

Die politische Natur menschlichen Lebens

Ein aristotelischer Einwand gegen den ethischen Naturalismus

Die politische Natur menschlichen Lebens

An Aristotelian Objection to Ethical Naturalism

MARKUS GANTE, BOCHUM

Zusammenfassung: Die These dieses Aufsatzes besteht darin, dass menschliches Leben als genuin politisch begriffen werden sollte. Dieser Gedanke wird in Form einer aristotelischen Kritik am ethischen Naturalismus entwickelt. (1) Zunächst rekonstruiere ich den ethischen Naturalismus vor der Frage, was genau naturalistisch an dieser Position ist. Es wird gezeigt, dass es sich nicht um ein naturalistisches Begründungsprogramm von Normativität handelt, das Normativität in einem außerethischen Bereich begründen will. Naturalistisch ist der ethische Naturalismus, insofern die Position vertreten wird, der natürliche Vollzug menschlichen Lebens impliziere praktische Rationalität und Tugenden. (2) In einem zweiten Schritt wird mit Aristoteles argumentiert, dass die besonderen Realisierungsformen dieser praktischen Rationalität in Genese und Geltung stark lokale Aspekte aufweisen und von Aristoteles zirkulär bestimmt werden. Ich rekonstruiere dies als polis- statt lebensformrelative Normativität. (3) Der dritte Abschnitt diskutiert Implikationen dieser Umstellung vor dem Hintergrund älterer Fassungen des Neoaristotelismus, die durch die Leitbegriffe von Brauchtum und Tradition die Lokalität von Normativität explizit herausstellen. Gegen diese Theorien versuche ich abschließend vorzuschlagen, die aristotelische Zirkularität des menschlich Guten als Offenheit der menschlichen Lebensform zu begreifen, die nicht zwingenderweise durch Rekurs auf Natur oder Tradition geschlossen werden muss.

Schlagwörter: Ethischer Naturalismus, Natürliche Normativität, Aristoteles, Philippa Foot, Politische Theorie

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



Abstract: The claim of this paper is that human life should be understood as genuinely political. This idea is developed in the form of an Aristotelian critique of ethical naturalism. (1) In section one, I reconstruct ethical naturalism by discussing what exactly is naturalistic about this position. I argue that it is not a naturalistic program in the sense that it seeks to ground normativity in a non-ethical domain. Ethical naturalism is naturalistic in the sense that it argues that the natural determination of human life implies practical rationality and virtues. (2) In the second step, I argue with Aristotle that the particular realizations of this practical rationality have highly localized aspects in terms of their genesis and validity, and they are determined circularly by Aristotle. I reconstruct this as normativity relative to the polis rather than to the human form of life in general. (3) The third section discusses the implications of this shift in the context of older versions of neo-Aristotelianism, which explicitly highlight the locality of normativity through the guiding concepts of custom and tradition. Against these theories, I attempt to propose, in conclusion, that the Aristotelian circularity of the human good should be understood as an openness of the human form of life that does not necessarily need to be closed by recourse to nature or tradition.

Keywords: Ethical Naturalism, Natural Normativity, Aristotle, Philippa Foot, Political Theory

In der zeitgenössischen Diskussion darf sich der Begriff des Menschen erneuter Aufmerksamkeit erfreuen. Ein Ausdruck dieser Renaissance ist eine besondere Spielart des Neoaristotelismus, die auch als *ethischer Naturalismus* bekannt ist. Ausgehend von Philippa Foots *Natural Goodness* besteht die zentrale Aussage der ethisch-naturalistischen Theorien darin, dass es das Gute nicht an sich, sondern jeweils *lebensformrelativ* gibt. Diese Lebensformrelativität lässt sich zunächst als Version des aristotelischen Ergon-Argumentes begreifen, durch welches das Gute funktional und teleologisch an die Rolle, die es in Bezug auf eine Lebensform übernimmt, gebunden wird (Cf. Foot 2014, 51ff.). Naheliegenderweise ist der Inhalt einer lebensformrelativ-normativen Aussage nun sehr verschieden, betrachtet man Pflanzen, Tiere oder eben Menschen. In der Regel dient der Begriff der Rationalität dazu, diese Differenz zu markieren.¹ Ich werde mich im Folgenden auf die

1 Die Fragen um den Begriff der Rationalität markieren auch innerhalb der Diskussionen dieser Theorielinie den kompliziertesten Punkt. Während McDowells Projekt in *Mind and World* bekanntlich die Frage nach einem *Naturalismus der zweiten Natur* ist, (1996) votiert Thompson für einen *naiven Naturalismus* (2017). Zuletzt stelle McDowell heraus, dass er davon ausgehe, dass die Differenz dieser beiden Positionen nicht so tiefgreifend sei, wie man

ethische Dimension und den Begriff praktischer Rationalität beschränken. Denn was in der neoaristotelischen Diskussion bisher vernachlässigt wurde, ist die dezidiert *politische Dimension*, unter deren Leitfaden Aristoteles seine ethischen Überlegungen selbst stellt.² Zu Beginn der *Nikomachischen Ethik* heißt es, man befinde sich hier „in dem Bereich der Wissenschaft vom Staate“ (NE, I, 1094b)³ und im zweiten Buch wird klargestellt, dass es der Staat ist, der die Funktion übernimmt, „die Bürger durch Gewöhnung zu veredeln“ (NE, II, 1103b). Ich möchte im Folgenden der Frage nachgehen, was es heißen kann, dass die natürliche Vollzugsform menschlichen Lebens politisch ist. Ich werde argumentieren, dass die politische Dimension der aristotelischen Überlegungen die Konzeptionen des ethischen Naturalismus fundamental problematisiert, weil Aristoteles keine „*physis des nomos*“ anerkennen möchte.⁴ Kurz und explikationsbedürftig: Es ist die Natur des Menschen, keine Natur zu haben.⁵

Erläutern möchte ich diesen Gedanken, indem ich mich (1) zunächst mit der Frage beschäftige, was eigentlich naturalistisch am ethischen Naturalismus ist. Denn klarerweise erkennen auch die Vertreter*innen dieser Position an, dass Menschen nicht einfach durch ihre Natur determiniert sind. Vielmehr operieren sie mit erweiterten Konzeptionen des Naturbegriffes, durch die eine im engeren Sinne naturalistische Fundierung der Ethik zurückgewiesen werden soll. Dies führt jedoch zu Unklarheiten in Bezug auf die Frage, wieso es hilfreich ist, in diesem Kontext von Natur zu sprechen. (2) In einem zweiten Schritt werde ich einige Passagen aus der *Nikomachischen Ethik* und der *Politik* rekonstruieren, um den Gedanken zu plausibilisieren, dass Aristoteles keine *Physis des Nomos* annehmen möchte, sondern sich das Gute für

zunächst annehmen könnte vgl. McDowell 2022, 405. Eine genauere und aufschlussreiche Diskussion dieser Debatte, die ich hier nur am Rande behandeln kann, lieferte Andrea Kern 2019.

- 2 Innerhalb der Literatur zur Aristoteles ist dieser Punkt bekannt und viel diskutiert. Vgl. bspw. Miller 1997, Kraut 2002, Frede 2013, Scott 2015, Cohen de Lara u. Brouwer 2017.
- 3 Zugrunde gelegt ist hier die Übersetzung der Akademie-Ausgabe.
- 4 Die Formulierung „*physis des nomos*“ stammt von Cornelius Castoriadis vgl. Castoriadis 2014, 230f.
- 5 Zuletzt legte Feige eine umfassende Studie zur *Natur des Menschen* vor (2022), in der er für eine Anthropologie ohne essenzielle Zuschreibungen plädiert.

die menschliche Lebensform zirkulär zwischen politischer Gemeinschaft und ihren Teilnehmer*innen definieren lässt. Diese zirkuläre Bestimmung fasse ich als polis- statt lebensformrelative Normativität. (3) Dies möchte ich als Ausdruck der fundamentalen Unbestimmtheit und Offenheit oder – was das gleiche ist – politischen Natur der menschlichen Lebensform begreifen.

1 Was ist natürlich im ethischen Naturalismus?

Die Frage zu stellen, was eigentlich genau naturalistisch am ethischen Naturalismus sei, mag auf den ersten Blick merkwürdig erscheinen. Um zu sehen, wieso es sinnvoll ist, sie dennoch zu stellen, werde ich zunächst das Standard-Argument dieser Theorielinie rekonstruieren. Elizabeth Anscombe argumentierte in ihrem Aufsatz *Modern Moral Philosophy*, dass der Begriff der Spezies eine interne Normativität aufweist, die nicht identisch mit der empirischen Realität ist. Ihr Beispiel ist, dass Menschen die Lebewesen sind, die eine bestimmte Anzahl von Zähnen haben, völlig unabhängig davon, was der Mittelwert der Zähne aller existierenden Individuen ist (vgl. Anscombe 1958, 14). Die grundlegende Idee, die an dieser Überlegung im Folgenden faszinieren sollte, besteht darin, dass wir einen normalsprachlichen Gebrauch für die Wörter von gut und schlecht kennen, der nicht auf komplexe moralphilosophische Konstruktionen und Beweisverfahren angewiesen ist. Diese normalsprachliche Rede von gut und schlecht besteht, wie Philippa Foot es ausdrückt, in der „besondere[n] Grammatik“ von Urteilen über Lebewesen (Foot 2014, 45). Weiter erklärt Foot, dass sich diese Grammatik vor dem Hintergrund von *Aristotelian categoricals* fassen lässt: „Was in diesem Leben *eine Rolle spielt*, ist kausal und teleologisch hierauf bezogen – so wie bei Pflanzen das Treiben von Wurzeln auf Nahrungsaufnahme und das Anlocken von Insekten auf Fortpflanzung bezogen ist“ (ebd., 51). Das, was im Leben einer bestimmten Lebensform *eine Rolle spielt*, wird von Foot in eine „Teleologie der Spezies“ überführt, (ebd., 53) die sich im Tierreich als ein „Ensemble allgemeiner Begriffe wie *Art, Leben, Tod, Fortpflanzung und Ernährung*“ begreifen lässt (ebd., 57). Das Argument lautet: (i) Wir kennen eine normalsprachliche Verwendung der Wörter gut/schlecht, die nicht auf komplexe moralphilosophische Konstruktionen angewiesen ist, sondern lebensformrelativ funktioniert. (ii) Die Normativität dieser Beurteilungen ergibt sich aus einer *funktionalen* und *teleologischen* Beschreibung. Der Baum hat *gute Wurzeln*, wenn sie garantieren können, dass er bei Sturm nicht aus dem Boden gerissen wird und seine Nährstoffzufuhr aufrecht erhalten bleibt, damit er weiterleben kann.

Die zentrale Aussage des *ethischen Naturalismus* besteht weitergehend darin, dass sich an diesem Umstand zunächst einmal nichts ändert, wenn wir zur Betrachtung der menschlichen Lebensform übergehen. Bei Foot heißt es daher, „daß Tugenden im Leben von Menschen eine notwendige Rolle spielen, so wie es Stacheln im Leben von Bienen tun“ (ebd., 56). Allerdings kündigt sich hier schon eine Verschiebung gegenüber dem Pflanzen- und Tierreich an.⁶ Denn: „Die Teleologie des Menschen erschöpft sich nicht im Überleben allein“ (ebd., 64). Im vierten Kapitel von *Natural Goodness* argumentiert Foot daher, dass die der menschlichen Lebensform spezifische Eigenschaft der praktischen Rationalität darin besteht, dass *das Gute* als motivationaler *Handlungsgrund* geltend gemacht werden kann.

Ab hier, so möchte ich im Folgenden argumentieren, entsteht ein Problem, das sich mit Blick auf Aristoteles sehen lässt und das in der Unklarheit besteht, in welchem Sinn der Rekurs auf Natur genutzt wird. Thetisch zugespitzt: Aristoteles entwirft seine ethische Theorie zwar in Analogie zur Natur, er fundiert sie aber nirgends tatsächlich in *Physis*.⁷ Das hängt damit zusammen, dass die aristotelische Ethik im Kern eine politische Theorie ist und Politik und Natur – *Nomos und Physis* – zwei Bereiche innerhalb der aristotelischen Philosophie darstellen, die sich nicht aufeinander reduzieren lassen. Genau dieser Umstand wird allerdings innerhalb des ethischen Naturalismus verwischt. Sein Argument lautet, (i) dass sich eine normalsprachliche Verwendung der Wörter gut/schlecht aufzeigen lässt, (ii) die lebensformrelative Normativität beanspruchen kann. (iii) Dies ändert sich beim Übergang von Tier zu Menschen nicht fundamental, dieser wirft, wie Michael Thompson es an einer Stelle ausdrückt, „keine besonderen Schwierigkeiten auf“ (Thompson 2011, 106).⁸ Tugenden, praktische Rationalität und das Geben von Gründen sind Teil dessen, was die menschliche Lebensform natürlicherweise auszeichnet, weil sie im Sinne der *Aristotelian categoricals* ein funktional-teleologischer Bestandteil dieser Lebensform sind.

6 Vgl. Hursthouse 1999, 217–238.

7 Zur Nutzung des Begriffes der *physis* bei Aristoteles selbst und Interpretationsprobleme, die für den ethischen Naturalismus entstehen vgl. Rapp 2017, 28ff.

8 An anderer Stelle räumt Thompson selbst ein, dass noch weitere Untersuchungen dazu nötig wären, was zweite Natur und Bildung für den ethischen Naturalismus tatsächlich implizieren (Thompson 2004, 73).

In der Literatur, die den ethischen Naturalismus kritisch diskutiert, erfolgt die Kritik in der Regel an diesem Punkt.⁹ Christoph Halbig sieht das „Dilemma“ des ethischen Naturalismus darin, dass ihm keine überzeugende These zur Frage der Kontinuität und Transformation der Rolle von Natur in der menschlichen Lebensform gelingt. Denn es müsste gleichzeitig eine Kontinuität mit anderen natürlichen Lebensformen wenigstens soweit erhalten bleiben, dass die Rede von gut/schlecht im Sinne einer natürlichen Normativität aufrecht erhalten werden kann, gleichzeitig muss ein Begriff der praktischen Rationalität und des Gründe-Gebens eingeführt werden, um eine direkte Bestimmung des Menschen durch die Natur zu verhindern.

Doch wird damit, so das erste Horn des Dilemmas, nicht die grundlegende Transformation übersehen, die sich aus der Fähigkeit des Menschen ergibt, seine natürliche Ausstattung insgesamt ebenso wie sein natürliches Verhalten im Lichte rationaler Erwägungen zu distanzieren, kritisch zu hinterfragen und, sofern dies rational geboten erscheint, auch zu verwerfen? Wenn hingegen, so das zweite Horn des Dilemmas, anerkannt wird, dass Normativität im Falle des Menschen wesentlich gebunden ist an das, was dieser qua rationales Wesen als gute Gründe zu erkennen und anzuerkennen vermag, wird dann nicht die Kontinuitätsthese stillschweigend aufgegeben? (Halbig 2017, 124)

Das von Halbig festgestellte Dilemma ist auch daher so instruktiv, weil es ebenso ermöglicht, die Kritik am ethischen Naturalismus zu sortieren. Grundlegend gibt es zwei Optionen. (i) Man greift die Kontinuität an, bezweifelt also, dass sich die praktische Rationalität des Menschen auf informative Weise als erste Natur beschreiben lässt.¹⁰ An dieser Stelle ist prominent John McDowells Kritik in *Two Sorts of Naturalism* zu nennen, der festhält, dass „[w]ith the onset of reason [...] the nature of the species abdicates from a previously unquestionable authority“ (McDowell 1998c, 172). Bekanntlich fasst McDowell seine eigene Position als einen *Naturalismus der zweiten Natur* und liest Aristoteles schon auf diese Weise, indem er das Ergon-Argument dezidiert so interpretiert, dass es keiner „prior doctrine about human nature“ bedarf (McDowell 1998b, 14). Ihm zufolge besteht der Inhalt des Ergon-Arguments in Bezug auf den Menschen in „logos“ und dem Umstand, dass Menschen „naturally social [beings]“ sind (McDowell 1998a, 35). Die

9 Eine ähnliche Kritik findet sich bei Haase (Haase 2010, 44).

10 Vgl. Lenman 2005, 46.

Rede von *menschlicher Natur* ist McDowell zufolge so schon bei Aristoteles selbst nur als „rhetorical flourish“ zu verstehen (McDowell 1998b, 19). (ii) Die zweite Option besteht darin, die Kontinuitätsthese anzuerkennen, allerdings anzugreifen, dass es dem ethischen Naturalismus gelingt, auf diese Art über eine letztlich essentialistische Bestimmung des Menschen durch die Natur hinauszugelangen. Prominent formulierte in diese Richtung Bernard Williams: „The idea of a naturalistic ethics was born of a deeply teleological outlook, and its best expression, in many ways, is still to be found in Aristotle’s philosophy, a philosophy according to which there is inherent in each natural kind of thing an appropriate way for things of that kind to behave“ (Williams 1995, 109).¹¹ Es scheint also der Fall zu sein, dass der *ethische Naturalismus* entweder zu wenig naturalistisch ist, also die Kontinuitätsthese aufgegeben werden muss, oder aber zu naturalistisch ist und er in essentielle Setzungen der menschlichen Natur zurückfällt, also die Transformationsthese nicht hinreichend plausibel gemacht werden kann.

Die Vertreter*innen des Aristotelischen Naturalismus reagieren auf diese Einwände, indem sie zustimmen, dass es keine direkte Ableitung des guten Handelns aus der menschlichen Natur geben kann. Die Zurückweisung einer essentialistischen Interpretation der menschlichen Natur findet bei den Autor*innen dieser Theorielinie in verschiedenen Komplexitätsgraden statt. Rosalinde Hursthouse vertritt die These, dass sich vier Kriterien ausmachen lassen, die sich aus der evaluativen Grammatik¹² von *gut* in Bezug auf Lebendiges ergeben: „(1) its individual survival through its natural life span, (2) the continuance of the species, (3) its characteristic freedom from pain and its characteristic enjoyments, and (4) the good functioning of its social group – in the ways characteristic of the species“ (Hursthouse 2004, 268). Sie selbst ist optimistisch, dass dies eine vielversprechende Argumentationsstrategie ist, die lediglich dann das Problem moralischer Unterbestimmtheit – „the horn of moral indeterminacy“ – hat, wenn man von der Moralphilosophie erwarten würde, dass sie klare Regeln liefert, die situationsunabhängig Gültigkeit beanspruchen können (ebd.). Auch an diese vier Kriterien kann allerdings die Frage adressiert werden, ob der Transformationseffekt der spezifisch menschlichen Eigenschaft der Rationalität noch auf informative Weise in sie eingetragen werden kann. Dieses Dilemma der

11 Weiterführende Kritiken finden sich bei Müller 2017 und Hogh 2022.

12 Eine ausführliche Rekonstruktion dieser evaluativen Grammatik von *gut* findet sich bei (Hacker-Wright 2021).

transformativen Perspektive wurde treffend von Matthias Haase herausgearbeitet:

[E]thical naturalism seems to be faced with a dilemma. Either one holds that ‘practically rational’ enters into the machinery of natural normativity as just another characteristic on a level with ‘winged,’ ‘hoofed,’ or ‘sighted’ that acquire their status as standards for the evaluation of individuals through their ‘functional’ role in the respective life-cycle. Or one adopts a picture in which it looks like the ‘real’ work of the normative is done by what is inserted into the machinery. In the former case, there is ultimately no space for the idea of genuinely practical deployment of reason. In the latter, one gives up on the doctrine that exercise of this power is to be judged as sound or defective by referring it to the bearer’s life-form (Haase 2018, 110).

Der meines Wissens nach grundlegendste Vorschlag zur Überwindung dieser Probleme wurde von Thomas Hoffmann als *hermeneutischer Naturalismus* entwickelt. Für ihn liegt die primäre Leistung dieses Naturalismus darin, einen szientifischen Naturalismus zurückweisen zu können, der das Vorhandensein von Normativität innerhalb der menschlichen Lebensform reduktiv erklären möchte und nicht als Realität *sui generis* fasst (vgl. Hoffmann 2014, 111). Was Hoffmann damit fallen lässt, ist ein Rekurs auf eine menschliche Natur, die einen externen Maßstab für die rationalen Vermögen darstellen würde. Es liegt auf der Hand, dass eine solche Fassung des ethischen Naturalismus sich nicht mehr dem Vorwurf einer naturalistischen Fundierung der Ethik ausgesetzt sehen muss. Allerdings führt dieses Verständnis zu zwei Problemen.

Das erste Problem besteht in der Frage, inwiefern sich diese Position noch sinnvoll als ein Naturalismus begreifen lässt. Diese Kritik findet sich in aller Klarheit bei Geert Keil ausgeführt, der bezweifelt, dass die Unterscheidung eines *szientistischen Naturalismus* und eines *Naturalismus der zweiten Natur* oder auch *hermeneutischen Naturalismus* informativ ist. Denn ist die Intention, bei letzterem von einem Naturalismus zu sprechen, lediglich darin begründet, Normativität nicht als eine obskure Qualität zu fassen,¹³ handelt es sich hierbei um keine informative Position.

13 Zu diesem Problem cf. Mackies berühmtes *Argument from Queerness* (Mackie 1977).

Mit der Antithese von Natürlichem und Übernatürlichem lässt sich in der Naturalismusdebatte der Gegenwartsphilosophie keine interessante Position mehr markieren. [...] Einem auf die Antithese von Natur und Übernatur gegründeten Naturalismus kommen alle ernstzunehmenden Opponenten abhanden, denn jeder, dem es an obskurantistischen Neigungen gebricht, müsste ihm zustimmen (Keil 2017, 55).

Keil argumentiert weiter, dass der Aristotelische Naturalismus letztlich in Problemen verfangen bleibt, die sich aus einer „Äquivokation im Naturbegriff“ selbst ergeben (ebd., 56). In aller Kürze besteht diese Äquivokation darin, dass der Begriff der Natur im Sinne des Gesamtzusammenhangs aller natürlichen Dinge und im Sinne der Natur von etwas, also essentialistisch, verwendet wird (ebd., 56ff.). Bei der zweiten Verwendungsweise ist allerdings nicht klar, inwiefern es sich tatsächlich um eine naturalistische Position handelt.

Das zweite Problem – und dies ist für die Zwecke dieses Textes wichtiger – ist die Frage, ob sich die innerhalb der praktischen Rationalität generierten Normen sinnvollerweise auf die menschliche Lebensform als solche oder lediglich auf eine gemeinsam handelnde Gruppe, eine Gesellschaft oder Kultur anwenden lassen. Mein Eindruck ist, dass wenigstens die hermeneutische Fassung des ethischen Naturalismus auch der zweiten Version zugeeignet ist. Bei Hoffmann wird dies unter dem Begriff des *situativen Kontextes* gefasst: „Welche Tugend oder welches Laster durch eine Bewegung des Beabsichtigens und Handelns in welchem situativen Kontext instanziiert wird, ist davon abhängig, unter welche Handlungsform diese Bewegung fällt, was wiederum nicht unabhängig davon angegeben werden kann, welche Gründe in einem jeweiligen situativen Kontext letztlich einschlägig, relevant und alles in allem dominant sind“ (Hoffmann 2014, 179). Ebenfalls findet sich bei Hursthouse das Zugeständnis, dass das, was als gut und tugendhaft gilt, eben davon abhängt, was innerhalb eines Handlungskontextes als gut und tugendhaft angesehen wird.¹⁴ Sie versteht Naturalismus konsequenterweise

14 Vgl. (Hursthouse 2004, 272). Auch nutzt sie den Begriff der Kultur in diesem Kontext. „Allerdings – hier besteht der große Wandel – ist das, was gut für ein Menschenleben ist, grundsätzlich uneinheitlich, da angesichts unserer Rationalität, die Antwort auf die Frage, ob unsere Leben gelingen oder scheitern, welche Güter uns zur Verfügung stehen, welchen Hindernissen wir begegnen, von unserer ersten Natur nicht eindeutig vorgegeben ist. Unsere Leben können angesichts der Tatsache, dass wir rational und reflektierend sind, nur gelingen, wenn wir unsere Vernunft gut einsetzen und nur falls (obwohl nicht

auch wie folgt: „[N]aturalism locates some – by no means all but some – of our ethical disagreements exactly where, in my view, they should be located – in disagreements about human nature“ (ebd., 271). Greift man diese Formulierung auf, kann man sagen, dass Menschen natürlicherweise normative Geltung innerhalb von Praxisformen generieren und sie durch ein bestimmtes Verständnis der menschlichen Natur legitimieren. Dies scheint aber ein bescheideneres Ergebnis zu sein, als tatsächlich auszusagen, was *natürlich gut* ist.

2 Aristoteles und die Zirkularität des Guten zwischen Ethik und Politik

Ich werde mich nun der zirkulären Bestimmung des menschlich Guten bei Aristoteles zuwenden. Zu diesem Zweck werde ich zunächst (i) die aristotelische Unterscheidung angeborener und erworbener Vermögen aus der *Metaphysik* diskutieren, um (ii) mich in einem zweiten Schritt mit dem zweiten Buch der *Nikomachischen Ethik* zu beschäftigen, in der die Figur des *Staates als Erzieher* eingeführt wird. Dort stellt Aristoteles klar, dass die für die ethische Betrachtung relevanten Vermögen des Menschen erworben sind und ihre Beurteilung nicht lebensformrelativ (auf die Gattung Mensch bezogen), sondern jeweils relativ auf ihre politische Gemeinschaft (polis-relativ) ist. Guter Staat und guter Bürger, so wird sich abschließend ergeben, werden von Aristoteles lediglich zirkulär ohne Ausgriff auf eine natürliche Instanz definiert.

(i) Natur, heißt es in der aristotelischen *Metaphysik*, ist „das Wesen der Dinge, die die Quelle der Bewegung in sich haben“ (Met., Δ, 1015a). Weil Natur jedoch zugleich die Sphäre der „Entstehung der wachsenden Dinge“ ist, (Met., Δ, 1014b) ist sie dadurch ausgezeichnet, nicht einfach *ousía* oder *eidos* zu sein, sondern besteht stets nur in der Verbindung von Stoff und Form. Somit ist sie „die Quelle der Bewegung der Naturdinge, insofern sie in den Dingen entweder dem Vermögen oder der Vollendung nach irgendwie enthalten ist“ (Met., Δ, 1015a). Aristoteles verwendet Natur in zweifacher Bedeutung; einmal für das, *was Dinge ihrer Anlage nach sind* und dafür, *was sie sein sollen*. Sie ist *Vermögen und Ziel* einer Sache. In Buch Θ weist Aristoteles explizit die Vorstellung zurück, dass das Vermögen einer Sache zwingend mit ihrer Wirklichkeit zusammenfallen muss. Da es ein Vermögen

„wenn“) wir es verstehen, in einem gewissen Sinne, so zu leben, wie wir es wollen. Wir schaffen Kulturen; andere Tiere tun das nicht“ (Hursthouse 2017, 16).

ist, eine Kunst auszuüben, würde die gegenteilige Annahme nämlich die „absurde Konsequenz“ haben, dass der „Baukünstler“ aufhören müsste ein solcher zu sein, „solange er nicht gerade baut“ (Met., Θ, 1046b). Ein Vermögen, d. h. eine Fähigkeit zu etwas zu haben, kann nicht gleichbedeutend damit sein, diese Fähigkeit auch zu nutzen. In einem nächsten Schritt unterscheidet Aristoteles daher *angeborene und erworbene Vermögen*, wobei als die ersteren in Bezug auf den Menschen „die Sinne“ gelten, erworbene Fähigkeiten hingegen „durch Übung“ gewonnen werden (Met., Θ, 1048a). Die erworbenen Vermögen sind dadurch ausgezeichnet, dass die Verwirklichung ihrer naturhaften Anlage von etwas anderem als dieser Anlage abhängt, nämlich von „Streben und Entschluß“ (Met., Θ, 1048a). In diesen Passagen wird bereits deutlich, dass die Natur des Menschen in einem anderen Sinne seine Natur ist, als es die Natur des Baumes für den Baum oder die Natur der Biene für die Biene ist. Der Mensch muss seiner eigenen Natur erst gemäß werden, indem er, mit Christoph Menke formuliert, „erst zu dem gebildet wird, was er ist“ (Menke 2018, 123). Darin liegt die Eigenart seiner Natur, der zweiten Natur.¹⁵

(ii) Dass Aristoteles' Theorie der ethischen Eingewöhnung im Kern politisch ist, wird insbesondere im zweiten Buch der *Nikomachischen Ethik* deutlich. Dominic Scott spricht explizit von ihr als „Political Science“, (Scott 2015, 106) Richard Kraut von „*Political Nature*“ (Kraut 2002, 19). Das zweite Buch beginnt mit der Unterscheidung ethischer und dianoetischer Tugenden, wobei erstere durch Gewohnheit, zweitere durch Lehre produziert werden. Beide sind erworbene Vermögen, was bedeutet, dass sie von Interaktionen des menschlichen Zusammenlebens abhängig sind. Diese Differenz markiert Aristoteles direkt zu Beginn in aller Schärfe:

Daher auch der Name (ethisch, von *ethos*), der sich mit einer leichten Variante von dem Begriff für Gewöhnung (*ethos*) herleitet. Somit ist auch klar, daß keiner der Charaktervorzüge uns von Natur eingeboren

15 Bekanntlich nutzt erst Cicero den Begriff der zweiten Natur. (Cf. Cicero 1988, 383) Innerhalb der aristotelischen Theoriebildung handelt es sich strenggenommen noch nicht um eine *zweite* Natur, insofern durch Gewöhnung der adäquate Ausdruck der ersten Natur des Menschen allererst gelingt. (Cf. Rath 2021, 31f.) Diese Anmerkung ist jedoch primär lexikalischer Art, insofern die aristotelische Theorie eines – wie McDowell sagen wird – *Naturalismus der zweiten Natur* gerade aufgrund der Nähe erster und zweiter Natur als attraktives Modell begriffen wird. Menke fasst dieses Modell treffend als „paideologisch[e]“ Auffassung der zweiten Natur. (Menke 2018, 123)

ist. Denn kein Naturding läßt sich in seiner Art umgewöhnen. Es ist in der Natur des Steines zu fallen. Keine Gewöhnung wird ihn zum Steigen bringen, selbst wenn man ihn daran gewöhnen wollte, indem man ihn unzähligemale in die Höhe wirft. Und das Feuer läßt sich nicht nach unten zwingen und keinem Ding, das von Natur in bestimmter Richtung festgelegt ist, kann man ein anderes Verhalten angewöhnen. Also entstehen die sittlichen Vorzüge in uns weder mit Naturzwang noch gegen die Natur, sondern es ist unsere Natur, fähig zu sein sie aufzunehmen, und dem vollkommenen Zustande nähern wir uns dann durch Gewöhnung (NE, II, 1103a).

Gewohnheit markiert keine tatsächliche Natürlichkeit, sondern ist in Analogie zur Natur zu fassen. Als menschliche Natur wird in dieser Passage lediglich die Aufnahmefähigkeit gegenüber sittlicher Gewöhnung markiert,¹⁶ d. h. die Möglichkeit, bestimmte Verhaltensmuster zu erwerben und nicht – wie der Stein und die Flamme – auf eine einzige (natürliche) Art sich zu verhalten, festgelegt zu sein. „Denn leichter ist es, eine Gewohnheit umzuformen, als das Angeborene. Aber auch Gewohnheit ist nur schwer umzuformen, gerade deshalb, weil sie wie eine zweite Natur ist“ (NE, VII, 1152a). Die in der Übersetzung gewählte Formulierung der *zweiten Natur*, das ist kurz anzumerken, ist leider irreführend. Im Original heißt es: *οτι τη φύσει εοικεν*, was vermutlich besser mit *wie Natur* zu übersetzen wäre.

Der Grund, wieso Aristoteles darauf insistiert, dass durch Gewohnheit erworbene Vermögen nur wie Natur, nicht tatsächlich Natur sind, liegt schlicht in der Frage der Zurechenbarkeit von Handlungen.

Aus diesen Gründen sind die sittlichen Vorzüge aber auch keine ‚Anlage‘. Denn wir werden nicht als gut oder als schlecht bezeichnet, weil wir die nicht weiter bestimmte Anlage haben, irrationale Regungen empfinden zu können, und werden auch nicht deshalb gelobt oder getadelt. Und ferner: die Anlagen sind uns angeboren, gut oder schlecht zu werden dagegen ist uns nicht angeboren (NE, II, 1106a).

Von Lob und Tadel zu sprechen, ist nur dort sinnvoll, wo wir jemandem tatsächlich Handlungsfähigkeit zusprechen. Bei schlicht angeborenen Anla-

16 Ähnlich rekonstruiert Khurana den aristotelischen Gewohnheitsbegriff vgl. Khurana 2018, 342. Ebenfalls weist Rapp darauf hin, dass sich bei Aristoteles nirgends die Analogie lasterhaften Handelns und natürlicher Defekte findet vgl. Rapp 2017, 38.

gen würden wir das nicht tun.¹⁷ Besteht die menschliche Natur darin, zur Tugend befähigt zu sein, fällt der Prozess des tatsächlichen Erwerbens von Tugenden in den Innenraum der menschlichen Sozialität. Dieser Punkt ist fundamental für die politische Theorie des Aristoteles, macht er doch schon in der *Nikomachischen Ethik* die Beurteilung einer guten oder schlechten Verfassung daran fest, ob der Staat in der Lage ist, *gute Gewohnheiten* bei seinen Bürgern¹⁸ auszubilden: „[D]ie Gesetzgeber suchen die Bürger durch Gewöhnung zu veredeln und dies ist die Tendenz eines jeden Gesetzgebers. Wenn er dabei nicht richtig verfährt, so verfehlt er sein Ziel und so kommt es zu dem Unterschied zwischen guter Verfassung und verfehelter Verfassung“ (NE, II, 1103b). Das Ziel des Staates besteht darin, die Bürger durch Erziehung gut zu machen. „Ob wir also gleich von Jugend auf in dieser oder jener Richtung uns formen – darauf kommt nicht wenig an, sondern sehr viel, ja alles“ (NE, II, 1103b).

Weil die Bürger zur Ausbildung der Tugend auf den Staat als Erzieher angewiesen sind, ist es Aristoteles im fünften Buch möglich, Gerechtigkeit und das Befolgen der Gesetze einander fast bis zur Ununterscheidbarkeit anzunähern. Der Grund ist naheliegend: Gibt es keinen Indikator außerhalb des menschlichen Zusammenlebens, der über ein gutes Leben entscheiden könnte, gilt es, sich an die Organisationsstruktur desselben zu halten. Ausführlicher heißt es: „Wer die Gesetze mißachtet, ist ungerecht, so hatten wir gesehen, wer sie achtet, ist gerecht. Das heißt also: alles Gesetzliche ist im weitesten Sinn etwas Gerechtes“ (NE, V, 1129b). Das evidente Problem besteht nun darin, dass die Gesetzgeber auch Bürger des Staates sind. Zu behaupten, die guten Bürger sind die des guten Staates, verschiebt das Problem folglich nur um eine Instanz. Dies wird besonders anhand einer Passage am Ende des dritten Buches der *Politik* deutlich.

Wir behaupten nun, daß es drei richtige Verfassungen gebe; unter diesen ist aber notwendigerweise diejenige die beste, in der die Besten

17 Zur komplizierten Bedeutungsstruktur des Begriffes *hexis* vgl. Funke 1961, 46–66. Di Basilio arbeitete kürzlich in einem sehr interessanten Aufsatz heraus, (2022) dass die Rolle der Gewohnheit in der *Eudemischen Ethik* und den sog. *Common Books* weniger ausschlaggebend ist.

18 Leider ist es hier korrekt, lediglich die männliche Form zu wählen – von Bürger*innen zu sprechen, würde den Umstand verschleiern, dass Aristoteles zu Beginn der *Politik* Frauen, neben den „natürlichen Sklaven“ und Kindern, aus dem Bereich der freien Öffentlichkeit ausschließt.

regieren, das ist aber eine Verfassung, in der entweder ein einziger oder eine ganze Familie oder eine größere Anzahl von Personen durch ihre persönliche Qualität über alle anderen weit herausragt, wobei die einen in der Lage sind, sich beherrschen zu lassen und zu herrschen, die anderen, (ausschließlich) zu herrschen, ausgerichtet auf das beste Leben als ihr Ziel (Pol, III, 1288a).

Die beste Verfassung ist die, in der die Besten, also die Tugendhaftesten regieren. Auf den ersten Blick scheint dieser Punkt ganz naheliegend zu sein, in Kombination mit der zuvor geleisteten Rekonstruktion der *Nikomachischen Ethik* steht man nun allerdings vor einem Rätsel. Denn dort wurde gesagt, die besten Bürger seien jene, die innerhalb der besten Verfassung leben, nun heißt es, die beste Verfassung sei jene, die die besten Bürger hat. Der Inhalt des guten menschlichen Zusammenlebens wird von Aristoteles so auf zirkuläre Weise bestimmt: Die guten Bürger sind jene des guten Staates und der gute Staat ist jener der guten Bürger.¹⁹ Ich möchte vorschlagen, dass sich diese zirkuläre Bestimmung des politisch Guten als eine eindeutige Absage an eine *physis des nomos* begreifen lässt. Strukturell lautete das Argument wie folgt:

- i) Tugenden entstehen nicht von Natur, sondern durch Gewohnheit, die als Gegenbegriff zur Natur gefasst wird. Sie ist bloß *wie* Natur, $\sigma\tau\iota\ \tau\eta\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\iota\ \epsilon\upsilon\omicron\upsilon\kappa\epsilon\nu$ (NE, VII, 1152a).
- ii) Weil Gewohnheiten keine Ausbildung einer natürlichen Anlage darstellen (natürlich ist lediglich die Befähigung zur Tugendhaftigkeit, d.h. dazu, sich durch Gewohnheiten bestimmen zu lassen), fällt der Inhalt der Gewohnheit in den Bereich des menschlichen Zusammenlebens.
- iii) Der gute Staat ist folglich der, der die Bürger durch Gewohnheit gut macht. Die guten Bürger sind also die des guten Staates.
- iv) Der gute Staat wird jedoch umgekehrt als der Staat der guten Bürger bestimmt. Damit produziert er selbst, was er voraussetzt, um seine Funktion zu erfüllen.
- v) Aus dieser zirkulären Bestimmung folgt, dass die Bürger sich *gegenseitig* und *ohne Anleitung durch die Natur* gut machen müssen.

19 In der Literatur wird dieser Gedanke insbesondere bei Höffe herausgestellt vgl. Höffe 2008, 88. Auch Welzel konstatiert eine zirkuläre Bestimmung des Guten durch einen teleologischen Naturbegriff (Welzel 1951), was prominent in Ritters Rekonstruktion aufgenommen wird.

3 Die politische Natur des Menschen als Unbestimmtheit seiner Lebensform

Diese zirkuläre Bestimmung, so möchte ich im Folgenden argumentieren, stellt keinen Fehler dar, sondern führt in das Zentrum des Menschen als eines politischen Lebewesens. Instruktiv ist eine Passage über Aristoteles von Cornelius Castoriadis:

Jeder Staat ist das, was er ist, nur in seinem und durch seinen besonderen *nomos*. Der *nomos* ist nicht ‚Materie‘ und er ist auch nicht *eidos* oder *physis*. Aber was *ist* er dann? Worin liegt die Unbestimmtheit des *nomos* im Vergleich zum natürlichen Ziel des Menschen – dem *logos* oder *nous* –, wenn sie nicht einfach ‚Materie‘, ‚Bewegung‘, ‚Potenz‘ der menschlichen Dinge ist, sondern sich in der *instituierten Andersheit der nomoi* niederschlägt? Es müsste eine ‚Natur des Gesetzes‘ und ein ‚natürliches Gesetz‘ geben – und trotz einiger Formulierungen, auf die man sich, verständlicherweise, viele Jahrhunderte lang gestützt hat, kann sich Aristoteles durchaus nicht dazu entschließen, kategorisch, vorbehaltlos und uneingeschränkt zu behaupten, dass der *nomos physisi* sei oder dass es eine *physis des nomos* gebe. Denn er weiß, dass eine solche Verknüpfung einen Widerspruch enthält, jedenfalls in der griechischen Sprache. Für das Sein des *nomos* gibt es keinen ontologischen Ort (Castoriadis 2014, 230f.).

Von einer politischen Natur zu sprechen, enthält Castoriadis zufolge *einen Widerspruch*, wenn man durch sie eine natürliche Bestimmung des Politischen einfordern möchte. Auch Castoriadis ist der Auffassung, dass dies nicht Aristoteles' Absicht ist. In diesem Sinne habe ich bisher argumentiert, dass Aristoteles auf eine natürliche Determination der menschlichen Sozialität oder des *Nomos* verzichtet, indem er die Binnenstruktur dieser Sozialität, in der die Menschen sich gegenseitig gut machen müssen, zwar als die natürliche Vollzugsform der menschlichen Lebensform beschreibt, im engeren Sinne aber keine Determination durch Natur in ihr vorhanden ist. Die Zurückweisung einer Determination durch die Natur soll selbstredend nicht heißen, dass die menschliche Lebensform es in ihrem politischen Vollzug nicht etwa auch mit körperlicher Situiertheit, sexuellen Bedürfnissen, Hunger etc. zu tun habe. Es soll lediglich markiert werden, dass aus diesen Umständen für Aristoteles nicht die eine richtige Umgangsform mit ihnen folgt und die Menschen sich daher dazu verhalten müssen, dass sie ihr gemeinsames Leben selbst bestimmen müssen, ohne es in einem außermenschlichen Bereich fundieren zu können.

Die These, die in diesem dritten und letzten Abschnitt entwickelt werden soll, ist, dass die menschliche Lebensform als fundamental unbestimmt und politisch zu begreifen ist – beide Begriffe gehen zusammen, denn gibt es keine Bestimmung durch etwas anderes, was den Menschen vorgibt, wie das gute Leben auszusehen hätte, müssen sie eben selbst darüber entscheiden, was das gute Leben ist. Was sonst ist Politik? Bei Jacques Rancière findet sich die schlagend einfache Formulierung, dass Politik „die Abwesenheit eines Grundes [ist], die reine Kontingenz aller gesellschaftlichen Ordnung. Es gibt Politik einfach, weil keine gesellschaftliche Ordnung in der Natur gegründet ist“ (Rancière 2002, 28). Ich werde mein Argument in drei Schritten entwickeln. (3.1.) Zunächst werde ich einen kurzen Blick auf Joachim Ritters Neoaristotelismus werfen, der in scheinbarem Kontrast zu den zeitgenössischen Spielarten steht, weil er die Funktion, die dort der Natur der Lebensform beigemessen wird, in Tradition und Brauchtum sieht. Das Problem der Position Ritters besteht m. E. in der Hierarchisierung von Ethos über Nomos, von Brauchtum und Tradition über die politische Selbstbestimmung. (3.2.) Der zweite Schritt besteht darin, erneut auf die zentrale Frage nach der Möglichkeit, das Gute als Handlungsgrund auszuweisen, zurückzukommen. Sowohl der Neoaristotelismus Ritters als auch der ethische Naturalismus lassen sich so verstehen, dass sich nach wie vor etwas wie ein *letzter Grund* anführen lassen können sollte, der absolute Gültigkeit beanspruchen kann, jedoch nicht als externer Zwang erfahren wird, sondern Teil einer Lebensform (wahlweise durch Natur oder Tradition) ist. (3.3.) Dem entgegen möchte ich argumentieren, dass Aristoteles selbst darauf verzichtet, einen solchen letzten Grund geltend machen zu wollen.

3.1. Ritters Neoaristotelismus der Tradition

Ritter zufolge ist die Kerneinsicht der politischen Theorie des Aristoteles, dass „die Natur des Menschen“ kein Faktum ist, sondern nur in Relation zu seiner politischen Lebenspraxis (polis- statt gattungsrelativ), „in ihrer Verwirklichung und so als aktuelle Natur“ gefasst werden kann (Ritter 2003b, 177). Vieles von Ritters Ausführungen ist konsistent mit der oben vorgeschlagenen Lesart. Auch er hebt die intrinsische Verbindung von Staat, Gewohnheit und den einzelnen Bürgern hervor – für ihn gilt sogar, dass „das Glück der Stadt [...] mit dem der Einzelnen identisch“ ist (Ritter 2003a, 105) – und auch für Ritter ist es von zentraler Bedeutung, dass Aristoteles selbst die Ethik als Staatskunst bestimmt und die Zirkularität des Politischen herausstellt (Ritter 2003a, 69). Ritter richtet sich auf diese Weise kritisch gegen Naturrechts-

lehren, von denen es polemisch heißt, dass mit ihnen „die Geschichte der praktischen Philosophie zu Ende geht“ (Ritter 2003b, 178). Ist praktische Philosophie dadurch ausgezeichnet, dass sie Probleme des menschlichen Zusammenlebens kontextgebunden und nicht unter Rekurs auf vermeintlich universale Größen auffassen und folglich auch lokal lösen möchte, stellt sich jeder Versuch, einen Entscheidungsstandard zu etablieren, der über die Menschen hinausweist, als eine Stillstellung des politischen Raumes dar. Die Zirkularität des Politischen sieht Ritter in Anlehnung an Hans Welzel in einer direkten Naturalisierung des Guten selbst. Der Zirkel besteht darin, dass „man das, was man für gut hält, für das Naturgemäße erklärt, um dann hinterher das Gute aus diesem Naturgemäßen herauszuholen“ (Welzel 1951, 30f.). Diese Zirkularität kann auf zwei Weisen vollzogen werden – (i) im Sinne des Naturrechts, das eine überzeitliche Geltung seiner Setzungen behaupten will oder (ii) im Sinne einer naturalisierten Praxis. Natürlich votiert Ritter mit Aristoteles für die zweite Option. Die „Aufgabe der Ethik“ besteht darin, das „durch seine Natur vorgezeichnete Beste“ durch „Einsicht [zu] erkennen“, damit es für die Menschen „kein Fremdes und Anderes“ ist, das sie von außen zum Handeln bewegt. Was Aristoteles menschliche Natur nennt, ist somit nichts anderes als „die Substanz seiner Praxis in dem, was er [der Mensch (M.G.)] meint und will, erstrebt und vorstellt“ (Ritter 2003a, 63).

Die Pointe der Interpretation Ritters besteht darin, dass in eben dieser naturalisierten Praxis, die ihre eigenen Akteure in Wunsch, Vorstellung und Handlung generiert, das Problem gelöst ist, wie ethisches Handeln als verpflichtend ausgewiesen werden kann, ohne auf eine der menschlichen Praxis externe Größe zurückzugreifen. Er betrachtet dies folglich auch nicht als eine Stillstellung des politischen Raumes, sondern als zentrales Element desselben. Der Verweis auf Natur in den Naturrechtslehren lässt sich funktional durch den Begriff der Tradition oder des Ethos ersetzen, ohne so tatsächlich außerhalb der menschlichen Praxis zu stehen. Ritter hierarchisiert Ethos – „von alters geheiligter Brauch“ (Ritter 2003c, 113) – über Nomos, den Bereich der tatsächlich selbstbestimmten Gesetzgebung innerhalb der Polis. Motiviert ist diese Hierarchisierung dadurch, dass es so möglich ist, eine auf Tradition und Brauchtum statt auf Natur basierende Legitimation der Gesetze zu gewinnen. Dieser tendenziell konservative Rekurs auf Sitte und Brauchtum veranlasste Karl-Otto Apel in Bezug auf Odo Marquart dazu, spöttisch von einem „bundesdeutsche[n] Neoaristotelismus“ zu sprechen (Apel 1987, 284). Mit einer solchen Polemik ist das Sachproblem natürlich nicht abgegolten, das in der Frage besteht, wodurch Handlungsgründe

hinreichend stabilisiert werden können, damit Handeln innerhalb der sozialen Welt durch gemeinsame Normen strukturiert ist. Für den ethischen Naturalismus liegt die Antwort auf diese Frage im Begriff der menschlichen Natur begründet, aus Perspektive Ritters Version des Neoaristotelismus in Tradition und Brauchtum. Die ausschlaggebende Differenz besteht darin, dass der ethische Naturalismus ein ambitionierteres Projekt verfolgt, wenn er das Gute lebensformrelativ aussagen möchte und nicht – wie in Ritters Fassung – lediglich in Bezug auf eine gemeinsam handelnde Gruppe, also polis-relativ.²⁰

3.2. Die funktionale Äquivalenz von Natur und Tradition

Beide Versionen kommen – bei allen Differenzen – darin überein, dass soziale Praxis durch eine Vorstellung des menschlich Guten angeleitet und strukturiert sein muss, das Teil dieser Praxis ist und folglich ein innerer Handlungsgrund (nicht pflichtmäßiges Gebot) für die Akteur*innen sein kann. Man könnte dies als eine Art intime Vertrautheit der Menschen mit dem Guten beschreiben, die sich innerhalb des ethischen Naturalismus schlicht aus dem ergibt, was als natürlicher Bestandteil der menschlichen Lebensform begriffen wird und bei Ritter durch Brauchtum und Tradition gewährleistet wird.

Beide Begründungsstrukturen sind funktional äquivalent, weil sie in der Lage sind, im Bereich der menschlichen Sozialität einen letzten Grund (Natur/Tradition) bereitzustellen, über den hinaus zu fragen keinen Sinn mehr hat. Foot argumentiert im vierten Kapitel von *Natural Goodness* bekanntlich für eine „intrinsische Verknüpfung zwischen *moralisch gut* und *Handlungsgründen*“, woraus ihrer Sicht nach folgt, dass sich so dem Skeptiker begegnen lasse, der nach wie vor „einen Grund für *rationales* Handeln einfordert“ (Foot 2014, 90). Der Skeptiker verwendet in Foots Augen den Begriff des *Sollens* falsch oder auf unsinnige Weise, wenn er nach Gründen dafür fragt, wieso er rational handeln sollte. Das von Foot gezeichnete Bild des Skeptikers ist das eines Kindes, das immer wieder aufs Neue ‚Warum?‘ fragt, ohne je irgendeine Antwort zu akzeptieren, sondern auf jede gegebene

20 In der Literatur um den ethischen Naturalismus gehen Thompson und Haase an dieser Stelle am weitesten, indem sie Marx' Begriff des *Gattungswesens* einführen, um die Einheit der menschlichen Lebensform zu bezeichnen vgl. Thompson 2017, 67ff., Haase 2018. Damit wird die Frage nach der Einheit der menschlichen Lebensform selbst zu einem praktischen Problem und ist nicht vorgängig gegeben vgl. Khurana 2022.

Antwort erneut dieselbe Frage anwendet.²¹ Um dem Skeptiker begegnen zu können, bedarf es also eines Regressstoppers in Form eines letzten Grundes. Ich möchte abschließend argumentieren, dass Aristoteles' politische Theorie der menschlichen Natur hier einen anderen Weg öffnet.

3.3. Die Offenheit der politischen Natur

Die menschliche Lebensform ist für Aristoteles daher genuin politisch, weil die Menschen sich im Staat gegenseitig durch Erziehung und Gewohnheit gut machen müssen. Sie können auf nichts drittes ausgreifen, was ihnen diese Aufgabe abnehmen würde, und müssen somit selbst die Legitimationen dafür entwerfen, was das Gute ist. Der politische Raum ist dadurch ausgezeichnet, dass es keinen *letzten Grund* gibt. Instruktiv hierfür ist eine Unterscheidung aus der zeitgenössischen politischen Philosophie. Oliver Marchart unterscheidet zwischen *letzten* und *vorletzten* Gründen. Letzte Gründe sind die „einer Gesellschaft, die sich selbst auf einem festen Grund imaginiert“ (Marchart 2010, 58). Sie sind es allerdings nicht in einem ontologischen Sinn, sondern im Sinne einer akzeptierten Begründung innerhalb einer politischen Gemeinschaft. *Der König ist König, weil er es von Gottes Gnaden ist*. Hier lässt sich innerhalb einer politischen Gemeinschaft, die eine Begründungsstrategie wie das Gottesgnadentum akzeptiert, nicht mehr sinnvoll nachfragen. Darin sind sie – wie ebenfalls an diesem Beispiel klar wird – aber auch immer „*vorletzte*, das heißt: nicht weiter begründbare Gründe, die ihr Telos in sich selbst tragen und aus einem historisch kontingenten Prozess der Hegemonisierung zu einem weitgehend anerkennungsfähigen Horizont hervorgehen“ (Marchart 2019, 155).

Ich habe argumentiert, dass Aristoteles selbst keinen letzten Grund anführt, wie die politische Gemeinschaft auszusehen habe. Es gibt mehrere gute Verfassungen des Staates, die der Natur nach Beste ist die der besten Bürger, die wiederum die des besten Staates sind. Einen letzten Grund in Bezug auf die menschliche Sozialität liefert Aristoteles nur im Rahmen zirkulärer Bestimmungen, die innerhalb des Bereichs der Menschen bleiben. Zur Stärkung dieses Arguments möchte ich noch einen kurzen abschließenden Blick auf Buch X der *Nikomachischen Ethik* werfen. Die virulente Frage dort

21 Christine Korsgaard gibt die m. E. bessere Definition des moralischen Skeptikers: „The moral sceptic is someone who thinks that the explanation of moral concepts will be one that does not support the claims that morality makes on us“ (Korsgaard 1996, 13).

ist bekanntlich die, welches das für die Menschen beste, d. h. das glücklichste Leben ist. Aristoteles' Antwort ist eindeutig. Die „Tätigkeit des Geistes [...], die um ihrer selbst willen geliebt wird“, muss das theoretische Leben sein, „denn außer dem Vollzug der geistigen Schau erwartet man von ihr nichts weiter, während wir vom praktischen Wirken mehr oder minder großen Gewinn noch neben dem bloßen Handeln haben“ (NE, X, 1177b). Das kontemplative Leben des Philosophen ist das beste Leben, weil es den Menschen den Göttern am nächsten bringt.

Richard Kraut schlägt aus diesem Grund vor, dass man zwischen der Annäherung an die perfekte Glückseligkeit der Götter, die dem Philosophen möglich sein soll, und einer normalen Glückseligkeit innerhalb der Welt der Menschen unterscheiden sollte und Aristoteles Sympathien unstrittig in Richtung der ersteren tendieren (Cf. Kraut 1991, 54ff.). Dem entgegen schlägt Brain J. Collins eine Lesart des Zehnten Buches der *Nikomachischen Ethik* vor, die den politischen Aspekt stärker ins Zentrum rückt, indem er auf die politische Situiertheit des Philosophen hinweist. „It is only by being an active participant in a perfect polis that one would be in a situation where their contemplation could be maximized“ (Collins 2017, 184). Ich möchte im Anschluss hieran noch einen Schritt weiter gehen und vorschlagen, dass sich auch im zehnten Buch der *Nikomachischen Ethik* eine zirkuläre Bestimmung findet.

Der Philosoph ist der „Liebling der Götter“ und genießt als solcher „das höchste Glück“ (NE, X, 1179a). Dagegen ist die Tätigkeit im „Bereiche des Menschlichen“ lediglich in „einer zweitrangigen Weise [...] ein glückliches Leben“ (NE, X, 1178a). Dies spricht zweifelsfrei für die Lesart Krauts. Nun räumt Aristoteles aber auch ein, dass die *Lieblinge der Götter* nicht vom Himmel fallen. „Es wird aber auch die Gunst der äußeren Umstände vonnöten sein, da wir Menschen sind. Denn unsere Natur ist für sich allein nicht ausreichend die geistige Schau zu verwirklichen“ (NE, X, 1178b). Aus diesem Grund kommt Aristoteles nochmals auf die Rolle der guten Erziehung innerhalb des Staates zu sprechen, der natürlich auch der Philosoph bedarf und die von der „früheste[n] Erziehung“ an ein ganzes Leben lang gebraucht wird, denn es genügt „wohl kaum, nur in der Jugend die richtige Erziehung und Betreuung zu erhalten“ (NE, X, 1179b). Es gilt aber auch, dass zur Übernahme der Rolle des Erziehers „nicht der nächste beste fähig [ist], sondern, wenn überhaupt jemand, dann der Wissende“ (NE, X, 1180b). Auch hier zeichnet sich wieder eine zirkuläre Bestimmung ab. Zwar ist es so, dass das philosophische Leben das ist, das der perfekten Glückseligkeit der Götter am

nächsten kommt, die Menschen sind allerdings keine Götter und brauchen Anleitung. Diese Anleitung kann nun wiederum nur durch vormals Angeleitete erfolgen, es gibt keinen Punkt, an dem diese Zirkularität durchbrochen wird. Die Götter haben sich nicht mitgeteilt und den Menschen gesagt, wie sie ihre Lieblinge werden können. Wenn es stimmt, dass „unsere Natur [...] für sich allein nicht ausreichend [ist] die geistige Schau zu verwirklichen“, (NE, X, 1178b) dann gewinnt die „zweitrangige Weise“ (NE, X, 1178a) eine besondere Rolle – das politische Leben ist das, innerhalb dessen wir uns darüber verständigen, wie wir zu den Lieblingen der Götter werden. Wir können dann zwar immer noch sagen, dass das theoretische Leben in diesem Sinne das Ziel ist, die perfekte Glückseligkeit, wenn ihr Inhalt aber innerhalb des zweitrangigen „Bereiche[s] des Menschlichen“ (NE, X, 1178a) ausgebildet und erlernt wird, wiegt die zweitrangige Bestimmung plötzlich schwerer als die erste.

4 Konklusion

Mein Argumentationsgang bestand darin, (1) den *ethischen Naturalismus* vor dem Hintergrund der Frage zu rekonstruieren, was genau naturalistisch an dieser Position ist. Es hat sich gezeigt, dass es sich nicht um ein naturalistisches Begründungsprogramm von Normativität handelt, das Normativität in einem außerethischen Bereich begründen will. Naturalistisch ist der ethische Naturalismus, insofern die Position vertreten wird, der natürliche Vollzug menschlichen Lebens impliziere praktische Rationalität und Tugenden. (2) Im nächsten Schritt wurde mit Aristoteles argumentiert, dass die besonderen Realisierungsformen dieser praktischen Rationalität in Genese und Geltung stark lokale Aspekte aufweisen. Ich habe dies als polis- statt lebensformrelative Normativität rekonstruiert. (3) Der dritte Abschnitt diskutierte Implikationen dieser Umstellung vor dem Hintergrund älterer Fassungen des Neoaristotelismus, die durch die Leitbegriffe von Brauchtum/Tradition die Lokalität von Normativität explizit herausstellen. Abschließend wurde argumentiert, dass dies durchaus einen befreienden Aspekt beinhaltet und die Absage an normative Geltung qua natürlicher Vollzugsform der menschlichen Lebensform nicht zwingend als Problem betrachtet werden muss.

Besteht ein Kerngedanke des ethischen Naturalismus darin, dass wir uns nicht auf eine Weise begreifen sollten, die unsere praktische Rationalität aus der Natur herausfallen lässt, – und ich halte diesen Gedanken für attraktiv – dann lässt sich auf Basis der vorgeschlagenen Lesart sagen, dass es zur

menschlichen Lebensform gehört, selbst darüber entscheiden zu müssen, was in ihr als gut gilt, so wie es zur Lebensform der Biene gehört, Stacheln zu haben.

Literatur

- Anscombe, G.E.M. 1958. „Modern Moral Philosophy“. *Philosophy* 33 (124): 1–19.
- Castoriadis, Cornelius. 2014. „Wert, Gleichheit, Gerechtigkeit, Politik. Von Marx zu Aristoteles und von Aristoteles zu uns“. In: Ders. *Kapitalismus als imaginäre Institution* (= *Ausgewählte Schriften* 6), 167–248. Lich: Verlag Edition AV.
- Cicero, Marcus Tullius. 1988. *Über die Ziele des menschlichen Handelns*, herausgegeben und übersetzt von Olof Gigon und Laila Straume-Zimmermann. München / Zürich: Artemis.
- Cohen de Lara, Emma und Réne Brouwer, , Hrsg. 2017. *Aristotle's Practical Philosophy On the Relationship between His Ethics and Politics*. Cham: Springer.
- Collins, Brain J. 2017. „A Political Interpretation of Aristotle's Ethics“. In *Aristotle's Practical Philosophy On the Relationship between His Ethics and Politics*, herausgegeben von Emma Cohen de Lara und Réne Brouwer, 171–186. Cham: Springer.
- Di Basilo, Giulio. 2021. „Habituation in Aristotle's Ethics: *The Eudemian Ethics, the Common Books, the Nicomachean Ethics*“. *Journal of the History of Philosophy* 59 (4): 531–557.
- Feige, Daniel Martin. 2022. *Die Natur des Menschen. Eine dialektische Anthropologie*. Berlin: Suhrkamp.
- Foot, Philippa. 2014. *Die Natur des Guten*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Frede, Dorothea. 2013. „The political character of Aristotle's ethics“. In *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, herausgegeben von Marguerite Deslauriers und Pierre Destrée, 14–37. New York: CUP.
- Funke, Gerhard. 1961. „Gewohnheit“. *Archiv für Begriffsgeschichte* 3: 7–606.
- Haase, Matthias. 2010. „Drei Formen des Wissens vom Menschen“. In *Natürlich Gut. Aufsätze zur Philosophie von Philippa Foot* (= *Practical Philosophy* 12), herausgegeben von Thomas Hoffmann und Michael Reuter, 25–74. Frankfurt a. M.: Ontos Verlag.
- Haase, Matthias. 2018. „Practically Self-Conscious Life“. In *Philippa Foot on Goodness and Virtue*, herausgegeben von John Hacker-Wright, 85–126. Cham: Springer.
- Hacker-Wright, John. 2021. *Philippa Foot's Metaethics*. Cambridge / New York: CUP.

- Halbig, Christoph. 2017. „Der Aristotelische Naturalismus als Metaethik“. In *Aristotelischer Naturalismus*, herausgegeben von Martin Hähnel, 120–129. Stuttgart: Metzler.
- Höffe, Otfried. 2008. *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*. 3. Auflage. Berlin: Akademie-Verlag.
- Hoffmann, Thomas. 2014. *Das Gute*. Berlin / Boston: De Gruyter.
- Hogh, Philip. 2022. „Two sorts of natural history: On a central concept in critical theory and ethical naturalism“. *European Journal of Philosophy*: 30 (4): 1248–1267.
- Hursthouse, Rosalinde. 1999. *On Virtue Ethics*. Oxford / New York: OUP.
- Hursthouse, Rosalinde. 2004. „On the Grounding of the Virtues in Human Nature“. In *Was ist das für den Menschen Gute? Menschliche Natur und Güterlehre*, herausgegeben von Jan Szaif und Matthias Lutz-Bachmann, 263–275. Berlin / New York: De Gruyter.
- Hursthouse, Rosalinde. 2017. „Der neoaristotelische ethische Naturalismus“. In *Aristotelischer Naturalismus*, herausgegeben von Martin Hähnel, 9–18. Stuttgart: Metzler.
- Keil, Geert. 2017. „Metaphysischer, szientifischer, analytischer und Aristotelischer Naturalismus“. In *Aristotelischer Naturalismus*, herausgegeben von Martin Hähnel, 42–66. Stuttgart: Metzler.
- Kern, Andrea. 2019. „Life and Mind: Varieties of Neo-Aristotelianism: Naive, Sophisticated, Hegelian“. *Hegel-Bulletin* 41 (1): 40–60.
- Khurana, Thomas. 2018. „Die Kunst der zweiten Natur und die andere Natur der Kunst“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*: 66 (3): 339–361.
- Khurana, Thomas. 2022. „Gattungswesen. Zur Sozialität der menschlichen Lebensform“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*: 79 (3): 373–399.
- Korsgaard, Christine M. 1996. *The Sources of Normativity*. Cambridge / New York: CUP.
- Kraut, Richard. 1991. *Aristotle on the Human Good*. Princeton: PUP.
- Kraut, Richard. 2002. *Aristotle. Political Philosophy*. Oxford / New York: OUP.
- Lenman, James. 2005. „The Saucer of Mud, the Kudzu Vine and the Uxorious Cheetah: Against Neo-Aristotelian Naturalism in Metaethics“. *European Journal of Analytic Philosophy* 1 (2): 37–50.
- Mackie, John L. 1977. *Ethics. Inventing Right and Wrong*. New York: Penguin.
- Marchart, Oliver. 2010. *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Berlin: Suhrkamp.

- Marchart, Oliver. 2019. „Der feindliche Zwilling. Herbert Marcuses Theorie der Politik aus postfundamentalistischer Perspektive“. In *Kritische Theorie der Politik*, herausgegeben von Ulf Bohmann und Paul Sörensen, 143–176. Berlin: Suhrkamp.
- McDowell, John. 1996. *Mind and World. With a New Introduction*. Cambridge MA / London: HUP.
- McDowell, John. 1998a. „Some Issues in Aristotle’s Moral Psychology“. In: Ders. *Mind, Value and Reality*, 23–49. Cambridge MA / London: HUP.
- McDowell, John. 1998a. „The Role of Eudaimonia in Aristotle’s Ethics“. In: Ders. *Mind, Value and Reality*, 3–22. Cambridge MA / London: HUP.
- McDowell, John. 1998c. „Two Sorts of Naturalism“. In: Ders. *Mind, Value and Reality*, 167–198. Cambridge MA / London: HUP.
- McDowell, John. 2022. „Second Nature and Geist“. In *Zweite Natur. Stuttgarter Hegel Kongress 2017*, herausgegeben von Julia Christ und Axel Honneth, 397–408. Frankfurt a. M: Klostermann.
- Menke, Christoph. 2018. „Zweite Natur. Der schwerste Punkt“. In: Ders. *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel*, 119–148. Berlin: Suhrkamp.
- Miller, Fred D. 1997. *Nature, Justice and Right in Aristotle’s Politics*. Oxford / New York: OUP.
- Müller, Jan. 2017. „Zweite Natur und moderne Lebensform“. In *Praxis und ‚zweite Natur‘. Begründungsfiguren normativer Wirklichkeit in der Diskussion*, herausgegeben von Jan Müller und Jens Kertscher, 151–164. Münster: mentis.
- Rancière, Jacques. 2002. *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt a. M: Suhrkamp.
- Rapp, Christof. 2017. „Was ist Aristotelisch am Aristotelischen Naturalismus?“. In *Aristotelischer Naturalismus*, herausgegeben von Martin Hähnel, 19–41. Stuttgart: Metzler.
- Rath, Norbert. 2021. *Unmittelbarkeitssehnsucht – Entwürfe einer zweiten Natur*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Ritter, Joachim. 2003a. „Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks“. In: Ders. *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, 57–105. Frankfurt a. M: Suhrkamp.
- Ritter, Joachim. 2003b. „Naturrecht bei Aristoteles“. In: Ders. *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, 133–179. Frankfurt a. M: Suhrkamp.
- Ritter, Joachim. 2003c. „Politik und Ethik in der praktischen Philosophie des Aristoteles“. In: Ders. *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, 106–132. Frankfurt a. M: Suhrkamp.

-
- Scott, Dominic. 2015. *Levels of Argument. A Comparative Study of Plato's Republic and Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford / New York: OUP.
- Thompson, Michael. 2004. „Apprehending Human Form“. *Royal Institute of Philosophy Supplements* 54: 47–74.
- Thompson, Michael. 2011. *Leben und Handeln. Grundstrukturen der Praxis und des praktischen Denkens*. Berlin: Suhrkamp.
- Thompson, Michael. 2017. „Formen der Natur: erste, zweite, lebendige, vernünftige und phronetische“. In *Selbstbewusstes Leben. Texte zu einer transformativen Theorie menschlicher Subjektivität*, herausgegeben von Andrea Kern und Christian Kietzmann, 29–77. Berlin: Suhrkamp.
- Welzel, Hans. 1951. *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit. Prolegomena zu einer Rechtsphilosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Williams, Bernard. 1995. „Evolution, ethics, and the representation problem“. In: Ders. *Making Sense of Humanity and other Philosophical Papers*, 100–110. Cambridge / New York: CUP.

