden.⁶ Das *ergon*-Argument, seine Voraussetzungen und seine direkten Implikationen werden dabei dem obsoleten theoretischen Teil zugeschrieben,⁷ von dem man sich zusammen mit anderen zeitbedingten Merkwürdigkeiten der Aristotelischen Ethik (wie z. B. der Unterscheidung von Griechen und Barbaren) leichterhand trennen zu können meint. Für diesen Zweck prägt MacIntyre den Slogan „metaphysische Biologie“, um den mit dem *ergon*-Argument verbundenen Themenkomplex als eine isolierbare und verzichtbare Aberration im Aristotelischen Denken zu kennzeichnen.

4 Eine metaphysische Biologie?

Mit der Behauptung, Aristoteles' Teleologie beruhe auf einer „metaphysischen Biologie“ (MacIntyre 1995, S. 200, 218, 263) möchte MacIntyre offenbar ein, wie er meint, besonders unhaltbares Aristotelisches Theorem kennzeichnen. Da MacIntyre durchaus an Aristoteles' teleologische Struktur von Handlungen, also an dessen praktische Teleologie, anknüpfen möchte, ist mit diesem Slogan zunächst eine These über die angeblich problematische Vermengung von praktischer und theoretischer Philosophie bei Aristoteles impliziert. Worin genau die angedeutete Problematik bestehen soll, wird aufgrund von MacIntyres essayistisch-assoziativer Schreibweise nicht wirklich klar. Ohne Zweifel aber bezieht sich diese Formulierung auf die Idee eines von der Natur einer Spezies fest vorgegebenen Ziels. Der Hinweis auf die Biologie soll dabei wohl andeuten, dass sich die Aristotelische Ethik auf biologische Aussagen zum Wesen der Spezies stützt, während der Hinweis auf die Metaphysik unterstellt, dass die entsprechenden biologischen Aussagen des Aristoteles nicht wirklich empirisch-naturwissenschaftlich gedeckt sind, sondern von einer bestimmten Metaphysik – die z. B. Annahmen über die Stellung des Menschen im Kosmos diktiert – beeinflusst sind. Wäre ein solches Konglomerat an Annahmen

⁶Siehe z. B. Knight 2007, S. 1, der zwischen dem „ethical image“ und „its theoretical projector“ unterscheidet.

⁷Der MacIntyre-Kommentator Lutz 2012, S. 173, meint den Kern der obsoleten theoretischen Voraussetzungen auf Seiten von Aristoteles in einer Theorie der „teleologically ordered substances“ ausmachen zu können. Dieser theoretische Hintergrund sei von der modernen Wissenschaft, besonders durch die Entdeckung der Chromosomen, widerlegt worden; daher sei es für einen modernen, säkularen Denker wie MacIntyre nur verständlich, dass er auf eine derart falsifizierte Naturphilosophie verzichte (Lutz 2012, S. 174 f.). Ein netter Versuch (der Autor scheint anzunehmen, die moderne biologische Vererbungslehre desavouiere den metaphysischen Formbegriff) – jedoch scheint die Entdeckung der Chromosomen das geringste Problem der Aristotelischen Ethik zu sein.

tatsächlich die Grundlage für Aristoteles' Ethik und politische Philosophie, dann täte man ohne Frage gut daran, sich von diesen Annahmen zu verabschieden.

Die Frage, ob durch Aristoteles' *ergon*-Argument (siehe oben, Abschn. 3) das praktisch-moralische Denken auf faktische, der Wissenschaft seiner Zeit entnommene, Aussagen gegründet werden soll, wurde in der Literatur der vergangenen Jahrzehnte kontrovers diskutiert. Zur Zeit des Erscheinens von *Verlust der Tugend* war dieser Verdacht nicht unüblich; auch Bernard Williams z. B. warf Aristoteles in einer Publikation der 1980er-Jahre vor, einen archimedischen Punkt in einem absoluten Verständnis der Natur suchen zu wollen (Williams 1985, S. 52). Inzwischen scheint zumindest eine Mehrheit der Autoren diese Kritik als ungerechtfertigt zurückzuweisen, was zum Teil philosophische, zum Teil exegetische Gründe hat. Zum einen nämlich gibt es philosophische Strömungen, die die Berufung der antiken Philosophie auf die Natur positiver bewerten, etwa indem sie die Vorteile eines „reichen“, zugleich deskriptiven und normativen Naturbegriffs herausarbeiten, der außerdem nicht der Naturphilosophie entnommen, sondern aus der Perspektive der handelnden und moralisch reflektieren Person konzipiert wird (siehe z. B. Annas 1993; Nussbaum 1995; McDowell 1998). Zum anderen lohnt es sich nachzufragen, ob Aristoteles' Aussagen zu den spezifischen Fähigkeiten der menschlichen Seele tatsächlich fragwürdige Thesen der Aristotelischen Biologie oder der Aristotelischen Metaphysik in Anspruch nehmen. Zwar ist es richtig, dass Aristoteles' Naturphilosophie ein mit der praktischen Philosophie kompatibles Bild der Seele verteidigt (zum Beispiel in der Schrift *De Anima*), jedoch macht seine Konzeption der Tugenden nicht direkt von Vorgaben der Naturphilosophie Gebrauch. Zumindest ließen sich die Kernaussagen, die Aristoteles im Zusammenhang mit der Tugendkonzeption über die menschliche Seele trifft – nämlich dass sie vernunftbegabt ist und dass sich innerhalb der Seele ein vernünftiger und ein unvernünftiger Teil unterscheiden lässt –, auch ohne die metaphysisch anspruchsvolleren und kontroverseren Theoreme über die Seele als Form und über den Status von Formen im Verhältnis zur Materie, usw. plausibel machen. In diesem Zusammenhang ist kennzeichnend, dass Aristoteles selbst für die Unterteilung der Seele in einen rationalen und einen nicht-rationalen Teil den Leser auf seine exoterischen, für ein weiteres Publikum bestimmten, Schriften (siehe z. B. *Nikomachische Ethik* I 13, 1102a26-27) und gerade nicht auf die naturphilosophischen Untersuchungen verweist. Es scheint daher, als könne die Aristotelische Ethik gewissermaßen autonom von der Annahme eines rationalen und eines nicht-rationalen Seelenteils Gebrauch machen, ohne dafür auf Resultate der Biologie zurückgreifen zu müssen.

Man könnte diese Diskussion daher so zusammenfassen, dass Aristoteles' Berufung auf die Natur nicht notwendigerweise einen substanziellen Rückgriff auf kontroverse und vermeintlich obsoletere Theoreme der Biologie oder Metaphysik voraussetzt. Weit davon entfernt, die Berufung auf eine menschliche Natur grundsätzlich abzulehnen und als zeitbedingte Merkwürdigkeit abzutun, gibt es sogar zeitgenössische Philosophinnen und Philosophen, die den Aristotelischen Naturalismus als Schlüssel zur Verteidigung eines objektiven Begriffs des Guten verteidigen. In jedem Fall aber – ob man so weit gehen will wie die Vertreter des Neo-

Aristotelischen Naturalismus oder nicht – scheint eine Verteidigung Aristotelischer Ethik ohne Bezugnahme auf die menschliche Natur wenig erfolgversprechend.

5 Universalistische oder komunitäre Verankerung der Tugenden?

Aristoteles' Begriff einer Vortrefflichkeit der Seele ist die eine Sache, eine ganz andere Sache scheint seine Sammlung und Beschreibung einzelner, zu seiner Zeit anerkannter Tugenden zu sein; hier, wenn irgendwo, scheint die dem *ergon*-Argument an sich fremde historisch-kommunitäre Dimension ins Spiel zu kommen. Schaut man sich nämlich Aristoteles' Katalog der konkreten Tugenden, vor allem den der sogenannten Charaktertugenden, an, dann erkennt man zwar einige unserer auch heute noch geschätzten Tugenden wieder (Gerechtigkeit, Besonnenheit, Großzügigkeit, vielleicht auch Tapferkeit), findet aber auch einige andere Tugenden, die geradezu unauflöslich mit den kulturell-politischen Verhältnissen in Athen zu Lebzeiten des Aristoteles verknüpft zu sein scheinen. Bei Tugenden wie der *megaloprepeia* zum Beispiel schlägt einem die historische Bedingtheit dieser Tugend schon durch die Unmöglichkeit einer halbwegs brauchbaren Übersetzung entgegen; im Deutschen behilft man sich z. B. mit „Großherzigkeit“, „Großartigkeit“, „Großgeartetheit“. Keiner dieser Ausdrücke erschließt aber, was bei Aristoteles wirklich gemeint ist, nämlich eine Tugend, die sich auf die angemessene finanzielle Unterstützung von aufwendigen, öffentlichen Ereignissen bezieht. Andere Tugenden scheinen dem Namen nach vertraut und überzeitlich, wie z. B. die schon erwähnte Tapferkeit, entpuppen sich aber bei näherem Hinsehen als falsche Freunde, denn während wir uns den Wert der Tapferkeit gerne anhand von Beispielen aus dem Bereich der Zivilcourage vor Augen führen, besteht Aristoteles darauf, dass die Tapferkeit eine Tugend von Kriegern ist, die nur in lebensbedrohlichen Situationen in einer Schlacht manifestiert werden kann.

Angesichts solcher Beispiele wird man wenig Neigung verspüren zu behaupten, diese Tugenden seien universalistisch aus der menschlichen Natur hergeleitet. Autoren, die tatsächlich eine solche universalistische Auffassung vertreten,⁸ gehen von einem stark idealisierten und geglätteten Bild der Aristotelischen Tugenden aus – nämlich von einem Bild, demzufolge jedem der menschlichen Lebensbereiche genau eine Tugend zuordnet wird.⁹ Dieses Bild von der Verankerung der Aristotelischen Tugenden ist nicht unplausibel, aber eben idealisiert, denn tatsächlich findet bei Aristoteles eine solche Herleitung der Tugenden aus den elementaren mensch-

⁸Nussbaum 1993 unternimmt bekanntlich einen solchen Versuch – wenngleich in einem Textgenre, das nicht wirklich beansprucht, eine Exegese der Aristotelischen Schriften zu betreiben.

⁹Auch Höffe 1998 spricht von einer „universalistischen Tugendethik“ des Aristoteles und kennzeichnet den Situationstyp, auf den jede der Tugenden antwortet, als allgemeingültig; denn es unterliege keinen bloßen Üblichkeiten, sondern anthropologischen Bedingungen, dass der Mensch Tapferkeit, Freigebigkeit, usw. brauche.

lichen Lebensbereichen (anders als bei Martha C. Nussbaum¹⁰) nirgendwo statt, er versucht noch nicht einmal, eine vollständige Aufstellung der verschiedenen Lebensbereiche.¹¹ Außerdem abstrahiert dieses Bild von den oftmals deutlich zeitgebundenen¹² und bisweilen sehr eng gefassten¹³ Detaildarstellungen der einzelnen Tugenden. Schließlich wird bei dieser Art von Darstellung regelmäßig die Frage nach Lücken im Aristotelischen Tugendkatalog ausgeklammert: Müsste eine universalistische Tugendethik z. B. nicht auch eine Tugend für den Umgang mit Leid, Krankheit, Trauer, Tod, – und zwar nicht nur für den Tod in Schlacht – vorsehen (zumindest wäre das etwas, was jeden Menschen betreffen dürfte)? Aristoteles selbst erwähnt Emotionen, die sich auf den Erfolg und den Besitz anderer beziehen und die für ein erhebliches Maß an „emotional disorder“ sorgen können, aber warum sieht er in der Ethik keine Tugend vor, die den Umgang mit solchen Emotionen zu meistern hilft? Kurzum: Wenn angesichts der konkreten Beispiele, die Aristoteles anführt, auch die universalistische Lesart nicht vollständig überzeugen kann, wäre es dann nicht angemessen, hier der kommunitaristischen Lesart entgegenzukommen – etwa mit dem Argument, dass ungeachtet der ambitionierten Aussagen von Buch I der *Nikomachischen Ethik* zur philosophischen Grundlegung der Tugenden (siehe oben Abschn. 3) die Bücher II bis V doch die ganze Fülle und Komplexität gelebter Moralität im besonderen historischen Kontext Athens im vierten vorchristlichen Jahrhundert zum Vorschein brächten? Man könnte dann, wie MacIntyre es tut, sagen, dass Aristoteles zwar jeglicher Sinn für das spezifisch Historische abgehe (MacIntyre 1994, S. 198) und dass er sich daher auch nicht zur historischen Bedingtheit der von ihm dargestellten Athener Tugenden äußere, dass er aber mit seiner Beschreibungen der Tugenden in den Büchern II bis V der *Nikomachischen Ethik* paradigmatisch eine Analyse der Verankerung von Tugenden in tradierten Praktiken der Athener Aristokraten im vierten vorchristlichen Jahrhundert gebe?

Offenbar aber charakterisiert weder die kommunitaristische noch die universalistische Lesart die Rolle der Tugendkapitel in der Aristotelischen Ethik hinreichend. Der universalistischen Interpretation ist zuzugestehen, dass Tugenden bei Aristoteles (wie in Abschn. 3 ausgeführt) in der Natur des Menschen fundiert werden; der kommunitaristischen Lesart ist zuzugestehen, dass es keinen rein deduktiven Weg gibt, um von der abstrakten philosophischen Idee einer Vortrefflichkeit der menschlichen Seele zu der Fülle der Beschreibungen einzelner Tugenden zu gelangen und dass es vermutlich die konkrete, historisch eingebettete Moralität der Athener

¹⁰Siehe Nussbaum 1993.

¹¹Bei der Vorstellung der Charaktertugenden in *Nikomachische Ethik* II 7 nimmt Aristoteles immerhin eine gewisse Strukturierung vor, indem zwischen Tugenden für die Verwendung von Geld und Besitz, Tugenden für den Umgang mit Ehre, sozialen Tugenden usw. unterscheidet. In der entsprechenden Passage der früheren *Eudemischen Ethik* (II 3) findet sich nicht einmal eine solche basale Bemühung.

¹²Siehe das oben genannte Beispiel der Tapferkeit.

¹³Die Aristotelische Tugend der Wahrhaftigkeit zum Beispiel ist kein breiter, situationsübergreifender Charakterzug wie unsere Ehrlichkeit, sondern betrifft allein die Angemessenheit bei der Darstellung eigener Verdienste und Vorzüge.

Aristokratie in Aristoteles' Zeit war, die das Vorbild für diese Beschreibung lieferte. Um das beide Auffassungen Verbindende zu sehen, ist es erforderlich, kurz auf Aristoteles' berühmte *mesotês*-Lehre, die Idee, dass Charaktertugenden immer eine Mitte sind, die auf etwas Mittleres abzielen, einzugehen.

Diese *mesotês*-Lehre ist nämlich das entscheidende Bindeglied zwischen der Konzeption der Tugend als Vortrefflichkeit der spezifisch menschlichen Seele einerseits und der Vielzahl der Charaktertugenden andererseits – und zwar in folgendem Sinn: Die als Vortrefflichkeit des nicht-vernünftigen Seelenteils verstandene Tugend/Vortrefflichkeit ist eine Charakterdisposition, aufgrund welcher man richtige Handlungen ausführt und die angemessenen Emotionen hat; denn wenn eine charakterliche Disposition der Ursprung von falschen Handlungen und unangemessenen Emotionen wäre, dann könnte sie unmöglich den bestmöglichen oder vortrefflichen Zustand dieses Seelenteils manifestieren. Was heißt es nun, die richtige Handlung auszuführen und die angemessene Emotion zu haben? Allgemein gesprochen heißt das nach Aristoteles, dass man unangemessene Handlungen und Emotionen vermeidet; und da Handlungen und Emotionen in zwei unterschiedlichen Richtungen verfehlt oder unangemessen sein können, nämlich in die Richtung des Zuviel und in die Richtung des Zuwenig, zielt die Tugend immer auf eine Mitte ab – insofern die Mitte derjenige Bereich ist, der zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig steht. Aus diesem Grund sind für Aristoteles Charaktertugenden immer eine Mitte (zwischen zwei schlechten Charakterzügen) und ermöglichen uns, im Bereich der Emotionen und Handlungen etwas Mittleres zu treffen, nämlich die richtigen Handlungen und Emotionen. Das ist Aristoteles' philosophische Konzeption der Tugend. Wie kommt er von dieser allgemeinen Konzeption zur konkreten Vielheit von Tugenden? Man könnte vielleicht annehmen, er deduziere daraus die jeweils richtige Charakterdisposition für die unterschiedlichen menschlichen Lebensbereiche. Das entspräche mehr oder weniger der skizzierten universalistischen Lesart mit ihren genannten Schwächen. Angemessener scheint es daher zu sagen, dass Aristoteles dieses philosophische Modell an den anerkannten Tugenden seiner Zeit erprobt und das Vokabular der Populärmoral nach richtigen, weil auf die Mitte zielenden, Charakterdispositionen durchforstet. Bei dieser Begegnung von philosophischer Tugendkonzeption mit der Populärmoral seiner Zeit ergibt sich, dass sich einige der von seinen Mitbürgern anerkannten Tugenden, wenn man sie nur richtig nach der *mesotês*-Lehre analysiert, tatsächlich als richtige Charakterdispositionen und somit als Ausdruck des vortrefflichen Zustands des entsprechenden Seelenteils verstehen lassen. Für andere Dispositionen hingegen, die nach der philosophischen *mesotês*-Lehre ebenfalls als richtig und tugendhaft einzustufen sind, fehlt der Alltagssprache schlichtweg eine Bezeichnung. Und in wieder anderen Fällen hält die Populärmoral Bezeichnungen für Verhaltensweisen bereit, die allgemein im Ruf stehen, tugendhaft zu sein, die Aristoteles' philosophischer Analyse zufolge jedoch keine wirklichen Tugenden sein können.

Wenn das eine angemessene Beschreibung der Aristotelischen Vorgehensweise ist, dann trifft es zwar zu, dass sich in Aristoteles' Tugendkatalog die konkreten Tugenden seines historischen Umfelds widerspiegeln; es ist aber keinesfalls so, dass sie deshalb als Tugenden anerkannt werden, weil sie die Tugenden dieser bestimm-

ten Gemeinschaft sind; vielmehr werden nur diejenigen kommunitär-historisch gegebenen Tugenden als echte Tugenden anerkannt, die Aristoteles' philosophischer Tugendkonzeption entsprechen. Diese philosophische Konzeption wiederum ist nicht von der Vorstellung zu trennen, dass sich Tugenden als Ausdruck der Vortrefflichkeit der menschlichen Seele erweisen lassen müssen, und diese lässt sich unabhängig von der konkreten Sittlichkeit einer bestimmten politischen Gemeinschaft bestimmen.

6 Das gemeinsame Gut der Polis

Da sich die Aristotelische Ethik im engeren Sinn nur schwer von der Vorstellung einer zwar nur vage umgrenzten, aber doch konstanten menschlichen Natur trennen lässt (siehe oben, Abschn. 3, 4 und 5), liegt es nahe, nicht Aristoteles' am Glück des Einzelnen orientierte Ethik, wie sie in dessen *Nikomachische Ethik* und *Eudemische Ethik* entfaltet wird, sondern seine Theorie der politischen Gemeinschaft, die Gegenstand der *Politik* ist, als eigentliches Vorbild für die Kommunitarier anzusehen. Und in Tat räumt Alasdair MacIntyre in seiner Schrift *Whose Justice? Which Rationality?* der Aristotelischen *Politik* eine erhebliche Bedeutung ein und betont, dass auch die *Nikomachische Ethik* nicht ohne die *Politik* verstanden werden könne (MacIntyre 1988, S. 102).¹⁴ Vor allem beruft er sich auf den Beginn von *Politik* I (MacIntyre 1988, S. 96–98), wo Aristoteles in der berühmten *zôon-politikon*-Passage ausführt, dass es für den Menschen in seiner Natur liege, in einer politischen Gemeinschaft zu leben, und dass jemand, der nicht in der Lage ist, der staatlichen Gemeinschaft anzugehören, oder ihrer aufgrund der eigenen Autarkie nicht bedarf, ein Tier oder ein Gott sein müsse (Aristoteles, *Politik* I 2, 1253a26-29). MacIntyre folgert daraus, dass wer auch immer von der Gerechtigkeit der Polis isoliert sei, über gar keine Maßstäbe der Gerechtigkeit verfügt (MacIntyre 1988, S. 98). Aristoteles drücke hier die Auffassung aus, „that it is within one specific kind of social context that the intellectual and moral virtues of human beings characteristically have to be exercised and that apart from certain features of that kind of social context the concept of those virtues must for the most part lack application.“ (MacIntyre 1988, S. 99) Entsprechend gebe es keine externen Standards,¹⁵ durch die eine Polis beurteilt werden könne: „Justice, both as a virtue of the individual and as an ordering of the social life, is only to be achieved within the concrete institutionalized forms of some particular polis. The norms of justice have no existence apart from the actualities of each particular polis“ (MacIntyre 1988, S. 122).

¹⁴Während sich MacIntyre in *Verlust der Tugend* bei seinen Ausführungen zu Aristoteles vor allem auf die *Nikomachische Ethik* stützt, beruht sein Aristoteles-Bild in *Whose Justice?* vor allem auf *Politik* I und VII sowie Exzerpten aus *Nikomachische Ethik* V und VI.

¹⁵Siehe MacIntyre 1988, S. 122: „So there is no standard external to the polis by which a polis can be rationally evaluated in respect of justice or any other good.“

Auch wenn man MacIntyres Ausführungen und seinen zum Teil wenig plausiblen Detailinterpretationen der Aristotelischen Texte nicht folgen will, ist zunächst festzuhalten, dass Aristoteles' *Politik* tatsächlich viele Gedanken enthält, die sich im Sinne einer kommunitaristischen Theorie weiterentwickeln ließen. Vor allem ist dabei die von MacIntyre selbst zurecht hervorgehobene Verbindung von Ethik und politischer Theorie zu nennen;¹⁶ Aristoteles betont nämlich die Kontinuität zwischen Ethik und politischer Theorie, indem er im letzten Kapitel der *Nikomachischen Ethik* auf die Notwendigkeit einer Implementierung der Tugenden hinweist und diese als Aufgabe des Gesetzgebers beschreibt, wodurch er eine sich anschließende Abhandlung über Belange der Gesetzgebung – eines der zentralen Themen der *Politik* – motivieren will. Im Sinne des sozusagen kommunitaristischen Potenzials der Aristotelischen *Politik* nicht weniger wichtig ist der Umstand, dass Aristoteles die staatliche Gemeinschaft explizit dadurch definiert, dass sie sich um eines bestimmten Gutes willen bildet, nämlich um des höchsten Gutes willen (*Politik* I 1, 1252a1-3). Die Polis entstehe, sagt Aristoteles, um des autarken Lebens willen (im Sinne der Versorgung mit dem zum Leben Notwendigen) und bestehe um des guten Lebens willen (*Politik* I 2, 1252b27-30). Das gute Leben als gemeinschaftliches Gut oder Ziel einer Polis ist bei Aristoteles klarerweise nicht ohne Ausübung bestimmter Tugenden zu denken, so dass eine direkte Verbindung zwischen dem Ziel des Staates und moralischen Normen gegeben ist; in diesem Sinn argumentiert Aristoteles auch in *Politik* VII 1–2, dass das Glück des Staates und ds Glück des Einzelnen dem Typ nach dasselbe sei. Er grenzt den Staat auch ausdrücklich von solchen Gemeinschaften ab, die nur um pragmatischer Ziele willen bestehen, wie eine Handelsgemeinschaft oder ein Militärbündnis (siehe *Politik* III 9). Hier könnte man eine Nähe zu MacIntyres Auffassung sehen, dass es bei der Gründung eines Gemeinwesens darum geht, „ein gemeinsames Projekt durchzuführen, um etwas Gutes zu erreichen, das von allen, die sich bei diesem Projekt beteiligen, als von ihnen geteiltes Gut anerkannt wird“ (MacIntyre 1995, S. 203).¹⁷ Außerdem spricht Aristoteles in verschiedenen Kontexten seiner *Politik* an, dass in verschiedenen Stadtstaaten unterschiedliche Auffassungen hinsichtlich des Inhalts dieses gemeinschaftlichen Guts und hinsichtlich der Maßstäbe der Gerechtigkeit bestehen können. Wenn nun die Auffassung vom gemeinschaftlichen Gut eine direkte Auswirkung auf die jeweils als lobenswert anerkannten Fähigkeiten und Tugenden hat,¹⁸ dann scheint das dem kommunitaristischen Ideal sehr nahe zu kommen. Nicht zuletzt ist es eines der Hauptmotive der *Politik*, dass das Funktionieren einer Polis die Ausübung bestimm-

¹⁶Auch wenn es vielleicht angemessener wäre zu sagen, dass bei Aristoteles die Politische Theorie nicht ohne die Ethik zu verstehen ist, als umgekehrt wie MacIntyre zu betonen, dass bei Aristoteles die Ethik nicht ohne die politische Theorie verstanden werden kann.

¹⁷MacIntyre fährt an dieser Stelle fort: „Als moderne Beispiele eines solchen Projekts könnten wir an die Gründung oder Weiterführung einer Schule, eines Krankenhauses oder einer Kunstgalerie denken.“ Die Beteiligung an einem solchen Projekt gehe mit einer besonderen Form von Wertung einher, nach welcher Geistes- und Charaktereigenschaften, die zur Verwirklichung des gemeinsamen Gutes beitragen, als lobenswert zu gelten haben.

¹⁸Siehe die vorige Fußnote.

ter Tugenden durch ihre Bürger voraussetzt. Eine Polis, die diesen Namen verdient, sagt Aristoteles sogar, müsse dafür Sorge tragen, dass die Bürger Tugenden erwerben (*Politik* III 9, 1280b5-8).

In allen diesen Hinsichten scheint Aristoteles' politische Theorie dem kommunitaristischen Bild näher zu stehen als der konkurrierenden liberalistischen Auffassung. Bei näherem Hinsehen ergeben sich aber einschneidende Unterschiede.

6.1 Wessen Gerechtigkeit?

Stadtstaaten unterscheiden sich hinsichtlich ihrer Verfassungen und entsprechend auch hinsichtlich ihrer Gerechtigkeitsstandards. Und Aristoteles kennt viele historisch gewachsene Verfassungen – hat er doch selbst eine Sammlung von 158 Verfassungen veranstaltet. Allerdings geht er nicht so weit zu sagen, dass jede dieser Verfassungen mit einer eigenen Auffassung vom Gerechten verbunden wäre. Was ihn am Phänomen der Pluralität von Gerechtigkeitsstandards interessiert, ist der Umstand, dass in den maßgeblichen Verfassungsformen unterschiedliche Auffassungen darüber herrschen, welche Art von Verdienst bei der Verteilung von öffentlichen Ämtern und Gütern berücksichtigt werden soll (das ist eine Diskussion, die sich vor allem über die Kapitel 8–11 von *Politik* III erstreckt). In einer Oligarchie, der Herrschaft der wenigen Reichen, neigen zumindest die Oligarchen selbst dazu, das von ihnen eingebrachte Vermögen zum einzigen Maßstab für die Zuteilung von Ämtern zu machen. Sie argumentieren, dass ihr ungleicher, überproportionaler finanzieller Einsatz durch einen entsprechenden überproportionalen Anteil an Herrschaftsrechten und am gemeinsam erwirtschafteten Gewinn honoriert werden müsste. Das schließt nicht aus, dass es in derselben oligarchischen Polis auch andere Auffassungen von der gerechten Verteilung gibt. In einer Demokratie, der Herrschaft der vielen relativ Mittellosen, hingegen, argumentieren zumindest die Demokraten, dass alle Bürger hinsichtlich ihres Status als freie Bürger gleich seien und daher auch bei der Verteilung von Gütern und Ämtern gleich bedacht werden müssten. Das ist die Auffassung, die der herrschenden Gruppe in einer Demokratie entspricht, aber es heißt wiederum nicht, dass sie ausnahmslos von allen Bürgern des demokratisch regierten Stadtstaats geteilt werden muss. Schließlich gibt es die Aristokratie, die Herrschaft der Gebildeten und Tugendhaften, in denen zumindest die Gebildeten und Tugendhaften argumentieren, dass die von ihnen eingebrachte Tugend einschließlich der Kompetenz in guter Staatslenkung mehr zähle als Geld und Freiheit und dass sie daher einen dieser Kompetenz entsprechenden, bevorzugten Zugang zu Regierungssämtern bekommen sollten.

In dieser Diskussion offenbart sich tatsächlich eine Pluralität von Gerechtigkeitsauffassungen. Es geht jeweils um die Frage, welche Art von Verdienst bei Fragen der Verteilungsgerechtigkeit höher zu bewerten ist. Diese Pluralität ist aber sehr stark begrenzt; sie bezieht sich im Wesentlichen auf die Hauptformen von Staatsverfassungen. Daher bezieht sie sich nicht auf den konkreten Unterschied von, sagen wir, Sparta und Theben, sondern auf den typologischen Unterschied verschiedener Verfassungsformen. Außerdem lässt Aristoteles diese verschiedenen Auffassungen

nicht einfach neben einander bestehen, sondern bringt eine gewisse Präferenz für das Argument zum Ausdruck, dass weder Geld noch Freiheit, sondern Tugend und Wissen (bzw. Kompetenz) einen entscheidenden Beitrag zum wahrhaft höchsten Ziel, dem guten und glücklichen Leben, leisten. Die verschiedenen Ansprüche, die Oligarchen, Demokraten und Aristokraten erheben, können also ihrerseits nochmals bewertet werden. Außerdem ist es keineswegs so, dass man jeweils in einer Oligarchie, Demokratie oder Aristokratie sozialisiert sein muss, um Vermögen, Freiheit oder Tugend als entscheidenden Beitrag reklamieren zu können. Das zeigt sich an politischen Konflikten, die oftmals gerade damit zu tun haben, dass in ein und derselben Polis die Ansprüche der oligarchisch gesonnenen Bürger und die der Demokraten aufeinanderprallen, so dass, wie Aristoteles in *Politik* IV bis VI immer wieder beschreibt, ein sinnvoller Ausgleich zwischen diesen, jeweils nicht ganz unberechtigten Ansprüchen gefunden werden muss.

Das scheint eine ganz andere Art von Überlegung zu sein als die, die MacIntyre aus dem Problem der Verteilungsgerechtigkeit entwickelt. Er nimmt den skizzierten Disput zwischen Oligarchen, Demokraten und Aristokraten als paradigmatisch für unterschiedliche Situationen jeglichen Typs, die unterschiedliche Prinzipien der gerechten Verteilung mit sich führen.¹⁹ Und die Verteilungsgerechtigkeit wiederum nimmt er als paradigmatisch für jede Art von Tugendausübung.²⁰ Um zu beurteilen, was eine gerechte Verteilung sei, bräuchte man ein geteiltes gemeinsames Projekt und einen geteilte Auffassung über die Ziele, die den einen Beitrag als verdienstvoller erscheinen lassen als den anderen²¹ – und all dies wiederum sei eine Frage der entsprechenden Erfahrung und Erziehung. Daraus folgt dann auch bei MacIntyre direkt, dass es keine Polis-unabhängigen Kriterien für die Beurteilung der Gerechtigkeit geben kann.

6.2 Kein externer Standard?

Die strikt kommunitaristische Interpretation der Pluralität von Gerechtigkeitsauffassungen in verschiedenen Stadtstaaten (siehe oben, Abschn. 6.1) müsste nun postulieren, dass es keine externen Gerechtigkeitsstandards geben kann. Aristoteles ist weit davon entfernt, diese Konsequenz zu ziehen. Er vergleicht ständig verschiedene Verfassungsarten und konkrete Ausprägungen dieser Verfassungen – und er tut dies

¹⁹Siehe MacIntyre 1988, S. 106: „But in all of them he will especially need to learn both to understand the principle of just distribution and to be moved by a disposition to abide by it. To do so he will have to come to recognize who owes which good to what persons in a variety of situations, something which in Aristotle’s view requires experience and habituation, as well as right reason.“

²⁰Siehe MacIntyre 1988, S. 106: „Justice thus occupies a key position among the virtues.“

²¹Siehe MacIntyre 1988, S. 106 f.: „But concepts of desert have application only in contexts in which two conditions are satisfied. There must be some common enterprise to the achievement of whose goals those who are taken to be more deserving have contributed more than those who are taken to be less deserving; and there must be a shared view both how such contributions are to be measured and of how rewards are to be ranked.“

explizit auch unter Verwendung von Gerechtigkeitsmaßstäben. Das signifikanteste Beispiel dafür ist die Gegenüberstellung von guten und sogenannten „entarteten“ oder „widernatürlichen“ Verfassungen (*Politik* III 7). Grundsätzlich gut sind Verfassungen, in denen die regierende Person oder Gruppe zum Wohle aller beteiligten Bürger regiert. Kritisiert werden dagegen Verfassungen, in denen die regierende Person oder Gruppe nur zum eigenen Vorteil, aber auf Kosten der übrigen Bürger regiert. Letztere Tendenz sieht Aristoteles in der Tyrannis (der Alleinherrscher nutzt die Bürger für seinen eigenen Profit aus), in der Oligarchie (die Reichen regieren allein zum Wohle der Reichen) sowie in derjenigen Form von Demokratie²² gegeben, in der sich die zahlreichen Mittellosen auf Kosten der Wohlhabenden zu bereichern versuchen. Wenn in einer Verfassungsform die legitimen Ansprüche bestimmter Gruppierungen (z. B. der Mittellosen, der Ungebildeten oder auch der Wohlhabenden) systematisch verletzt oder übergangen werden, dann werden die betroffenen Bürger ungerecht regiert. Das ist die schärfste Kritik, die Aristoteles überhaupt an einzelnen Verfassungstypen vorträgt. Während er sich damit arrangieren kann, dass viele Staaten unter erschwerten Bedingungen leben und daher nicht nach einem guten, von der Ausübung der Tugenden bestimmten Leben aller Bürger streben können, ja sich manchmal sogar mit dem schieren Überleben zufrieden geben müssen (*Politik* III 6, 1278b24-30.), verstoßen die genannten Verfassungen seiner Ansicht nach gegen die Natur bzw. das Wesen einer Polis, da es die Natur der Polis ist, dass sie für das autarke und gute Leben der an ihr teilnehmenden Bürger gegründet worden ist – in diesem Sinn sind Verfassungen, die nur dem Wohl der Regierenden dienen, „widernatürlich“. Klarerweise handelt es sich dabei um ein „externes“ Kriterium.²³

6.3 Politische Tugenden

Anhand der Vorstellung eines gemeinsamen Zieles der Polis, das dafür maßgeblich ist, was die Bürger einer Polis als gut betrachten, gelingt es MacIntyre, ein in sich plausibles Verständnis der Tugenden zu begründen: die Tugenden oder Vortrefflichkeiten in einer Polis sind alle diejenigen Fähigkeiten, die in dieser Polis als lobens-

²²Genau genommen nennt Aristoteles in *Politik* III die Demokratie unter den schlechten „entarteten“ Verfassungsformen; für den modernen Leser erweckt das den falschen Eindruck, Aristoteles sei demokratiefeindlich gesonnen. Richtig ist, dass er auch eine positive Form von Volksherrschaft anerkennt – diese liegt vor, wenn die mittellose Mehrheit zum Wohle aller regiert. Diese Verfassung nennt er „Politie“ nach der griechischen Bezeichnung für alle Verfassungen „*politeia*“.

²³Die Anerkennung „externer“ Standards drückt sich auch in Aristoteles' einflussreicher Bemerkung aus, dass das politisch Gerechte einerseits gesetzlich, andererseits natürlich sei (*Nikomachische Ethik* V 9, 1134b18 ff.). Die Bedeutung dieses Begriffs des von Natur aus Gerechten ist kontrovers und wurde in der Aristotelischen Tradition oftmals überschätzt. Es scheint aber deutlich, dass Aristoteles an Gerechtigkeitsvorstellungen appellieren will, die nicht von der einen oder anderen Polis abhängig sind. Zu MacIntyres skizzenhaftem Versuch, die natürliche Gerechtigkeit (wie er es nennt) auf die Gerechtigkeit der besten Polis zurückzuführen, siehe MacIntyre 1988, S. 120 f.

wert gelten, weil sie zur Realisierung dieses gemeinsamen Ziels beitragen. Da die Erreichung eines solchen Guts in einer arbeitsteiligen Polis unterschiedlicher Fähigkeiten bedarf (wie auch Aristoteles nicht müde wird zu betonen), kann MacIntyre außerdem eine Verbindung zwischen Aristoteles' politischer Theorie und dem kommunitaristischen Theorem herstellen, dass sich das für die einzelne Person Gute immer auch an ihrer besonderen sozialen Rolle bemisst.

Eine Darstellung, die diesem Bild durchaus entgegenzukommen scheint, findet sich auch bei Aristoteles – allerdings im Hinblick auf das, was Aristoteles „bürgerliche“ oder „politische“ Tugenden nennt (siehe *Politik* III 4). Die Polis-relativen Tugenden müssen an der Verfassung der jeweiligen Polis orientiert sein, so dass sich diese Tugenden auch je nach Verfassung unterscheiden (*Politik* III 4, 1276b30-34). Außerdem wäre es für eine Polis fatal, wenn alle ihre Bürger über dieselben Fähigkeiten und Tugenden verfügen würden; daher bedürfe es auf der Stufe der politischen oder bürgerlichen Tugenden rollenspezifischer Fähigkeiten, so wie es auf einem Schiff gute Ruderer, aber auch gute Steuermänner geben müsse. So weit, so gut. Allerdings stellt sich bei dieser Beschreibung die Frage, wie sich diese politischen Tugenden zu denjenigen Tugenden verhalten, von denen in der Ethik die Rede war, nämlich zu den ethischen Tugenden (Aristoteles nennt sie in *Politik* III 4 „die Tugenden des guten bzw. vortrefflichen Menschen“²⁴). Diese Frage führt bei Aristoteles wie so oft zu einer komplexen Diskussion mit differenziertem Ergebnis – nämlich vereinfacht gesagt zu folgendem: Einerseits ergibt sich, dass die Tugend, die die Regierenden in einer Polis vor allen Dingen haben sollten, nämlich die praktische Vernunft (*phronêsis*), identisch ist mit der gleichnamigen Tugend, die auch einen guten, vortrefflichen Menschen auszeichnet. Andererseits ergibt sich jedoch auch, dass alle anderen politischen Tugenden von anderer Art sind als die Tugenden, von denen in der Ethik die Rede war, denn sie sind rollenspezifisch und Polis-relativ, während die Tugenden der Ethik, wie Aristoteles sagt, jeweils eine und einheitlich sind (*Politik* III 4, 1276b32). Das bedeutet erstens, dass das kommunitarische Polis-relative und rollenspezifische Modell der Tugenden den politischen Tugenden bei Aristoteles, aber gerade nicht den eigentlichen Tugenden entspricht. Es bedeutet zweitens, dass Aristoteles nicht zögert, die politischen, vom gemeinsamen Ziel der Polis abhängigen Tugenden mit dem Standard einer Polis-unabhängigen Tugend des Menschen zu kontrastieren.

6.4 Erwerb und Inhalt der Tugenden

Aristoteles betont in verschiedenen Kontexten, wie wichtig eine wohlgeordnete Polis für den Erwerb von Tugenden ist. Er ist auch der Meinung, dass Gesetze eine erzieherische Aufgabe zu leisten haben, die im Grunde die Erziehung in der Familie

²⁴Aristoteles spricht in dem nämlichen Kapitel bevorzugt von „der Tugend des guten Mannes“, was aber nichts zur Sache beiträgt, da sich die damit gemeinten Tugenden grundsätzlich bei allen Menschen finden.

fortsetzt und ergänzt. Denn so wie die Eltern durch Lob und Tadel, Belohnung und Strafe die Kinder und Jugendlichen dazu bringen, gute Handlungen mit angenehmen Erfahrungen und schlechte Handlungen mit unangenehmen oder schmerzlichen Handlungen zu assoziieren, so sollen auch gut erlassene Gesetze nicht nur unrechtmäßige Handlungen verhindern, sondern auch die Bürger dahingehend erziehen, dass sie das Unrecht rundherum ablehnen und die guten, edlen Handlungen als erstrebenswert empfinden. Über die Lust- und Unlustempfindung soll die Erziehung sowohl im privaten wie auch im gesetzlichen Bereich direkt auf den nicht-vernünftigen Seelenteil einwirken und den Charakter der Bürger so formen, dass sie zumindest ohne Widerstreben tugendhaft und den Gesetzen gemäß handeln. Insofern begründet Aristoteles eine ausnehmend enge Verbindung von Tugenderwerb und Gesetzgebung. Es ist ihm allerdings völlig klar, dass es sich dabei um ein Ideal handelt, da die Gesetzgebung der meisten real existierenden Stadtstaaten keineswegs an den Tugenden (im eigentlichen und nicht-nur-politischen Sinn: siehe oben, Abschn. 6.3) ausgerichtet ist. Zu Platons und Aristoteles' Zeit galt die Verfassung der Spartaner als eine, die besonderen Wert auf die Tugenderziehung der Bürger legt, doch kritisiert auch Aristoteles selbst diese Verfassung scharf, weil sie nur für einen bestimmten Teil der menschlichen Tugenden, nämlich die kriegerischen Tugenden, Sorge trage (siehe *Politik* II 9).

Daraus folgt, dass die Gesetzgebung in der Mehrzahl der Staaten eher wenig zum Erwerb und zur Festigung der Tugenden beiträgt. Die Pluralität in der Auffassung vom Guten und Gerechten, die bei Aristoteles dadurch gegeben ist, dass die meisten real existierenden Staaten hinter dem Ideal der Tugenderziehung durch den Staat zurückbleiben, ist deshalb auch nicht mit der Pluralität gleichberechtigter Konzeptionen des Guten vergleichbar, wie sie von den Kommunitariern angenommen wird. Vor allem aber ist der von Aristoteles hervorgehobene Beitrag der Polis zur Erziehung ihrer Bürger eine Frage des *Tugenderwerbs* und nicht der *Tugenddefinition*. Die guten Gesetze einer Polis begünstigen und erleichtern den Erwerb und die Ausübung von Tugenden, aber sie bestimmen nicht deren Inhalt. Damit Athen und Sparta hinter dem von Platon und Aristoteles anvisierten Ideal einer an der Tugend orientierten Gesetzgebung zurückbleiben können, bedarf es eines unabhängig von den Besonderheiten von Athen und Sparta bestimmbareren Begriffs oder Inhalts dieser Tugenden, wie er in den Ethiken umrissen wird. Das Gute für den Menschen als Menschen in Sparta ist nicht anders als das Gute für den Menschen als Menschen in Athen. Der Eindruck einer starken Geistesverwandtschaft von Aristoteles und Kommunitarismus entsteht daher zu einem erheblichen Teil durch die einfache Vermengung oder Verwechslung von Erwerb und Inhalt der Tugenden.

7 **Schlussbemerkung: Kommunitarismus und Aristoteles-Interpretation**

Der Kommunitarismus definiert sich durch spezifische Thesen zur Rolle des Individuums im Staat und in der Gemeinschaft; es handelt sich um eine systematisch begründete Position innerhalb der politischen Philosophie. Die Frage, ob sie mehr

oder weniger genau mit einer historischen Position – sei es diejenige des Aristoteles oder diejenige Hegels – übereinstimmt, ist daher nur zweitrangig. Wenn kommunitaristische Philosophen gelegentlich auf Philosophen der Vergangenheit wie Aristoteles Bezug nehmen, geschieht das in der Regel auch nicht mit dem Anspruch, eine historisch angemessene Interpretation der jeweils einschlägigen Texte zu geben.²⁵ Daher ging es in der vorangegangenen Diskussion auch nicht darum, Noten für die kommunitaristische Aristoteles-Interpretation zu vergeben. Schon gar nicht ging es darum zu zeigen, dass die Aristotelische Position in irgendeiner Weise der kommunitaristischen überlegen wäre. In erster Linie galt der Beitrag der philosophischen Frage, ob Aristoteles – von allen exegetischen Kontroversen und Spitzfindigkeiten abgesehen – im Großen und Ganzen oder sozusagen dem Geiste nach eine Theorie vertreten hat, die mit der kommunitaristischen verwandt ist. Dass man sich für einen solchen Vergleich aus der konkreten historischen Einbettung beider Theorien – der Aristotelischen ebenso wie der kommunitaristischen – gewissermaßen herauszoomen muss, versteht sich von selbst, denn Aristoteles auf der einen Seite setzt sich in seinen politischen Schriften, wie schon in Abschn. 1.2 beschrieben, mit einem konkreten politischen Gebilde seiner Zeit, dem griechischen Stadtstaat bzw. der Polis, zum Teil zustimmend, zum Teil in kritisch-korrigierender Absicht auseinander, während die Kommunitarier auf der anderen Seite die angeblich Aristotelische Auffassung explizit zur Therapierung der diagnostizierten Fehlentwicklungen des Liberalismus des 20. Jahrhunderts benutzen – einer Position also, die Aristoteles gänzlich fremd war und zu der es zu seiner Zeit auch kein Äquivalent gab.

Die Antwort auf die Frage, ob Aristoteles den Kommunitarier geistesverwandt ist oder nicht, hat durchaus auch eine gewisse systematische Relevanz. Der Kommunitarismus definiert sich, wie erwähnt, nicht unwesentlich durch die Ablehnung des Liberalismus, der wiederum von den Kommunitariern als Teilphänomen einer Fehlentwicklung angesehen wird, die mit dem Mainstream der neuzeitlichen politischen Philosophie im Allgemeinen zu tun hat (wobei der modernitätskritische Aspekt bei unterschiedlichen Vertretern der Kommunitarier unterschiedlich stark ausgeprägt ist). So betrachtet, kommt der Verbrüderung mit Aristoteles – dem Inbegriff der vormodernen Ethik – auch eine indirekt legitimatorische Funktion zu: Wenn nämlich die kommunitaristische Position im Kern eine Neuformulierung der Aristotelischen Lehren darstellt, dann wäre die kommunitaristische Reform im Grunde nur eine Rückkehr zum *status quo ante* und die abgelehnte Vorherrschaft des Liberalismus erwiese sich dadurch als eine nur temporäre Aberration. Berufungen auf Aristoteles in systematischer Absicht sind selten ganz unschuldig; meist schwingt die Strategie des Autoritätsbeweises mit und im vorliegenden Fall steht der Name Aristoteles nicht nur für sich, sondern auch für die Autorität der (vormodernen) Tradition. Ob sich der Kommunitarismus daher zu Recht auf Kernüberzeugungen des Aristoteles

²⁵Wobei man bei den ausführlichen Einlassungen zu Aristoteles in den verschiedenen Werken von A. MacIntyre schon den Eindruck bekommt, dass MacIntyre Aristoteles nicht nur in systematisch-heuristischer Absicht explorieren, sondern auch eine gewisse interpretatorische Valenz seiner Ausführungen zu Aristoteles beanspruchen will. Zumindest wird MacIntyre von seinen Anhängern so verstanden.

berufen kann oder nicht, bedeutet einen nicht zu unterschätzenden Unterschied für die Selbstsituierung des Kommunitarismus in der Geschichte des politischen Denkens, und diese Situierung wiederum hat unmittelbar mit der Selbstvermarktung und Glaubwürdigkeit der betreffenden Position zu tun.

Umgekehrt ist die hier diskutierte Frage nach dem Verhältnis von Aristoteles und Kommunitarismus auch für die Aristoteles-Interpretation von einer gewissen Bedeutung. Wie viele andere philosophischen Texte der Antike, so sind auch die Werke des Aristoteles an vielen Stellen ‚deutungsoffen‘, d. h. sie lassen verschiedene Akzentuierungen zu und schließen auch heterogene oder gar entgegengesetzte Deutungen nicht von vornherein aus. Diese Unterbestimmtheit vieler antiker Texte lädt die Interpreten auch im Falle der Aristotelischen Ethik und politischen Philosophie dazu ein, die antiken Texte im Sinne einer gerade aktuellen neo-aristotelischen Lesart zu verstehen, was oft zu einem insgesamt kohärenteren Bild führt. Im späten 20. Jahrhundert haben z. B. Strömungen wie die Hermeneutik, die Tugendethik, der neo-aristotelische Naturalismus oder eben der Kommunitarismus regelmäßig dazu geführt, dass auch die Kommentatoren und Interpreten des Aristoteles neue Schwerpunkte setzten und andere Stellen und Probleme in den Vordergrund stellten.

Literatur

- Annas, Julia. 1993. *The morality of happiness*. Oxford: Oxford University Press.
- Anscombe, G. E. M. 1958. Modern moral philosophy. *Philosophy* 33:1–19.
- Gutschker, Thomas. 2002. *Aristotelische Diskurse: Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*. Stuttgart: J.B Metzler.
- Höffe, Otfried. 1998. Aristoteles' universalistische Tugendethik. In *Tugendethik*, Hrsg. Klaus-Peter Rippe und Peter Schaber. Stuttgart: Reclam.
- Knight, Kevin. 2007. *Aristotelian Philosophy. Ethics and politics from Aristotle to MacIntyre*. Cambridge: Polity.
- Lutz, Christopher Stephen. 2012. *Reading Alasdair MacIntyre's after virtue*. New York: Continuum.
- MacIntyre, Alasdair. 1981. *After virtue. A study in moral theory*. London: Notre Dame.
- MacIntyre, Alasdair. 1988. *Whose justice? Which rationality?* Indiana: Notre Dame.
- MacIntyre, Alasdair. 1995. *Verlust der Tugend*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- McDowell, John. 1998. *Mind, value, and reality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Nussbaum, Martha C. 1993. Non-relative virtues: An Aristotelian approach. In *The quality of Life*, Hrsg. Martha Nussbaum und Amartya Sen, 242–269. Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum, Martha C. 1995. Aristotle, nature, and ethics. In *World, mind and ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*, Hrsg. J. E. J. Altham und Ross Harrison, 86–131. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rapp, Christof. 1994. Was Aristotle a communitarian. *Graduate Faculty Philosophy Journal* 17: 333–349.
- Rapp, Christof. 1997. War Aristoteles ein Kommunitarist? *Internationale Zeitschrift für Philosophie* (22.1): 57–75.
- Williams, Bernard. 1985. *Ethics and the limits of philosophy*. Cambridge, MA, Harvard University Press.