

GANZES UND TEILE DES POLITISCHEN BEI ARISTOTELES

vorgelegt von:

Georgios Iliopoulos

Erster Gutachter: Prof. Dr. Wolfgang Fritz Haug

Zweiter Gutachter: PD Dr. Frieder-Otto Wolf

Freie Universität Berlin
Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften
Institut für Philosophie
Prof. Dr. Wolfgang Fritz Haug

GANZES UND TEILE DES POLITISCHEN BEI ARISTOTELES

Inauguraldissertation zur Erlangung des Titels eines Doktors der Philosophie
der Freien Universität Berlin

vorgelegt von:

Georgios Iliopoulos,

im 2001

Tag der Disputation: 13.02.2002

Danksagung

Bei allen, die auf die eine oder andere Weise zur Entstehung dieser Arbeit beigetragen haben, möchte ich mich hiermit herzlich bedanken. Mein Dank gilt in erster Linie meinem Lehrer und Betreuer Prof. Dr. Wolfgang Fritz Haug, der sich meiner Sache annahm. Seine Unterstützung war für mich äußerst wertvoll, nicht nur indem er mich zum erfolgreichen Abschluss ermutigte, sondern auch indem er mir seine konkreten Ratschläge und kritischen Hinweise zukommen ließ. PD Dr. Frieder Otto Wolf und apl. Prof. Dr. Andreas Arndt möchte ich herzlich danken für zahlreiche Anregungen und Hinweise, die sich in dieser Arbeit direkt oder indirekt verwerten ließen. Mein Dank gilt auch ausnahmslos allen Kommilitonen des Doktoranden-Colloquiums, ohne deren Hilfe viele in dieser Arbeit enthaltene Ideen erst gar nicht zustande gekommen wären. Bei der Stiftung griechischer Staatsstipendien (IKY) will ich mich nachdrücklich bedanken, denn die materielle Hilfe, die sie mir gewährte, erwies sich als unerlässlich für den Abschluss dieser Arbeit. Ebenso will ich meinen Dank an den Deutschen Akademischen Austauschdienst (DAAD) richten, der die Vervollständigung meiner philosophischen Ausbildung in Deutschland in einer früheren Phase gefördert hat. Nicht zuletzt muss ich meine Dankbarkeit gegenüber meinen Familienangehörigen aussprechen, indem sie meine lange Abwesenheit in den letzten Jahren ausgehalten haben. Ihnen sei diese Arbeit gewidmet.

Transkriptionsregeln

Griechische Buchstaben wurden folgendermaßen latinisiert:

Alpha mit a, Beta mit b, Gamma mit g, Delta mit d, Epsilon mit e, Zeta mit z, Eta: betont mit ê und unbetont mit ē, Theta mit th, Iota mit i, Kappa mit k, Lambda mit l, My mit m, Ny mit n, Xi mit x, Omikron mit o, Pi mit p, Rho mit r und mit rh am Anfang der Wörter, Sigma mit s, Tau mit t, Ypsilon mit y – nach anderen Vokalen mit u (z.B.: *euboulía*, *eudaimonía*), Phi mit ph, Chi mit ch – von einem vorangehenden s durch Strich getrennt, z.B.: *s-cholê*, Psi mit ps, Omega: betont mit ô, unbetont mit õ. Spiritus asper mit h, auch innerhalb des Wortes (z.B.: *prohairesis*, *sýnholon*). Alle drei Akzente wurden berücksichtigt: nur die unterschiedlichen Betonungen von Eta und Omega konnten nicht angegeben werden, Iota subscriptum und spiritus lenis dagegen ignoriert.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung – 8

I. Kapitel

Die Reichweite der aristotelischen Zielsetzung: über die Erkennbarkeit des Politischen

Vorbemerkung – 21

1. Kunst und Wissenschaft – 22

2. Bestimmung der politischen Wissenschaft nach ihrem eigentümlichen Gegenstand – 27

3. Bestimmung der politischen Wissenschaft nach ihrem eigentümlichen Ziel – 34

4. was sonst noch zum Ziel hinführt: die Hilfskünste, Entscheidung, Klugheit, Weisheit – 41

5. die Einheit des Wissens auf der Ebene der *aretê* – 44

6. die praxisbedingte und -orientierte Verselbständigung des Wissens um die Politik bei Aristoteles – 46

7. zur Vielfältigkeit der aristotelischen Methode – 49

7a. Exkurs zum Verhältnis von Meinen und Wissen – 51

II. Kapitel

Biographische und geschichtliche Determinanten der aristotelischen Philosophie

Vorbemerkung – 57

1. die griechische Polis Mitte des 4. Jh. v.u.Z. – 58

2. die Aufklärung der Herrscher – 59

3. die panhellenische Ideologie – 62

4. Aristoteles in der Akademie – 66

5. Aristoteles am makedonischen Hof – 70

6. Aristoteles im Lykeion – 73

7. drei zwiespältige Verhältnisse – 75

III. Kapitel

Allgemeine philosophische Voraussetzungen oder das Ganze und die Teile mitten auf dem Weg der Philosophie zur *ousía*

Vorbemerkung – 78

1. die Aufgabe der ersten Philosophie – 79

2. quantitative und qualitative Teilung des Ganzen – 81

2. von der Teilung des Ganzen zum alten Problem der Teilbarkeit der *ousía* – 86
3. das Ganze als Einzelnes und als begriffliche Entität – 90
4. der aristotelische Umgang mit dem Ganzen vor dem philosophiehistorischen Hintergrund – 93
5. der begriffliche Spielraum zu einer Erschließung des Ganzen in Abgrenzung von Platon – 97
6. Teilbarkeit und Beweglichkeit – 101
7. die ontologischen und die erkenntnistheoretischen Konsequenzen – 104
8. begriffliche Anknüpfungspunkte für die Politik – 109

IV. Kapitel

"...*pollachôs légetai to méros*" (*Metaph.* 1034b32): Das Ganze und die Teile im Politischen als vieldimensionales Muster

1. die Verfassung als das Ganze der Praxis und der Herrschaft – 117
2. die zahlenmäßige Unterscheidung der Teile der Polis – 121
3. das Problem der qualitativen Unterscheidung in Auseinandersetzung mit Platon – 126
- 4a. die qualitative Unterscheidung der Teile nach der Naturgemäßheit – 129
- 4b. Aristoteles über Geschlechter- und Generationenverhältnisse – 137
- 4c. die qualitative Unterscheidung der Teile nach der Funktionsfähigkeit des Ganzen – 141
5. die Grenzen des Ganzen: die Rechtfertigung der Ausgrenzung – 147
6. zwei Arten von *prohaíresis*: freiwillige und institutionalisierte Zusammenschlüsse. Aufbau der Polis von unten herauf – 153
7. die Autarkie als explizite Bestimmung des Ganzen – 160
8. die Eudämonie des Einzelnen und des Ganzen – 166
9. Einheit und Vielheit als einander voraussetzende Momente der Polis – 171
10. die Umwälzungen und ihre Ursachen – 176
11. die Typologie der Verfassungen – 183
12. die Erhaltung der politischen Einheit unter Berücksichtigung der Teile – 186
13. die Gestaltung der Individualität im Rahmen des politischen Ganzen – 199
14. die immanente Rationalität der Reproduktion des politischen Ganzen – 200
15. das politische Ganze und die Kollektivität – 209
16. zwei Philosophien über Ganzes und Teile? – 211
17. Theorie und Realpolitik in der Übergangszeit – 213
18. der makedonische Hintergrund bei der Datierung der *Politik* – 228

V. Kapitel

Wie sich Ganzes und Teile zueinander verhalten

Vorbemerkung – 234

1. die Pluralität der Teilungsmodelle und die Grenzen der Reduktion – 234
2. das Dilemma zwischen Beschreibung und Normativität – 236
3. Ambivalenz zwischen Stabilität und Fortschritt – 238
4. das bei Aristoteles wirksame Bild der Individualität – 241
5. die konstitutive Rolle der Individualität – 244
6. Individualität und Herrschaft – 245
7. die hegemonietheoretischen Konsequenzen – 249
8. der sich vom Ganzen absetzende *bíos theōrētikós* – 254
9. zwei Ebenen eines dynamischen Verhältnisses – 257
10. Politik und Gesellschaft – 260
11. zur ersten Philosophie der Politik – 262

VI. Kapitel

Die aristotelische Problematik im Hinblick auf eine heutige Erforschung des Politischen

Vorbemerkung – 271

1. zwei Wege der Forschung: Aristoteles entweder als Staatsphilosoph oder als Theoretiker der Zivilgesellschaft – 273
 2. das Natürliche und das Politische – 275
 3. zur Relevanz des aristotelischen Ganzen-und-Teile-Verhältnisses für die Problematik der Zivilgesellschaft – 279
 4. das Problem der Freiheit – 286
 5. Ansätze einer Theorie der Handlungsfähigkeit – 289
 6. Legitimation und Reklamation – 291
 7. das unabgeschlossene Ganze – 294
 8. die latente Dialektik des politischen Ganzen – 301
 9. Abschließende Bemerkung – 309
- Bibliographie – 312

Einleitung

Die politische Philosophie des Aristoteles wird in dieser Arbeit durch das bisher nicht eigens thematisierte Begriffspaar des Ganzen (*hólon*) und der Teile (*mérē*) zu erschließen sein. Damit wird angestrebt sowohl eine angemessene Interpretation der überlieferten Texte des Philosophen, als auch ein Diskussionsbeitrag zu aktuellen Problematiken, die Aristoteles schon etliche Impulse verdanken.

Die Relevanz dieser Begriffe stützt sich zuallererst auf Ausführungen, die in den meist bekannten Passagen der aristotelischen *Politik* vorkommen. Schon im 1. Kap. des I. Buchs kündigt Aristoteles das methodische Verfahren der Untersuchung der Polis durch ihre Zerlegung bis hin zu den nicht mehr zusammengesetzten (*asýntheta*) Teilen an, was schon ein Ganzes-und-Teile-Verhältnis impliziert (*Pol.* I 1, 1252a18-23).

Explizit wird die Bezugnahme auf die Begriffe und ihr Verhältnis allerdings im Kontext der exponierten Definition des Menschen als "politischen Lebewesens" (*zôon politikón*) im 2. Kap. desselben Buches. Das Adjektiv *politikón* lässt sich auf jeweils verschiedene Weise wiedergeben, wobei in dem angesprochenen Text der Akzent eher auf der menscheigenen Veranlagung zum Zusammenleben in organisierten Gesellschaften, wie die antike Polis eine ist, zu liegen scheint. Dies folgt aus der Explikation der Definition, die Aristoteles selbst vornimmt (*Pol.* I 2, 1253a7-18 und besonders: 14-18). Allein der Mensch verfüge nämlich über Wahrnehmung (*aísthēsis*) von einigen begrifflichen Gegensatzpaaren, nämlich des Guten (*agathón*) und des Schlechten (*kakón*), des Nützlichen (*symphéron*) und des Schädlichen (*blabērón*), des Gerechten (*dikaion*) und des Ungerechten (*ádikon*). Das gemeinschaftliche Leben aufgrund dieser Begriffe (*hē toutōn koinōnía*) führe zur Bildung des Hauses und der Polis bzw. bringe diese zustande (*poieí oikían kai pólin*), d.h. dadurch entstehen größere Entitäten, die mehrere Menschen umfassen.

Das Verhältnis zwischen Einzelmenschen, Familie bzw. *oikos* und Polis, das charakteristisch für die aristotelische politische Philosophie im Ganzen sein dürfte, ergibt sich konkret aus den anschließenden Sätzen (1253a18-22). Der Natur nach (*phýsei*) sei die Polis früher als das Haus und jeder Einzelne von uns, schreibt der Philosoph (*kai próteron dè tē phýsei pólis ē oikía kai hékastos hēmōn estin*). Denn es sei notwendig, dass das Ganze früher als der Teil sei (*tò gàr hólon próteron anagkaïon eínai tou mérous*). Darauf versucht Aristoteles, diesen Gedanken am Beispiel des menschlichen Körpers anschaulich zu machen: werde das Ganze aufgehoben (*anhairouménou*), dann gebe es weder Fuß noch Hand, es sei denn nur dem Namen nach (*homōnýmōs*). Dies gelte für alle Teile eines Ganzen, denn jeder vom Ganzen abgetrennte Teil werde sich zum Ganzen

genauso verhalten (*homoiōs tois allois méresin héxei pròs tò hólon*, *ebd.*, 1253a26f).

Die Äußerung des Primats des Polisganzen war zum Zeitpunkt der Abfassung der *Politik* bestimmt nichts Neues. Ähnliche Gedanken liest man beispielsweise bei Thukydides:

„Ich glaube nämlich, eine Stadt, die als Ganze aufrecht steht (*orthouménēn*), nützt ihren Bürgern mehr als eine, deren Wohlergehen nur auf dem jedes Einzelnen beruht (*kath' hékaston tōn politōn eupragoûsan*), die in ihrer Gesamtheit aber scheitert (*hathróan de sphalloménēn*)“ (Thukydides, II, 60.2).

Was andererseits konkret ausgewertet werden muss, ist, dass ein solcher Gedanke nach der Thronbesteigung des Alexander (336 v.u.Z.; über das damit zusammenhängende Problem der Datierung der *Politik* s. unten: IV.18) immer noch aktuell sein konnte.

Ingemar Düring, wohl eine Koryphäe der Aristoteles-Forschung im 20. Jh., schließt seine Darstellung der aristotelischen politischen Philosophie mit der Feststellung eines fundamentalen Paradoxons ab, nämlich “dass gar ein Denker, der in der Zukunft einen so großen Einfluß ausüben sollte, nie selbst seinen Blick in die Zukunft richtete” (Düring 1966, 505). Damit spricht er gleichzeitig zwei zentrale Probleme an, die einer Auflösung dieses Paradoxons immer noch im Wege zu stehen scheinen. Zum einen handelt es sich um die Lücke, die vermutlich der Nachwelt die Texterhaltung und –überlieferung hinterlassen hat. Ausgerechnet diejenigen Texte aus dem Verzeichnis des Diogenes Laertios die auf die damals sich abzeichnende Zukunft, nämlich die aufsteigende Macht Makedoniens, bezogen waren, sind für uns heute verloren gegangen. In den erhalten gebliebenen Texten des Corpus Aristotelicum selbst merkt man sowohl auf den ersten Blick als auch nach sorgfältiger Lektüre, nicht dass die Frage nach der damaligen Zukunft überhaupt nicht gestellt worden ist, sondern eher, dass Aristoteles sich vorrangig für die Zukunft des Vergangenen, nämlich der Polis, zu interessieren scheint. Die wenigen auf die Politik Makedoniens bezogenen aristotelischen Fragmente konnten erwartungsgemäß als entscheidende Instanz kaum fungieren.

Angesichts dieser Problemlage erwächst der Forschung die Gefahr bzw. die mittlerweile selbstverständlich gewordene Neigung, dass die textimmanente Rekonstruktion der aristotelischen *Politik* von den Ergebnissen oder wenigstens auch den Problemen der Geschichte der Zeit abgekoppelt wird. Damit könnte man meinen, man stelle unanfechtbare Interpretationen auf, der Produktivität der Forschung ist dies aber kaum zuträglich. Denn es wäre höchst unplausibel, wenn in den alles andere als kurzen Vorlesungsmanuskripten des Aristoteles, die das Corpus Aristotelicum größtenteils ausmachen, die damals lebendige Geschichte gar keine Spur hinterlassen hätte. Dass dies tatsächlich nicht der Fall ist, würde eher einleuchten, wenn man sich nicht nur der Geschichte der damals sich überschlagenden

Kriegshandlungen, sondern auch der Sozial- und Ideengeschichte der Zeit zuwendet. Die letztgenannten Teilbereiche der Geschichte sind bisher in der Aristotelesforschung eher unzureichend verwertet worden. Das geschichtliche Umfeld des Aristoteles wäre gewiss nicht nur für seine ethisch-politische Philosophie relevant; diesem Bereich der Aristotelesforschung kommt aber das Privileg zu, das Biographische, die umgebende Geschichte und die zu interpretierenden philosophischen Ausführungen einheitlich betrachten zu können.

Wie man sich wohl vorstellen kann, dürfte sich die Berücksichtigung des Verhältnisses des Philosophen zu seiner Zeit erheblich auf die Bestimmung seines Standpunktes auswirken. Während die Absetzung Platons von der damaligen Polisrealität im Sinne der expliziten Intention ihrer Überwindung richtig eingesehen und ausreichend erläutert worden ist, kann man so etwas für das Verhältnis des Aristoteles zu den für ihn maßgeblichen Verhältnissen kaum behaupten. Allein seine Distanz zu den platonischen Denkeperimenten – die allerdings keineswegs als folgenlose Spekulation entworfen wurden – würde anders herum eine durchweg positive Einstellung zu der Entwicklung des Poliswesens suggerieren. Wenn man andererseits die Politik Makedoniens mit den sonstigen Bedingungen der aristotelischen Theoriebildung in Verbindung bringt, ergibt sich ein ziemlich differenziertes Bild des aristotelischen Standpunktes (s. ausführlich dazu: II.1-7, IV.16-17).

Zum Studium der aristotelischen politischen Philosophie im Kontext der Zeit gehört ohnehin ihre Betrachtung im Lichte der damaligen Theorie- und Diskurskonstellation. Die Herstellung und Erhaltung der politischen Einheit aus der empirisch feststellbaren und zuweilen als zersetzenden empfundenen Vielfalt war eines der ältesten Probleme des altgriechischen Philosophierens. Auch bei Platon blieben die Einheit und die Vielheit die maßgeblichen Begriffsprägungen. Eine gewisse Originalität weist andererseits die Umakzentuierung des Problems in den Termini des Ganzen und der Teile auf.

Die Körper-Metapher, die zur Artikulation des aristotelischen Standpunktes mit gehört, war ein altes Motiv der griechischen Literatur. Ihre Konnotationen sind bis zu einem gewissen Punkt nachvollziehbar. Homer benutzt den Ausdruck “die lieben Knie” (*phíla goúnata* bzw. *phíla gyía*; s. *Il.* VII, 271 und *Od.* VIII, 233). Die Empfindung bezieht sich dabei auf den Träger der Körperglieder. Dabei wird von einem harmonischem Verhältnis der Körperglieder untereinander und somit zum Ganzen bzw. zum empfindenden Menschen ausgegangen (vgl. Fraisse 1984, 39). Ein organisch gegliedertes politisches Ganzes muss demnach nicht ganz homogen, sondern vielmehr innerlich differenziert sein.

Dass Aristoteles tatsächlich eine andere Intention als Platon zu haben meinte, geht ganz klar aus dem II. Buch der *Politik* hervor. Der Stagirit spielt dabei das Motiv der Vielfalt gegen dasjenige der Einheit der Polis aus. Bei ihm scheint das Hauptanliegen nicht mehr die ideell konstruierte Einheit des politischen Ganzen zu sein, sondern eine solche, die sich

durch die Verschiedenheit der Teile hindurch vollziehen würde, „a political unity that must rise above diversity and yet not destroy it“ (Saxonhouse 1995, 199). Die aristotelische Kritik an den Werken der platonischen politischen Philosophie – die sich auf alle uns heute überlieferten Schriften bezieht – muss aus vielen Blickwinkeln beleuchtet werden. Dazu muss man nicht nur die Punkte der expliziten Platonkritik des Aristoteles in den Blick nehmen. Einen wichtigen methodischen Hinweis für das vergleichende Studium kann man Th.W. Adorno entnehmen. Vielen Philosophen gemeinsame Denkmotive können – zumal in einer und derselben Epoche – auf eine gemeinsame Diskurskonstellation hindeuten. Wenn man dies zur Genüge berücksichtigt, können die persönlichen Verdienste der Philosophen deutlicher zum Vorschein kommen. Th.W. Adorno reaktiviert in dieser Hinsicht den Begriff *terminus ante quem*, der im Rahmen der Philosophiegeschichte ohne Zweifel sehr hilfreich ist: darunter sind die Kritikabsichten der Philosophen zu verstehen, die sich auf andere, ihnen vorausgegangene, Philosophen beziehen und meist hinter ihrem geschriebenen Wort stehen (Adorno 1997 [1973], 14). Viele aristotelische Ausführungen, die losgelöst von ihrem Diskurskontext missverstanden werden könnten, gewinnen an Klarheit, wenn man sie mit vorausgegangenen Positionen Platons und der Sophisten vergleicht.

Zur Erschließung der von Aristoteles favorisierten Vielfalt des politischen Ganzen muss primär der Begriff des *eídos* herangezogen werden, auf dessen Schlüsselbedeutung Aristoteles selbst insistiert. Die auf verschiedenen Ebenen des Polisganzen fungierenden Machthaber stellen nach seiner Auffassung nicht einfach quantitativ verschiedene Varianten von Polisherrschaft dar, wie Platon von seinen Grundvoraussetzungen her meinte, sondern vielmehr der Art nach (*eidei*) unterschiedliche Teile des Ganzen. Daran ist auch die Denkfigur der Vielfalt der Polis ablesbar. Sie steht mit der in der *Nikomachischen Ethik* artikulierten Ablehnung der Idee des einen Guten (*agathón*) im Einklang (s. unten: I.6) und wird durch die verfassungstheoretischen Ausführungen abgestützt. Die polisinternen Differenzen der Teile dem *eídos* nach korrespondieren den Differenzen unter verschiedenen Regierungsformen, was die platonische auf die Idealität gerichtete Konstruktion nicht zu erfassen vermochte.

Aristoteles gewinnt bestimmt an Attraktivität, wenn man beim Studium der mittleren Bücher der *Politik* bemerkt, dass die mit der Kategorie des *eídos* auf den Punkt gebrachten Differenzen der Teile der Polis nicht einfach auf die theoretische Auswertung der Machtausübung hinauslaufen, sondern vielmehr die meist antagonistisch ausgerichteten sozialen Differenzen widerspiegeln. Wegen seiner mit analytischer Schärfe verbundenen Nähe zum empirischen Material kann Aristoteles in diesem Teil seiner *Politik* eher mit Thukydides als mit Platon verglichen werden.

Die theoretische Bejahung der Vielfalt der Polis musste allerdings dem Zusammenhalt der

Polis zuträglich sein, zumal sich die damalige Theorie meist mit Krisensituationen konfrontiert sah. Zur Herstellung der politischen Homogenität durch die Vielfalt hindurch verhilft Aristoteles v.a. seine *phýsis*-Auffassung.

Der aristotelische Naturbegriff hat im Politischen sowohl deskriptiven, als auch normativen Gehalt. Beide Dimensionen sind meistens untrennbar miteinander verbunden. Im Laufe der aristotelischen Argumentation zur Konstituierung der Polis kommt die *differentia specifica* zwischen Mensch und Tier zur Sprache. Zunächst gelte es zu beweisen, dass der Mensch ein politisches bzw. polisbildendes Lebewesen sei, in höherem Grade als jede Biene und jedes Herdentier. Denn nichts schaffe die Natur vergeblich (*outhèn mátēn hē phýsis poieî*). Über die Sprache (*lógos*) aber verfüge der Mensch allein unter den Lebewesen. Die Stimme (*phōnē*) ist schon ein Anzeichen (*sēmeîon*) von Leid und Freud (*lypēroû kai hēdéos*), daher also stehe sie den anderen Lebewesen auch zu Gebote, denn ihre Natur sei bis zu dem Punkt gelangt, dass sie über Wahrnehmung von Leid und Freud verfügen und diese auch einander anzeigen (*sēmaínein allēlois*) können. Die Sprache sei jedoch da, um das Nützliche (*symphéron*) und Schädliche (*blaberón*) klarzulegen (*dēloûn*) und mithin auch das Gerechte (*dikaion*) und das Ungerechte (*ádikon*). Denn dies sei im Gegensatz zu den anderen Lebewesen den Menschen eigentümlich (*toîs anthrôpois ídion*), dass nämlich nur sie über die Wahrnehmung (*aísthēsis*) des Guten (*agathoû*) und des Schlechten (*kakoú*, Hegel schreibt: des Bösen), des Gerechten und des Ungerechten und anderer solcher Begriffe verfügen.

Die Bildung der Poleis bzw. aller institutionalisierten Formen des Zusammenlebens beruht also auf dem *lógos*, der sozusagen untrennbar mit vernünftigen Denken verwobenen Sprache, deren Wahrnehmungs- und Ausdrucksmöglichkeiten über die körperlichen Empfindungen hinaus bis hin zu den Begriffen des Nützlichen und des Gerechten und ihren Gegenteilen reichen. Die Entstehung der Poleis verbindet Aristoteles mit der für die Menschen existenziellen Bedeutung von Sprache und Denken: damit verleiht ihr auch Notwendigkeit.

Die Begriffe des Nützlichen und Schädlichen, des Gerechten und Ungerechten, des Guten und Schlechten und deren Gebrauch (zum Ziele einer Verständigung) führen zur Entstehung der menschlichen Gemeinschaft, ist die Position des Aristoteles. Dieses Argument verfehlt indes, dass diese Begriffe nicht nur verbindendes, sondern auch trennendes Element unter den Menschen sein können. Die Thematisierung dieser Dimension des Zusammenlebens ist uns vornehmlich aus der Neuzeit bekannt. Aristoteles selbst hatte wenigstens die Wirklichkeit des Problems fest in seinem Blickfeld, indem er sich mit den politischen Antagonismen seiner Zeit beschäftigte. Diese Antagonismen, die auch mit der ökonomischen Entwicklungen der Zeit zusammenhingen, wurden nicht nur *innerhalb* des politischen Ganzen, sondern vornehmlich *um* das politische Ganze selbst

ausgetragen. Eine Eigentümlichkeit der antiken Terminologie, die eigentlich der lebendigen Praxis entstammte, schlägt sich damit in der aristotelischen Theorie nieder und verdient besondere Beachtung (IV.10, IV.14).

Zu erfassen, was ein Gebilde des menschlichen Zusammenlebens von Natur aus ist, war für Aristoteles in dem Sinne entscheidend, dass sich das menschliche Verhalten danach richten müßte. Eines der wichtigsten Ziele der theoretischen Überlegungen scheint für Aristoteles in gewisser Hinsicht bei der Erfassung dessen zu liegen, was “die Natur” von etwas ausmacht. Genauso wie die vorausgegangenen Sophisten ist auch Aristoteles geneigt, das von Natur aus Gegebene dem durch den Menschen Abgemachten und deshalb Veränderlichen entgegenzusetzen. Die so verstandene Natur, d. h. die Gestalt, die keinem zeit- und menschenbedingten Wandel mehr unterliegt, setzt nun Aristoteles – und dies scheint ihm eigentümlich zu sein – mit der vollendeten Form eines Dinges, eines Lebewesens oder einer Sache gleich: wie nämlich jedes nach Vollendung seiner Entwicklung ist (*tês genéseōs telestheísēs*), so nennen wir dies die Natur eines jeden (*phýsin hekástou*), etwa die des Menschen, des Pferdes und des Hauses” (*Pol.* I 2, 1252b32ff). Diese vollendete Form heißt in der aristotelischen Terminologie im Allgemeinen *télos* (: Ziel oder Zweck) und die Natur wird demnach als ein *télos* aufgefasst (*ebd.*, 1252b32). Dieser Gebrauch des Naturbegriffes ist in Bezug auf das Politische deshalb von Belang, weil die Polis als die vollendete Form aller anderen *koinōníai* (: Gemeinschaften oder Zusammenschlüsse) des menschlichen Lebens angesehen wird: sie ist ihre Natur, ihr *télos* oder anders ausgedrückt, “jede Polis existiert von Natur aus” (*pása pólis phýsei éstin*, *ebd.* 1252a30), eine Formulierung, die immer wieder begegnet. Damit versteht man konkreter, was Aristoteles mit der Definition des Menschen als von Natur aus zur Polisbildung bestimmten Lebewesens meint (vgl.: *N.E.* I 7, 1097b11; IX 9, 1169b18f; *Pol.* III 6, 1278b19).

Die theoretische Rekonstruktion des Polisganzen in den Kategorien der natürlichen Gegebenheit hatte abgesehen von ihrer Beweiskraft ohnehin einen aktuellen theoretisch-politischen Stellenwert. Denn die vorausgegangenen Sophisten hatten schon das inhaltlich gleiche Naturverständnis unter umgekehrten Vorzeichen in den Mittelpunkt ihres theoretischen Einsatzes gestellt. Sie waren diejenigen, die pflegten, die Ausdrücke *phýsei* (:der Natur nach) und / gegen *nómō* (: von den Menschen gesetzt oder vom menschlichen Brauch bestimmt und herkommend) zu verwenden. Aristoteles räumt diesem Standpunkt, ziemlich anders als Platon, eine gewisse Gültigkeit ein. Wenn aber das Politische prinzipiell zwar *phýsei* besteht, während es in seinen konkreten Ausprägungen mit *nómō*-Elementen vermenget ist, öffnet sich der Weg, verschiedene Abstufungen der menschlichen Institutionen gemäß ihrer Natürlichkeit ins Auge zu fassen. Die aristotelische Unterscheidung zwischen richtigen oder natürlichen einerseits und falschen,

‘abweichenden’ oder widernatürlichen Verfassungen andererseits verdichtet sowohl seine theoretischen Voraussetzungen, als auch den Inhalt seiner konkreten Einstellung zur damaligen politischen Wirklichkeit. Die unter Umständen problematische Flexibilität dieses Schemas wird dadurch begrenzt, dass einer moderaten Verfassung der Vorzug gegeben wird, was zum einen frühere politische Ideen aufgreift und zum anderen mit der aktuellen politischen Zielsetzung Makedoniens wesentlich vereinbar ist (s. IV.17-18). Das aristotelische Denken des politischen Ganzen ist auch wegen der Praxisauffassung des Philosophen interessant. Für ihn war die Praxis ein umfassender und speziell polisbezogener Begriff. Wenn demnach vom politischen Ganzen bei ihm die Rede ist, dann ist man durchaus berechtigt, vom Ganzen der Praxis zu sprechen. Die aristotelische Praxisauffassung in ihrer Reichweite und ihren Grenzen kann man sich anhand der ihr entgegengesetzten Begriffe klar machen. Der Reichtum der aristotelischen Praxis tritt bei einem Vergleich mit der im platonischen *Politikós* vorkommenden Praxisbegriff hervor: dort wird der Praxis nur eine untergeordnete und explizit ausführende Tauglichkeit zugedacht (IV.1). Für Aristoteles umfasst Praxis dagegen die ganze Palette der auf das gemeinschaftliche Leben ausgerichteten Tätigkeiten, ja schließlich das Leben der Polisbürger im Ganzen. Die von Aristoteles selbst stark gemachte Unterscheidung zwischen *práxis* und *poiēsis* verweist wiederum auf die im heutigen Sinne Begrenztheit des Begriffs. Mit dieser Unterscheidung hält Aristoteles das gesellschaftlich-politische Handeln von der für den Alltag und die Erhaltung des Ganzen selbst unentbehrlichen herstellenden Tätigkeit auseinander. In abgeschwächter Form machen sich hier die platonischen Klassen- und Wertvorstellungen wieder bemerkbar, die eigentlich für die damalige Poliswelt charakteristisch waren, wenigstens bis zu der Aristoteles unmittelbar vorausgegangenen Zeit (II.1, IV.17). Die Geringschätzung der handwerklichen Arbeit, ob diese von freien Handwerkern oder von Sklaven verrichtet wird, steht im Mittelpunkt aristotelischer Ausführungen, die mit den Begriffen des Ganzen und der Teile operieren (IV.5). Im Einklang mit dieser den konstitutiven Bedingungen des Polisganzen entstammten Ideologie entwickelt Aristoteles seine Konzeption vom betrachtenden oder spekulativen Leben (*bíos theōrētikós*); als Teil einer polistauglichen Ideologie ist diese Konzeption viel problematisch und als theoretische Selbstverklärung des tätigen philosophischen Subjektes eigentlich uninteressant.

Dies tut indes der theoretischen Ergiebigkeit der aristotelischen Praxisauffassung kaum Abbruch. Der Anspruch des über das ethisch-politische Ganze Philosophierenden auf zuverlässiges Wissen bzw. Wahrheit, worauf man schon bei der Explikation der analytischen Zerlegung der Polis im allerersten Kap. der *Politik* verwiesen wird, impliziert die für Aristoteles anzustrebende lebendige Verknüpfung von Theorie und Praxis. Die von Aristoteles explizit eingeführte methodische Trennung zwischen theoretischer und

praktischer Philosophie erweist sich bei näherem Hinsehen als ein Versuch, die Unangemessenheit der platonischen Abstraktion für die Gegebenheiten der Praxis herauszustellen und eine Einheit zwischen Theorie und Praxis erst unter Berücksichtigung der prinzipiellen Besonderheit der Praxis zustande zu bringen. Die Schlüsselbegriffe der aristotelischen Ethik stehen in dieser Konstellation in einem Spannungsfeld zwischen begrifflicher Abstraktion und einer hauptsächlich durch Gewöhnung (*éthos*) beizubringender Fähigkeit zu empirischer Handhabung konkreter Sachverhalte. Auch auf der Ebene des Ganzen ist die Verknüpfung zwischen den Standards des theoretischen Wissens und denjenigen der Praxis unverkennbar, denn für Aristoteles muss der die politische *téchnē* (: Kunst) oder *dýnamis* (: Vermögen) oder *epistēmē* (: Wissen, Wissenschaft) praktizierende Stadtbürger sowohl mit dem Allgemeinen (*kathólou*) operieren, als auch die Ergebnisse solcher Operationen dem Einzelnen der Praxis angemessen gestalten. Dass das Einzelne der Praxis nicht vollständig auf das Allgemeine der Abstraktion reduzierbar ist, artikuliert Aristoteles auch damit, dass das Politische zwar von Natur aus existiert, viele aber auf Konvention zurückzuführende Elemente beinhaltet, zumal das das politische Ganze konstituierende Handeln keinem feststehenden Ausgang unterworfen werden kann, im Gegensatz etwa zur *poiēsis*.

Dass der Wissensanspruch der praktischen Philosophie anders geartet als derjenige der theoretischen oder ersten Philosophie ist, spricht wiederum keineswegs gegen die Einbeziehung des analytisch-kategorialen Status des Ganzen und der Teile in die Interpretation ihres Verhältnisses in der praktischen Philosophie. Obwohl beide Geltungsbereiche der Begriffe bislang als solche erkannt worden sind, kann man von einer umgreifenden Beziehung nicht ohne weiteres sprechen. Im einschlägigen Artikel des HWPh erfährt man, das Verhältnis zwischen dem quantitativen Ganzen und seinen Teilen ist in der metaphysischen Tradition zum Thema gemacht worden. «Ebenso bedeutsam ist freilich die aristotelische Maxime: ‘Das Ganze ist notwendig früher als der Teil’, mit der Aristoteles auch zur Aussage bringt, dass die Polis ‘von Natur’ früher als das Haus und ‘jeder von uns’ ist», erfährt man ebenfalls aus diesem Artikel. Die Antwort auf die Frage, wie man von der quantitativen zur qualitativen Bedeutung des Ganzen und der Teile übergeht, steht bei solchen Ausführungen noch aus (Kaulbach 1974, 5).

Aristoteles selbst hatte schon einen gewissen Reflexionsstand bezüglich dieser Begriffe vorgefunden. Der parmenideische Monismus hatte das Problem des Verhältnisses des Ganzen zu den Teilen richtig mit demjenigen des gedanklichen Bewältigung der Beweglichkeit des Seienden verknüpft, zog aber seine eigene Grenze in dem Maße, wie er sich annahm, das Problem mit der einseitigen Verneinung jeglicher Beweglichkeit einer endgültigen Lösung zuzuführen. Der Parmenides-Sympathisant Platon, der zugleich Kritiker der empirienahen Naturphilosophie war, sah die Unwegsamkeiten der

parmenideischen Abstraktion ein und stellte ein ziemlich innovatives Konzept auf dem Boden der negativen Einstellung zur Beweglichkeit des Seienden auf, indem er zunächst auf die Relativität von Sein und Nicht-Sein hinwies, um daraus eine plurale Vorstellung vom Seienden zu gewinnen: daraus entstand die Welt seiner Ideen, der “wahren” Seienden, die der empirischen Pluralität immerhin korrespondieren sollten. Die Auseinandersetzung Aristoteles’ mit der platonischen Ideenlehre, die sich wiederum vor dem Hintergrund der platonischen Kritik an Parmenides entwickelte, kann bis zu einem gewissen Punkt für die Erklärung der qualitativen Dimension des Ganzen und der Teile in der ersten Philosophie hilfreich sein. Die zentrale Stellung des *eîdos* in der politischen Philosophie entspringt gewissermaßen der Mehrdimensionalität des Begriffes in der theoretischen Philosophie. Von besonderer Bedeutung ist außerdem, dass dem in der ersten Philosophie zentralen Begriff des Allgemeinen (*kathólou* bei Aristoteles) der Form und dem Inhalt nach das Ganze (*hólon*) zugrunde liegt. In beiden Bereichen der Philosophie wird das *kathólou* sowohl dem Teil (*méros*) als auch dem Einzelnen (*hékaston*) entgegengesetzt. Der Umgang Aristoteles’ mit dem *kathólou* ist entscheidend für die Artikulation seiner Alternative zu der platonischen Ideenlehre und deutet indirekt auf eine erkenntnistheoretische Aufwertung des *hólon* hin (III.6).

Eine große Relevanz für die Erfassung des Polisganzen dürfte die in der *Metaphysik* vorkommende Vorstellung vom “ganzheitlich” aussagbaren Ganzen haben, dessen Vollständigkeit mit der Autonomie seiner Teile einhergeht (III.2). Die Bestimmung der Anwendbarkeit dieser Figur hängt allerdings letzten Endes davon ab, ob man sich die aristotelischen Stadtbürger als autonom fungierende Individuen vorstellen darf, was nur bedingt zutrifft. Die im überlieferten aristotelischen Text nicht thematisierte politische Anwendbarkeit von Kategorien der ersten Philosophie kommt auch unter dem Gesichtspunkt zur Sprache, dass die Analyse von politischer Veränderung und Abwechslung mehr die *causa efficiens* als die teleologisch angelegte *causa finalis* zum Zuge kommen lässt (V.11).

Die Eruierung der Brauchbarkeit von Kategorien und Ideen der ersten im Bereich der politischen Philosophie bedeutet keineswegs, dass eine im voraus feststehende Kategorialität in Anspruch genommen werden muss. Man muss sich ja auch im Anschluss an Aristoteles von der Vorstellung verabschieden, Ganzes und Teile hätten zunächst einen bestimmten ontologischen Status, d.h. eine bestimmte allgemeine Geltung, und würden dann auf das Spezialgebiet der Politik angewandt oder übertragen. Es kann keinen angestammten Platz der philosophischen Kategorien geben, sondern vielmehr zwei verschiedene und zugleich vergleichbare Herangehensweisen. Es gibt eine Herausarbeitung der Kategorien der ersten Philosophie, die auch den Bereich des Politischen unvermeidlich berührt; es gibt zum anderen eine vorwiegend empirisch ausgerichtete Behandlung des

Politischen, die Auswirkungen auf die Bildung von Kategorien haben kann und andererseits mit etlichen metaphysischen im pejorativen Sinne, d.h. ideologischen, Elementen behaftet ist. Dies sieht man ganz deutlich an dem Punkt, wo Aristoteles selbst auf die Welt des Ethisch-Politischen zurückgreift, um die Möglichkeit einer vom Ganzen selbst abgetrennten Existenz des Guten (*agathón*) zu prüfen (IV.16). Dieser Strang seiner Argumentation ist auch mit seinem Teleologiedenken verwoben und mündet in die Legitimation von Alleinherrschaft, was unter den gegebenen Umständen nicht gerade folgenlos geblieben sein dürfte.

Noch einen terminologischen Berührungspunkt zwischen theoretischer und politischer Philosophie findet man in den Termini *früher* (*próteron*) und *später* (*hýsteron*). Hat die Polis der Natur nach Vorrang vor jedem Einzelmenschen, so gibt es auch im Bereich des Seienden Abstufungen, die dem "Seienden als solchen" (*òn hê ón*) näher kommen und somit in einem quasi ontologischen Sinne als früher bezeichnet werden. Eine zur *phýsis*-Auffassung parallele Denkfigur tritt dabei auf, indem die aristotelische Denkweise vom Analytisch-Deskriptiven in das Ontologische umzuschlagen neigt, was wiederum impliziert, dass beide Dimensionen voneinander nicht abgekoppelt werden können. Gerade anhand des *próteron* und *hýsteron* ist aber die aristotelische politische Philosophie dahingehend interpretiert worden, dass die höhere Dignität des Ganzen nicht nur analytisch begründbar ist, sondern primär auch durch mehrere Begriffe der theoretischen Philosophie untermauert werden kann. In dieser Hinsicht greift Hegel in seiner Interpretation der auf das Ganze und die Teile bezogenen aristotelischen Passagen auf das Wesen, die Substanz, die Vernunft und die Wahrheit zurück (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, W 19, 226). Hegels Interpretation ist im Rahmen dieser Arbeit deshalb wertvoll, weil sie sich weitgehend auf Ganzes und Teile konzentrierte. Seine Herangehensweise ist zweifelsohne bis zu einem gewissen Punkt interessant, indem sie verschiedene begriffliche Koordinaten zum Vorschein kommen lässt. Ein Vergleich mit Hegel ließe sich auch auf dieser Basis konstruieren, indem man die philosophische Dignität des Ganzen als ein Resultat der Behandlung des *éthos* bzw. der Sittlichkeit bei beiden Philosophen betrachten würde. In dem Maße aber, wie auf diesem Terrain eine Überzeitlichkeit von unvermeidlich politisch relevanten Kategorien suggeriert wird, muss man andere Wege suchen, um die heutige Relevanz des Aristoteles herauszuarbeiten.

Die vielfältigen Möglichkeiten zur Erforschung der aristotelischen Kategorialität bestätigen ohnehin den von Düring explizit erwähnten großen Einfluss des Aristoteles. Es könnte ja nicht anders in einem Bereich aussehen, zu dessen Konstituierung überhaupt Aristoteles selbst erheblich beigetragen hat.

Die Relevanz des Aristoteles jedoch für die philosophische Gegenwart beschränkt sich nicht generell auf Perspektiven, die durch den Reichtum seiner Kategorien eröffnet wurden.

Besonders was die politische Philosophie betrifft, sind auch neue Herangehensweisen entwickelt worden, die sich nicht primär um die begrifflichen Ausprägungen des Aristoteles drehen, sondern von ziemlich nacharistotelischen Gegebenheiten des Philosophierens ausgehen und Aristoteles auf seine Relevanz für ihre Problematisierungen prüfen. Selbst dort, wo der Rekurs auf Aristoteles nicht explizit stattfindet, entwickeln sich neue Problemstellungen derart, dass sie diese Möglichkeit implizit eröffnen, was früher oder später zum Bewusstsein kommen muss: dazu gehört ganz exemplarisch das Philosophieren von Antonio Gramsci, das sich nicht nur um die Beschaffenheit des modernen Staates, sondern auch parallel zu Aristoteles um die menschliche Vergesellschaftung im Ganzen dreht.

Allein mit der Feststellung der "spekulativen Tiefe" (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, W 3, 66) des Aristoteles gewinnt man keine überzeugende Vorstellung von einer Aktualität des "universellsten Kopfes" unter den alten Philosophen (Engels, in: *Anti-Dühring*, MEW 20, 19). Dass man bei der Bewältigung von gegenwärtigen Problematiken über Aristoteles stolpern kann, geht wesentlich auf eben dieses Merkmal des Philosophierens des Stagiriten zurück, das von I. Düring als seine Schwäche ausgewiesen worden ist, nämlich dass seine politische Philosophie rückwärts gewandt war oder besser dass sie mit jenem quasi einmaligen Gebilde des menschlichen Zusammenlebens, der antiken Polis, verwoben ist. Ganzes und Teile können zum einen als vielseitige Elemente zur Erschließung der Poliswelt und der gewiss komplexeren Welt von heute fungieren und zum anderen eine sich auf beide Welten erstreckende Problematik um die menschliche Vergesellschaftung mit beleuchten.

Diese Problematik kommt mit explizitem Aristoteles-Bezug schon in der hegelschen politischen Philosophie und noch früher bei Rousseau zum Ausdruck. Spätere Ansätze legen den Akzent auf die Emanzipationsmöglichkeiten der bewusst dem politischen Ganzen angehörenden Menschen von heute. Die antike Polis als Stätte des unmittelbar die gemeinschaftlichen Angelegenheiten betreffenden Handelns ist ein wichtiger Bezugspunkt für diese Problematik und die aristotelische politische Philosophie als theoretische Instanz zur Rekonstruktion und Aktualisierung der Poliswelt ebenso. Die aristotelischen Vorstellungen vom Einzelmenschen, der erst durch sein auf die politische Gemeinschaft gerichtetes Handeln seine Geltung als ethisch und mithin praktisch selbständiger Angehöriger des Ganzen erreicht, können wohl mit den marxschen emanzipatorischen Ansätzen in Verbindung gebracht werden, zumal diese sich im Zeichen der Rezeption antiken Gedankenguts gestalteten. Ein an Marx anknüpfendes Emanzipationsdenken ist für die Aristoteles-Rezeption deshalb von Bedeutung, weil es die Perspektive eröffnen kann, die antike Gemeinschaft der Stadtbürger (*politikê koinōnía*) von gegenwärtigen Bedürfnissen her neu zu besetzen. Daraus erhofft man sich wenigstens eine Überwindung

der heute vertrauten Entfremdung der Einzelmenschen von der professionell betriebenen Politik.

Nicht zuletzt muss man aber bei der Aristoteles-Rezeption Marx berücksichtigen, um Aristoteles selbst Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Denn eine schematische Entgegensetzung zwischen dem aristotelischen Primat des Ganzen und der neuzeitlichen Aufwertung des Individuellen würde den Eindruck erwecken, Aristoteles sei als politischer Theoretiker heutzutage restlos überholt. Dies geht aus liberalen-legitimatorischen Rezeptionsansätzen hervor und als typisches Beispiel sei hier derjenige von Jonathan Barnes angeführt:

“(…) in Aristotle’s claim that the citizens ‘all belong to the State’ the reader may detect the infant voice of totalitarianism. If Aristotle loved liberty, he did not love it enough. His State is highly authoritarian” (Barnes 1982, 82).

Diese Interpretation bringt Aristoteles nicht mit der Begrenztheit des antiken Polisganzen in Verbindung – was durchaus zutreffen würde – sondern mit erst später aufgekommenen Tendenzen. Dazu greift sie ausgerechnet denjenigen Teil des aristotelischen Philosophierens an, der auf die Verbindung der Einheit mit der Pluralität der Poliswelt angelegt war. Ihre Unangemessenheit gegenüber Aristoteles geht auf ein Hauptdefizit der Interpretation zurück, nämlich die schlicht kritiklose Identifizierung des modernen Staates mit der antiken Polis, was dann zu einer augenscheinlichen Entstellung der aristotelischen Ausführungen zum Verhältnis des Ganzen zum Einzelnen führt. Die hinter dieser Interpretation steckende Verklärung der Welt der modernen Individualität anhand eines oberflächlichen Vergleichs mit der Antike erweist sich in doppelter Hinsicht als höchstproblematisch: zum einen im Hinblick auf die aktuelle Selbstverständigung und zum anderen im Hinblick auf die Rekonstruktion der vergangenen Bewegung der Ideen. Die Angemessenheit der Interpretation entscheidet sich gewiss durch die Respektierung des Originaltextes, die keineswegs selbstverständlich ist. Andererseits ist es unvermeidlich, dass man auch postaristotelische Theorieansätze berücksichtigen muss, um daraus auch interpretative begriffliche Mittel zu gewinnen. Dass sich diese Option als produktiver erwiesen hat, sieht man auch daran, dass die Arbeiten, die sich in den letzten Jahrzehnten um (neue) Interpretationen von Aristoteles bemühten, von den Versuchen einer einwandfreien philologischen Rekonstruktion des Corpus Aristotelicum kaum berührt wurden (H. Flashar, in: *Ueberweg*, 182; man musste sich in diesem Rahmen entweder für eine Zerstückelung oder eine Interpretation des Textes entscheiden, Frank 1999, 75). Ist allerdings die hundertprozentig textimmanente Interpretation unmöglich, so muss andererseits die Reaktivierung von externen Ansätzen möglichst wohlbegründet sein. Der Rückgriff auf das Ideologische und das Imaginäre als integrale Dimensionen des

politischen Ganzen, die in dieser Arbeit sowohl explizit stattfindet als auch implizit bei mehreren Teilaspekten zu beobachten ist, geht auf die Mehrdimensionalität des Aristoteles vorschwebenden politischen Ganzen zurück. Die analytisch-messbare Dimension musste für Aristoteles konsequent durch die qualitative ergänzt werden, was in der ersten Philosophie und in den methodischen Passagen der *Politik* fast auf parallele Weise ausgeführt wird. Zur Erfassung der qualitativen Dimension des Politischen eignete sich die Ambivalenz des altgriechischen Terminus *koinōnía*, der sowohl die empirische Realität als auch die denkbaren und praktizierbaren Möglichkeiten des kollektiven-politischen Handelns in ihrer Gesamtheit darstellte.

Die schon von Aristoteles dargestellte Mehrdimensionalität des Ganzen muss auch zum Zweck weiter gehenden Reflexionen genutzt werden. Ziemlich anders als Aristoteles müßte man heute die Unmöglichkeit der Erfassung eines völlig überschaubaren Ganzen konstatieren, während man andererseits unvermeidlich auf die Erfassung ganzheitlicher Zusammenhänge angewiesen ist. Bei der Auseinandersetzung mit diesem fundamentalen Problem ist interessanterweise die aristotelische Dialektikauffassung von Bedeutung, die sowohl auf das Ganze gerichtet, als auch polis- und praxisimmanent ist (VI.8). Indem man u.a. diese Problematik im Kontext der Philosophiegeschichte diskutiert, setzt man ein Zeichen für die aktuelle Verwertbarkeit aristotelischer Gedanken.

ANHANG

Georgios Iliopoulos

Lebenslauf

Geboren in Athen am 11.04.1965. Studium der Philosophie, der Pädagogik und der Psychologie an der Aristoteles-Universität Thessaloniki 1983-1987. Aufbaustudium in Philosophie ebendort bis 1991. 1991-2 Militärdienst. 1992-4 als Lehrer für Altgriechisch, Geschichte und Philosophie in Athen berufstätig. Studienaufenthalt an der FU Berlin im 1994-5 als Stipendiat des DAAD. Zulassung zum Promotionsverfahren bei Prof. Dr. W.F. Haug im Juli 1995. 1996 als Lehrer im öffentlichen Dienst in Griechenland eingestellt, 1998 verbeamtet. Von 1996 bis 1999 Aufenthalt und Dienst auf Kreta. Seit Herbst 1999 Stipendiat des griechischen Staates und freigestellt vom aktiven Lehrbetrieb zum Zweck der Promotion. Verheiratet und Vater zweier Töchter. Verf. des Stichwortes „griechische Antike“, in: HKWM, Bd. 5.