

## RECENSIES

## ARISTOTELES

Thomas Gutschker, *Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart-Weimar, Verlag J.B. Metzler, 518pp, 2002, € 49,90, ISBN 3-476-01905-5.

Deze studie wil, aan de hand van de hermeneutische methode in de lijn van Gadamer, de fundamentele motieven en thematieken van de twintigste eeuwse Aristoteles-receptie in kaart brengen zonder haar veelvormigheid te miskennen. De bestudeerde auteurs grijpen terug naar Aristoteles omdat ze grondig twijfelen aan het vermogen van de modernen om op eigen kracht een uitweg uit de crisis te vinden. Door radicaal afstand te nemen van hun eigen tijd winnen ze een verscherpt bewustzijn van de onbedachte vooropstellingen van het moderne denken.

Thomas Gutschker onderscheidt daarbij drie stromingen. De Aristoteles-renaissance begint na de Tweede Wereldoorlog bij Duitse inwijkelingen in Amerika als een reactie op de ondergang van de Europese democratie (Erik Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt). De tweede golf situeert zich in de late jaren vijftig in Duitsland in het kader van de rehabilitatie van de praktische filosofie (Hans-Georg Gadamer, Joachim Ritter, Dolf Sternberger). De derde richting komt op in de USA in de jaren tachtig en negentig in het debat tussen *liberals* en *communitarians* (Alasdair MacIntyre, Martha Craven Nussbaum).

Omdat de twee eerste stromingen sterk onder de invloed van Martin Heidegger staan, start Gutschker bij diens nieuwe en vernieuwende interesse voor Aristoteles in de jaren twintig. Hij analyseert vooreerst Heideggers destructieve hermeneutiek, die de weg vrij maakt voor een vernieuwing van de fenomenologie vanuit een aristotelische invalshoek. Ondanks hun kritiek op Heideggers politiek engagement en de afwezigheid van het politieke in zijn denken, staan Strauss, Jonas, Gadamer en Arendt sterk onder zijn invloed, en meer bepaald zijn interpretatie van Aristoteles. Heidegger leest de Grieken als levende gesprekspartners, als een vraag aan het denken van de huidige tijd. In tegenstelling tot de vaak ziellose speculaties van zijn tijdgenoten laat hij het Griekse denken ontspringen aan een *ervaring*. Hij articuleert nauwgezet het begrippelijke onderscheid tussen *praxis* en *poiësis*, tussen *phronësis* en enerzijds *technè*, anderzijds *sophia*, tussen *bios politikos* en *bios theorëtikos*. Hij legt zo de fundamenten voor de latere ethische en politieke uitleg die zijn leerlingen aan die begrippen zouden geven.

Het tweede deel handelt over de Duitse emigranten in Amerika. Hoe sterk de analyses van het totalitarisme door Voegelin, Strauss en Arendt ook uiteenlopen, zij leggen alledrie een verband tussen het totalitarisme en de crisis van de modernen. Hoe sterk hun diagnoses van die crisis ook verschillen, ze zijn er alledrie van overtuigd dat de modernen die crisis niet op eigen kracht kunnen overwinnen. Om de moderne horizon open te maken wenden zij zich naar de premodernen, en meer bepaald zoeken zij tegen het dominante 'positivisme' in de sociale wetenschappen inspiratie bij de *épistémè*

*politikè*. Voegelin onderzoekt de transcendente ervaringen van de Griekse filosofen, tegen de moderne 'immanentistische eschatologie'. Strauss wil tegen het dominante historicisme en positivisme de vraag naar het goede leven van de Griekse politieke filosofie reconstrueren. Arendt gaat op zoek naar de politieke ervaring van de polis. Alledrie worden ze daarbij genoodzaakt om Aristoteles in hun denken over de problemen van de twintigste eeuw te betrekken.

Hoezeer de antwoorden van Voegelin, Strauss en Arendt ook uiteenlopen, hun motieven voor een vernieuwing van de aristotelische filosofie zijn gelijklopend. Hun ervaring van een drievoudige breuk: op *persoonlijk* vlak ontvluchten ze het nationaal-socialisme en bouwen een nieuw bestaan op in de Verenigde Staten; op *politiek* vlak beleven ze de ondergang van Weimar en de zege van een totalitair regime; op filosofisch vlak maken ze de diagnose van een failliet van de westerse traditie, dat volgens hen begonnen is met het moderne denken en in hun eigen tijd ten volle duidelijk werd. Er is een ambigue verhouding tegenover de Verenigde Staten: ze vinden er persoonlijke, politieke en academische vrijheid, maar niet het antwoord op hun zoeken naar nieuwe maatstaven voor denken en handelen. De nieuwe wereld confronteert hen zowel met de zegeningen van de vrijheid als met de schaduw van de modernisering. Ze treffen er een geschiedenisloze consumptiemaatschappij aan, waarvan ze het vooruitgangsoptimisme niet delen. Ze ontdekken zelfs de kiemen van het totalitarisme in de Amerikaanse samenleving. De opvatting dat de westerse democratieën uit zichzelf niet de kracht bezitten om effectief weerstand te bieden tegen het totalitarisme, zolang als ze die alleen vanuit de modernen willen opbouwen.

Daarom wenden ze hun blik naar de antieke polis, naar Plato en Aristoteles om daar te zoeken naar de maatstaven en grondslagen die de actualiteit niet kan bieden. In hun lectuur van Aristoteles staan ze sterk onder de invloed van de jonge Heidegger: ze nemen zijn existentiaal-filosofische interesse voor de Grieken over, en ze onderscheiden zoals Heidegger eigenlijke en oneigenlijke bestaansvormen.

Deze auteurs slagen er echter moeilijk in om hun eigen verhouding tot de modernen uit te klaren. Ze kunnen onvoldoende duidelijk maken dat hun lectuur van de Grieken gemotiveerd is door méér dan een antiquarische belangstelling. Dat ligt volgens Gutschker aan een hermeneutische zwakte: ze doen een poging om de Grieken te begrijpen, maar ze slagen er niet in de horizongebondenheid van hun teruggrijpen naar de traditie te verhelderen.

De tweede groep die naar Aristoteles teruggrijpt, kadert binnen een ruimere 'rehabilitatie van de praktische filosofie' – de term is van Manfred Riedel – in het naoorlogse Duitsland. Gutschker schetst de ontstaanscontext van deze rehabilitatie. Deze auteurs zijn in de nieuw ingevoerde *Politikwissenschaft* ontgoocheld over het gebrek aan reflexiviteit met betrekking tot haar studieobject en haar methode. Zij willen de politieke wetenschap zien als een onderdeel van de praktische filosofie, waardoor ze zich gaan interesseren aan de positie en de specificiteit van de praktische filosofie binnen het aristotelische denken. De rehabilitatie gebeurt ook op *filosofische* gronden. Door de afsplitsing van wetenschap en filosofie ziet de wetenschap het feitelijke als haar terrein, de filosofie, die toen vaak van neo-kantiaanse inslag was, ging zich inlaten met de formele a priori-voorwaarden voor de legitimiteit van politieke heerschappij en met formele a priori morele beginselen. De samenhang van praktische ervaring en theoretische reflectie over de goede ordening van het (samen)leven gaat echter hierbij verloren. De rehabilitatie

ontstaat tenslotte ook vanuit een *praktisch-politieke* nood. Duitsland, dat na de ineenstorting van het nationaal-socialisme is beland in een ideologisch vacuüm, mist de geesteskracht om een nieuwe democratische staat op te bouwen. Veel vragen die in de publieke discussie opduiken, vereisen een filosofische reflectie, waardoor de filosofie zich genoopt ziet tot een nieuwe plaatsbepaling in de democratische samenleving. Sommigen willen het fundament voor de wederopbouw van de bondsrepubliek zoeken in een traditie die boven elke verdenking staat.

Gadamer, Richter en Sternberger zijn zich, net als hun voorgangers, sterk bewust van de breuk tussen de ouden en de modernen. Op het gebied van de *praxis* onderkennen ze het belang van de techniek en de wetenschap, en op het gebied van de *theorie* de autonomie van de wetenschappen.

Maar ze onderscheiden zich doordat ze de ouden niet ongedieerd uitspelen tegen de modernen. Ze herkennen zich niet in het beeld van de modernen als een vervalsingsgeschiedenis. Ze onderkennen het voortleven van de antieke traditie in bepaalde moderne gestalten: de toegenomen vrijheid, de politieke participatie, de wisseling van ambten, de pluraliteit van denk- en leefvormen. Zij waarderen de geesteswetenschappen die een typisch moderne vorm van reflectie op de taal, de zeden en de instellingen op gang brengen, en zo in een dialectiek van breuk en continuïteit de brug tussen verleden en toekomst maken. Die opstelling brengt hen tot een polemiek met degenen die de legitimiteit van de modernen vanuit de modernen alleen willen denken, maar niet met de modernen als zodanig.

Het *Verstehen* van de menswetenschappen opent ook de toegang tot de filosofie van Aristoteles. Op *methodisch* vlak verankeren deze auteurs hun hermeneutiek in Aristoteles' praktische filosofie, en op *inhoudelijk* vlak grijpen ze terug naar aristotelische begrippen, zoals ethos, vriendschap en vrijheid om een adequaat begrip van de modernen uit te werken.

Met betrekking tot de derde stroming schetst Gutschker eerst het vrij complexe discussieveld tussen *communitarians* en *liberals* in Amerika in de jaren negentig. Daarna positioneert hij de politieke filosofie van MacIntyre en Nussbaum. Hij typeert en evalueert tenslotte hun Aristoteles-lectuur.

Beide auteurs nemen de praktische filosofie van Aristoteles als voorbeeld. Wat in de continentale context, gegeven de polemische identificatie van neo-aristotelisme en neoconservatisme moeilijk ligt, kan blijkbaar probleemlozer in de Amerikaanse context als een provocatie tegen de dominante analytische filosofie.

Nussbaum focust erg op verschilpunten met MacIntyre. Zij bestempelt haar Aristoteles-lectuur als sociaal-democratisch en *liberal*, tegenover het conservatieve, katholieke aristotelisme, waartoe ze onder meer MacIntyre rekent. Gutschker schuift echter een ander beeld naar voor, waarin meer parallellen tussen hen bestaan. Centraal daarin staat hun gemeenschappelijke interesse voor Marx. Beide filosofen willen de brug van Aristoteles naar Marx slaan, om kritisch afstand te nemen ten aanzien van de kapitalistische modernen en een alternatief beeld van het goede (samen)leven te ontwerpen. Ze verwijten aan het dominante liberale denken zijn éézijdige opvatting van het menselijk geluk en van de staat. Volgens Gutschker neigen beiden, tégen hun eigen zeggen in, naar een paternalistische staatsopvatting. Ze verliezen daardoor Aristoteles' bescheidener variant van het best mogelijke regime uit *Politika IV* uit het oog. En in de mate waarin hun Aristoteles-lectuur marxistischer wordt, keren ze zich in hun later werk

af van hun hermeneutische posities ten voordele van een naar objectivisme neigend wetenschapsbegrip, waardoor ze verwickeld raken in tegenstrijdigheden en inconsequenties. Daarenboven, hoezeer ze aangaande de religie ook verschillen, beider opvatting van het goede (samen)leven berust op een de idee van een burgerlijke religie, dat wil zeggen een universeel medelijden dat de burgers onderling verbindt.

De opvattingen van MacIntyre en Nussbaum gaan evenwel uiteen op het punt van de reikwijdte van hun politieke ontwerpen. MacIntyre houdt, zoals Rousseau, deugdzaam samenleven alleen mogelijk in kleine gemeenschappen, Nussbaum daarentegen heeft een universele mensheid voor ogen. Maar daarbij zijn ze volgens Gutschker allebei verwijderd van Aristoteles op wie ze zich beroepen.

Het motief van de auteurs die de revue passeren om naar Aristoteles terug te grijpen is een grondig besef van de crisis van de moderneren. Aan het einde van zijn studie typeert de auteur hun lectuur en transformatie van Aristoteles, en hun onderlinge discussies, aan de hand van acht denkfiguren: de praktische filosofie, de *phronèsis*, het ethos, de vriendschap, de *eudaimonia*, de teleologie, de politieke vrijheid, de sociale rechtvaardigheid. Hij laat telkens zien hoe Heidegger dit thema terug opdiept, zij het vanuit een existentiaal-fenomenologische interesse, waarna zijn leerlingen de sociale en politieke interesse naar voren halen. Het is ook Heidegger die de contouren voor de verdere discussie en de onderlinge posities uittekent.

In een afsluitende evaluatie vraagt Gutschker zich af in welke mate de door Aristoteles geïnspireerde filosofie kan bijdragen aan een dieper begrip van de actualiteit en een verbreding van de horizon van de moderneren. Het werk van Strauss en Ritter lijkt hem uiteindelijk vrij perspectiefloos. Voegelin, Gadamer en MacIntyre vindt hij ambivalent, maar ze bieden wel aanknopingspunten. Hij acht Nussbaum, maar vooral Sternberger en Arendt het verdienstelijkst, omdat zij een middenweg zoeken tussen een universele ontologie en een louter relativisme, en zo tussen dwangmatige eenheid en een onbetrokken differentie. Alledrie knopen zij aan bij de aristotelische figuur van de gemeenschap, die getekend wordt door een onophefbare veelheid, waarin meningsverschillen dialogisch besproken en politiek geregeld worden. Zij verlangen eensgezindheid alleen in relatie tot het *koinon politikon*, en niet tot het goede zonder meer. Op die manier weten zij volgens Gutschker de betekenis van een open politieke cultuur binnen een republikeinse staatsorde te erkennen en naar waarde te schatten. Hij kiest daarom voor een *eclectische* Aristoteles-lectuur. Maar vooral hanteert hij een typisch *modern* criterium om zijn auteurs te evalueren. En dat terwijl hij als grondmotief voor het teruggrijpen naar Aristoteles precies een fundamentele twijfel aangeeft aan het moderne project. Maar misschien is deze paradox zonder meer kenmerkend voor de aristotelische vertogen in de twintigste eeuw?

Rob DEVOS

\* \* \*