

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

Die verschiedenen Dimensionen des menschlichen Handelns, die Aristoteles unter die Kategorie der Praxis subsumiert, ergeben doch eine Einheit, die sich in der Polis als Verfassung (*politeía*) konkret manifestiert. Wir wenden uns zunächst einigen Gedanken aus Platons *Politikós* zu, die eben zu den Voraussetzungen der aristotelischen Praxisauffassung gehören. Dort (259b) bekommt der fremde Gesprächsführer eine positive Antwort auf folgende Frage:

„Und wer diese besitzt [gemeint ist die königliche Kunst oder Wissenschaft, beides kommt oben in: 259a vor], wird der nicht, er mag nun ein Herrscher sein oder nicht (*ánte árchōn ánte idiôtēs ōn tynchánei*), doch seiner Kunst nach mit Recht ein königlicher Mann (*basilikós*) genannt werden?“¹.

In dieser Passage deutet sich eine interessante Abkopplung des ehrenwertes Besitzes der *politikē téchnē* oder *epistēmē* von der tatsächlichen Ausübung der Herrschaft an. Es gibt nach Platon Herrscher ohne Kunst sowie auch Kunstmeister ohne tatsächliche Herrschaft. Ähnlich äußert sich Platon auch in: *Politikós*, 292c. Die zu bestimmende königliche Kunst sei ein Wissen, dessen Umsetzung in die Praxis so gut wie keinen Einfluss auf seinen Wert habe.

Der erste Schritt der platonischen Argumentation, dem man leicht beipflichten kann, ist, dass der Herrscher eine gewisse Kunst beherrschen muss. Der zweite wird dann auf zwei verschiedene Weisen artikuliert und betrifft das Kriterium, womit die Beherrschung der politischen Kunst festgestellt werden kann. Hier liegt zunächst die negative Artikulation vor: die tatsächliche Ausübung der Herrschaft in einer Polis allein nämlich kann die Beherrschung der Kunst nicht (unumstritten) unter Beweis stellen. Stattdessen – und dies wäre dann die positive Artikulation – muss man diejenige Art von Tätigkeit für maßgeblich halten, die sozusagen sinngemäß bzw. immanent aus dem Wesen der *téchnē* selbst folgt und sich nicht auf das beschränkt, was die jeweiligen Herrscher realiter ausrichten. Die platonische politische Ordnung wurde sowieso nicht mit unmittelbarem Bezug auf die

¹. Schleiermacher gibt das Adjektiv *basilikós* mit “Herrscher” wieder.

realiter herrschenden Verhältnisse, sondern primär im Hinblick auf die vom Philosophen ins Auge gefasste Wahrheit entworfen (vgl. *Politeía* V 17, 472d-473b).

Auch bei Platon nimmt die Politik eine vorrangige Stellung gegenüber den anderen, von ihr deutlich unterschiedenen, *téchnai* ein; dieses Verhältnis wird expressis verbis in Termini der Unterordnung oder des Herr-und-Diener-Verhältnisses artikuliert. Ausdrücke, die dies belegen, sind verschiedene Formen des Verbs *hypēretō* (: dienen) bzw. von demselben abgeleitete Wörter, die beispielsweise in: *Politikós* 305a, 305c vorkommen. Die möglichst umfassende Klassifikation der Politik, die Platon im *Politikós* auf Umwegen vornimmt, führt zu dem Ergebnis, dass neben dem Politiker bzw. dem König drei andere Kategorien von Angehörigen der Polis solche Funktionen innehaben, die zusammen studiert werden müssen. Es handelt sich dabei um den Richter, den Feldherrn und auch den Redner, der zugunsten der königlichen Macht redet: ihre Künste seien ebenso vornehm wie die königliche und ihr verwandt (*tímia kai syggenē*, 303e). Der Terminus Praxis umschreibt dabei die Gemeinsamkeit aller dieser Künste bzw. Tätigkeiten: ein jeder von den genannten Angehörigen der Polis leitet die in ihr stattfindenden Handlungen mit (*syndiakybernâ tàs en taís pólesin práxeis*, *Politikós*, 303e-304a). Die praktische Dimension dieser Tätigkeiten darf man aber nicht voreilig auf die übergeordnete Kunst des Oberhauptes der Polis ausdehnen. Platon schließt diese Möglichkeit ausdrücklich aus: während die untergeordneten Künste als handelnde ausgewiesen werden, zeichnet sich hingegen die politische Kunst ihrerseits dadurch aus, dass sie nicht handelt, sondern über diejenigen herrscht, die zu handeln vermögen (*ouk autên deî práttein, all' árchein tôn dynaménōn práttein*, 305d). Bemerkenswert ist bei dieser deutlichen Absetzung der politischen Tätigkeit von den anderen, die als ihr verwandt vorkommen, dass hier das Verb *árchō* den Gegenpol zum *práttō* bildet; dies könnte die explizite Verwandtschaft zwischen den verschiedenen vornehmen *téchnai* deutlich einschränken.

Es zeigt sich also bei Platon schon von seiner Terminologie her, dass das Unterordnungsverhältnis nicht wie bei Aristoteles im gemeinsamen Umfeld der Praxis angesiedelt wird. Zwar ist auch dort von einer Gemeinsamkeit zwischen den Gliedern des Verhältnisses die Rede, diese Gemeinsamkeit lässt sich aber auf keinen Fall durch den platonischen Praxisbegriff umschreiben. Man könnte allerdings in diesem Punkt zu einem heutigen Verständnis von Praxis greifen und sich dadurch von Platon absetzen, dass er die Praxis viel enger auffasst, als heute gewöhnlich der Fall ist. Ein solcher Schritt liegt nahe auch dann, wenn man sich näher anschaut, wie Platon die Tätigkeit des Herrschers im Einzelnen beschreibt: der Herrscher besitze die Kunst, den Anfang, den Antrieb, den günstigen sowie ungünstigen Zeitpunkt für jede wichtige Tat in der Polis zu erkennen (*gignōskousan tēn archēn te kai hormēn tōn megístōn en taís pólesin egkairías te péri kai akairías*), um dann Befehle zu erteilen (*Politikós*, 305d). Es wäre heute kaum einzusehen,

warum man diese Tätigkeiten, die das Herrschen begleiten oder näher bestimmen, aus der Praxis verbannen soll. Bei Platon scheinen dagegen das der Praxis zugrunde liegende Verb *práttō* und das sinngemäß verwandte *drô* (etwa: agieren) sich auf eine ausführende Funktion zu beschränken: den anderen Künsten kommt es nur zu, das zu tun, was (ihnen) befohlen worden ist (*tà prostachthénta drân, ebd.*). Deswegen zieht er eine begriffliche Trennungslinie zwischen zwei Betätigungsfeldern, obwohl diese innerhalb der Polis nicht (leicht) voneinander getrennt werden können (vgl. *Politikós*, 303e).

Bei Aristoteles deutet sich dagegen eine Bedeutungsverschiebung bzw. eine stillschweigende Erweiterung der Bedeutung sowohl der Politik als auch der Praxis an. Diese Begriffe betreffen nunmehr alle freien *politai*, all diejenigen also, die sich bei den gemeinsamen Angelegenheiten betätigen können, indem sie es dürfen.

Im Vergleich zu den platonischen Ausführungen kann man feststellen, dass Aristoteles den Terminus Praxis in einem weiteren Sinne gebraucht als Platon. Dieser umfasst nun alle Angehörigen der Polis und beschränkt sich nicht mehr auf die subalterne Mehrheit. Den Gegenpol zur Praxis bildete bei Platon die Herrschaft. Dies kann bei Aristoteles d.h. bei einem erweiterten Bedeutungsfeld der Praxis, nicht mehr der Fall sein. Die gegenseitige Ausschließung der beiden Begriffe behält er nicht mehr bei. Eine gewisse Differenz zwischen ihnen besteht zwar weiter, sie wird aber diesmal auf eine Weise aufgefasst, die ein homogeneres Ganzes ergibt als bei Platon.

Genauso wie die Praxis macht auch die Herrschaft bei Aristoteles vor keinem Angehörigen der Polis Halt. Wenn aber Herrschaft und Praxis nicht mehr einseitig in den Teilen des Gemeinwesens lokalisierbar sind, dann können sie nunmehr in Verbindung miteinander gebracht werden. Genauer gesagt: die Praxis als zielbewusstes und –setzendes Handeln, das jedem Einzelnen zukommt, ergibt ein Geflecht von Verhältnissen innerhalb des umfassenden Gemeinwesens, die sich als Herrschaftsverhältnisse artikulieren und konkretisieren lassen.

Platons Unterscheidung zwischen Praxis und Herrschaft könnte man auch als Unterscheidung zwischen passivem und aktivem Handeln umschreiben. Praxis ist das ausführende Handeln und Herrschaft das befehlende, dem Ersteren übergeordnet. Bei Aristoteles findet jedoch eine Akzentverschiebung statt, alle Spielarten des Handelns der Polisakteure werden deutlich unter einen Nenner gebracht. Aktives und passives Moment werden diesmal in die Herrschaft selbst aufgenommen (*árchein* und *árchesthai*) und außerdem werden sie auch als Momente der Praxis erfasst. Die Praxis wird zwar bekanntlich nicht mehr in Entgegensetzung zur Herrschaft definiert, sondern zur *poiēsis* (: Hervorbringung, Herstellung). Dass nunmehr Praxis und Herrschaft ineinander gehen, tut ein neues begriffliches Feld auf.

Die Differenz zwischen Aristoteles und Platon in der Praxisfrage zeigt sich auch daran,

dass bei Platon der tatsächliche Besitz der Macht nicht als ein wesentliches Merkmal zur Bestimmung des Herrschers gilt. Derjenige wird als ‐König‐ ausgewiesen, der das Wissen bzw. die Fertigkeit des Herrschens besitze, ohne dass er notwendigerweise gleichzeitig dieses Wissen in die Tat umsetzen würde (vgl. *Politikós*, 259b). Andererseits aber – und das ist nun die Grenze Platons – sei die Kunst des Herrschers keine rein theoretische Kunst, denn es gebe keine andere Möglichkeit ihren Besitz festzustellen, als in der Praxis selbst. Es heißt nämlich bei ihm auch, dass die richtig regierenden Politiker auch Erkenntnis und Recht anwenden müssen (*Politikós*, 293d). Aristoteles wendet ein, nur wegen der tatsächlichen Lage und nicht wegen eines Wissens kommt einem die Bezeichnung des Herrn, des Sklaven oder des freien *politēs* zu (*Pol.* I 7, 1255b20ff).

Praxis ist nach Aristoteles alles, was man tut, indem man selbst das Ziel auswählt bzw. aus Intention (*prohairesis*) heraus handelt (s. oben: I.4). Auf diese Weise fällt die Praxis letzten Endes mit allem zusammen, was sich innerhalb der Polis abspielt und für sie relevant ist: denn *poiēsis* kommt zwar notwendigerweise auch in der Polis vor, sie charakterisiert aber diese nicht. Wenn man nun diese polisrelevante Praxis näher bestimmt, dann ergibt sich unter dem Strich nichts anderes, als die Gesamtheit der Handlungen, die entweder *direkt* oder *indirekt* auf Herrschaft und Unterwerfung abzielen.

Um zu verfolgen, welche konkreten Formen Praxis und Herrschaft in ihrer Entfaltung in dem umfassenden Polisraum annehmen, muss man sich vorzüglich der aristotelischen Verfassungstheorie zuwenden. Dort wird auf vielfache und manchmal unterschiedliche Weise dargelegt, was Aristoteles konkret unter ‐Teilen‐ der Polis versteht. Unser folgender Anlauf geht von diesen zwei wichtigen Bestimmungen des Ganzen aus: es handelt sich um das Ganze der Praxis *und* der Herrschaft.

Diese zwei Bestimmungen des Ganzen sind – prinzipiell wenigstens – nicht aufeinander rückführbar. Die aristotelischen Definitionen und der weitere Umgang mit den Begriffen erlauben nicht, einen Reduktionismus der einen oder anderen Art zu betreiben bzw. dem Philosophen zu unterstellen. Die Formen, die die Praxis innerhalb der Polis annimmt, weisen eine gewisse Vielfältigkeit auf, die man nicht voreilig zugunsten von Herrschaftsverhältnissen ausblenden kann. Andererseits kann man die Herrschaft nicht ohne weiteres in einem im universellen Sinne Praxisbegriff aufgehen lassen und damit neutralisieren. Wir haben vielmehr mit zwei Bestimmungen oder Dimensionen des Ganzen zu tun, deren sozusagen ganzheitlicher Status sich immanent ergibt.

Das politische Ganze ist für die Praxis, um mit Kant zu sprechen, die Bedingung ihrer Möglichkeit, denn es ist schließlich der Raum, wo es zwischenmenschliche Beziehungen gibt. Das Ganze ist aber auch der am weitesten reichende Raum, wo die Praxis sich – wenigstens potenziell – entfalten kann. Das Gleiche gilt auch für die Herrschaft: es sei hier auf die aristotelische Ableitung der Herrschaft aus der Natur hingewiesen, die nicht – wie

es wohl möglich wäre – nur die Herrschaft auf einer abstrakten Ebene und nicht nur die jeweils Herrschenden und Beherrschten umspannt, sondern alles Beseelte überhaupt d.h. letzten Endes alle möglichen Akteure und Teilnehmer des zusammengesetzten Gemeinwesens (*Pol.* I 5, 1254a28-32; vgl. unten IV.4a).

Dass Aristoteles Praxis und Herrschaft nicht getrennt in den Teilen, wie Platon, sondern gleichzeitig in dem Ganzen ansiedelt, bedeutet, dass ihre konkrete Äußerung auf der Ebene der Teile nicht abstrakt feststeht, sondern ad hoc erschlossen werden muss. Diese begriffliche Einstellung hat auch eine offensichtliche Auswirkung: die intensivere Beschäftigung des Philosophen mit den Verfassungen der verschiedenen Poleis. Dass Aristoteles viel Aufmerksamkeit seinem empirischen Material widmete bzw. nach seinen Prinzipien widmen musste, geht nicht nur aus der nicht mehr bestätigbaren Überlieferung über die vermutlich von ihm geschriebenen 158 Abhandlungen zu gewissen Verfassungen von verschiedenen Poleis seiner Zeit hervor, auch nicht primär aus der Art und Weise, wie er die in einigen Kapiteln der *Politik* von ihm studierten Verfassungen nach ihren Besonderheiten beurteilt: wichtiger ist die im Grunde begriffsimmanente Bedeutung, die der Vielfalt des politischen Ganzen zukommt, indem sich diese aus der Verschränkung der verschiedenen Äußerungen menschlichen Handelns ergibt.

Platon hob die gedachte von der ausgeübten Herrschaft ab, nicht einfach um zur Theorie Zuflucht zu nehmen, sondern um sein normatives Denken über den realen Verhältnissen seiner Zeit schweben zu lassen und ihm dadurch Nachdruck zu verleihen. Aristoteles dagegen ließ Realität und Normativität zu einem sich vielfältig äußernden Ganzen verschmelzen. Ausgerechnet im Rahmen seiner Verfassungstheorie formulierte der Stagirit den epistemologisch relevanten Gedanken, dass für ihn präskriptive und deskriptive Wissenschaft in eins fallen (*Pol.* IV 1, 1288b21-24; vgl. unten V.2).

Die breite Anwendbarkeit der Praxis und ihre dementsprechende Tauglichkeit für die Erfassung des Ganzen bei Aristoteles ist charakteristisch für die Philosophie, der die menschliche Zugehörigkeit zum politischen Ganzen als eine unüberwindbare und in diesem Sinne ausgesprochen "natürliche" Gegebenheit gilt (vgl. Einleitung; für die Rezeption und die Folgen s. bes. unten: VI.2).

2. die zahlenmäßige Unterscheidung der Teile der Polis

Im 1.en Kapitel des Buchs I der aristotelischen *Politik* wird das methodische Hauptprinzip der Zerteilung des Ganzen angekündigt (s. oben: I.Vorbemerkung). Die konkrete Ausführung erfolgt allerdings nach einem Intervall im 2.en Kapitel, wo Aristoteles das zerteilende-analytische Verfahren aufgegeben und sich auf die Rekonstruktion der

wirklichen Entstehung des Gemeinwesens konzentriert zu haben scheint (Näheres unten: IV.4a). Dass die Polis ein zusammengesetztes Ganzes ist, wird zwar auch in diesem Kapitel vorausgesetzt, die Argumentation aber läuft über die genetisch-teleologische Rekonstruktion der Polis auf den durchaus praktisch akzentuierten Primat des Ganzen vor den Teilen hinaus (s. Einleitung). Das anfängliche Prinzip wird dann im 3. Kapitel ausdrücklich wieder aufgenommen und sofort in Anwendung gebracht. Aristoteles geht hier zunächst davon aus, dass es augenscheinlich (*phanerón*) sei, aus welchen Teilen die Polis bestehe und folgert daraus, dass die ersten zu untersuchenden Teile der Polis die *oikíai* seien (*Pol.* I 3, 1253b2ff).

Dieser erste Schritt vom Ganzen zum konstitutiven Teil muss aber dann fortgeführt werden, will man doch konsequent bei der Prämisse bleiben, dass die Teilung bis hin zum *asýntheton*, d.h. Nicht-zusammengesetzten bzw. Nicht-mehr-Teilbaren, vollzogen werden muss (I 1, 1252a19). Denn die *oikía* bzw. der *oîkos* ist zwar Teil der Polis, sie setzt sich aber ihrerseits aus anderen Teilen zusammen. Die erste Einteilung des *oîkos*, die darauf Aristoteles vornimmt – eine Einteilung übrigens, die am größten oder am allgemeinsten ist – ist die in Sklaven und Freie (I 3, 1253b4). Die weitere Zerteilung aber, die dem Nicht-mehr-Teilbaren näher zu sein scheint, ist diejenige, die drei quasi gegensätzliche Paare ins Auge fasst und zwar: Hausherr (*despótēs*) und Sklave (*doûlos*), Gatte (*pósis*) und Gattin (*álochos*; in: *Pol.* I 9, 1269b14-17 wird die ganze Polis in Männer und Frauen eingeteilt), Vater (*patêr*) und Kinder (*tékna*, *Pol.* I 3, 1253b6f). Obwohl sich die Namen ändern, fällt bei diesen Unterteilungen auf, dass den einen Pol immer eine und dieselbe Person bildet, der freie und Sklaven besitzende *polítēs* nämlich (vgl. Haug / Petrioli 1999, 100-101).

Im Laufe des zerlegenden Verfahrens und vor dem dritten Schritt wiederholt Aristoteles die allgemeine Prämisse, wovon er im 1.en Kapitel ausgegangen war: das Einzelne (*hékaston*) müsse zuerst in seinen allerkleinsten Teilen (*elachístōn*) untersucht werden (*Pol.* I 3, 1253b4f). Nach der Bestimmung der allerkleinsten, individuellen Teile der Polis, fängt Aristoteles damit an, die *téchnai* zu bestimmen, die die Angehörigen der Polis bzw. des *oîkos* im Rahmen der schon genannten Verhältnisse betreffen: es handelt sich respektive um die *despotikê*, *gamikê* und *teknopoiêtikê*, also um die Künste bzw. Wissenschaften vom Hausherrn, von der Ehe und von der Kinderzeugung, wobei die beiden letzten Bezeichnungen wahrscheinlich Wortschöpfungen des Aristoteles waren (*ebd.*, 1253b9ff). Die Ambivalenz der *téchnē* zwischen Kunst und Wissenschaft legt nahe, dass unter den gleichen Termini sowohl die in Frage kommende Tätigkeiten als auch ihr Studium gefasst werden. Auf diese *téchnai*, die er eigentlich für Teile der *politikê téchnē* hält, geht Aristoteles nicht näher ein und bricht diesen Teil der Darstellung im 3.en Kap. des I.Buches ab (1253b11f).

Auf den Umgang des Herrn mit Frau und Kindern kommt er wieder in: *Pol.* I 12, 1259a40-

b1 zu sprechen. Dieser Umgang ist als Herrschaft (*archê*) gedacht und es kommt nun darauf an, wie diese ausgeübt werden müsse. Die Herrschaft über die Frau müsse also derjenigen des Amtsinhabers der Polis (*politikós*) und die Herrschaft über Kinder derjenigen des Königs gleichen (Näheres unten: IV.4b).

Dass für Aristoteles das überwölbende Ganze bei der Einstellung zum Einzelnen maßgeblich ist, zeigt sich auch daran, dass das Individuelle als solches – trotz der erklärten Absicht einer gründlichen Teilung des Ganzen – nicht zur Geltung kommt. Die Einteilung der Polis in ihre aller kleinsten Teile endet nicht mit autonom fungierenden Individuen, die von der Theorie als solche rekonstruiert werden. Die Individualität nach heutigen Standards oder ihre Vorform wird nur den männlichen Angehörigen der Polis zuerkannt, denjenigen also, die allein unter den Bewohnern eines städtischen Raumes *politai* sind und ein *oikos* besitzen. Individualität geht unter diesen Rahmenbedingungen mit einer zugleich politischen und ökonomischen Vormachtstellung einher. Die anderen Menschen – hauptsächlich Sklaven und Frauen – gelten nicht als solche, sondern nur im Rahmen eines Unterordnungsverhältnisses. Jede Diskussion über aristotelische Individualitätsvorstellungen (s. unten: V.4-6) darf dies nicht aus den Augen verlieren, dass nämlich die Anerkennung und die institutionelle Handhabung der Individualität prinzipiell auf eine bestimmte Schicht der Gesellschaft begrenzt ist. Die Schicht, um die es hier geht, ist allerdings keine beliebige, sondern eben diejenige, die eine herrschende Funktion bereits innehatte. Der von Aristoteles berücksichtigte *politēs* ist kein anderer, als derjenige, der es auch faktisch war (*Pol.* I 7, 1255b20ff; vgl. unten: IV.3). In diesem Punkt denkt der Stagirit anders als Platon, der die gesellschaftliche Stellung von (seinen) Wissensvoraussetzungen abhängig wissen wollte (*Politikós* 259b; vgl. oben: IV.1). Aristoteles' Theorie geht also davon aus, dass die reale Stellung in der Gesellschaft den Inhalt der Bestimmung eines Einzelmenschen ausmache. Die Philosophie erteilt nicht mehr den Individuen ihre Positionen, sondern ist dagegen bestrebt, ihre Rolle von den schon bestehenden Positionen aus wahrzunehmen (s. unten: IV.4c, IV.14).

Die im Grunde bejahende Einstellung der aristotelischen Theorie zur damaligen Wirklichkeit zeigt sich exemplarisch bei der Behandlung der Sklaverei. Wenn Aristoteles vom Sklaven spricht, dann auch im Rahmen des Verhältnisses zu seinem Herrn, also der *despotikê téchnē* (*Pol.* I 3, 1253b15). Der Sklave als Individuum wird vom Standpunkt der Naturgemäßheit aus (Näheres unten: IV.4a, IV.5) betrachtet und im Ergebnis taucht er als ein mit körperlicher Stärke reichlich ausgestattetes Wesen auf: die Körper der Sklaven seien *is-chyrà pròs tēn anagkaían chrēsin*, (*Pol.* I 5, 1254b28f). Dieses starke Wesen sei von der Natur dazu bestimmt, einem anderen bzw. seinem Herrn zu dienen: *ésti gàr phýsei doúlos ho dynámenos álloú eínai (diò kai álloú estín)*, (*ebd.* 1254b20f). Darüber hinaus spürt Aristoteles das Bedürfnis, den Status dieses Teils der Polis von dem der anderen Teile

radikal zu differenzieren. Denn diesmal handelt es sich um einen Besitz (*ktêma*) eines anderen Teils. So schreibt er:

“Vom Besitztum (*ktêma*) aber redet man wie von einem Teil (*móron*). Denn der Teil ist nicht nur ein Teil des anderen, sondern gehört überhaupt ganz zum anderen (*hólōs állo*). Und in gleicher Weise steht es mit dem Besitztum. Deswegen ist der Herr (*despótēs*) des Sklaven nur Herr, er gehört aber nicht zu jenem. Doch der Sklave ist nicht nur Sklave des Herrn, sondern er gehört jenem überhaupt an (*hólōs ekeinou*)”, (*Pol.* I 4, 1254a8-13).

Eine äußerste, aber interessante Konsequenz aus dieser auf den ersten Blick schlüssigen Argumentation und in Zusammenhang mit dem ohnehin geltenden Primat des Ganzen wäre, dass auch der Herr des antiken Haushaltes *hólōs* (: gänzlich) der Polis angehören bzw. dass die Polis ihn als ein *ktêma* behandeln würde. So weit würde Aristoteles bestimmt nicht gehen.

Eigentlich sieht sich Aristoteles zu diesen nach heutigem Empfinden abstoßenden Aussagen veranlasst, weil er im I. Buch der *Politik* zwar die allerkleinsten Teile der Polis, also die Einzelmenschen, in den Blick nimmt, dies aber nur insoweit sie im *oîkos* fungieren. Unter diesem Gesichtspunkt leitet der Philosoph ansonsten eine fast vollständige Untersuchung ein, die man heute wie damals der Ökonomie zuordnen würde. Diese Untersuchung beschäftigt sich im Allgemeinen mit der Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse (*chreía*) und richtet ihren Blick auf diesbezügliche Tätigkeiten. Zu diesen Tätigkeiten (*téchnai*), die ohnehin Teile des *oîkos* und der Polis genannt werden müssen, zählte Aristoteles auch die *ktētikē téchnē* (*Pol.* I 4, 1253b23). Der Sklave gehört demnach in diese Abhandlung.

Anders verhält es sich im III. Buch der *Politik*, wo Aristoteles' Interesse in erster Linie den Politen im öffentlichen Leben der Polis gilt. Die Polis wird dort als eine Anzahl von Politen bestimmt (*politôn ti plêthos*, *Pol.* III 1, 1274b41). Anders aber als der Sklavenherr im I. Buch ist diesmal der *polítēs* nicht mehr von Natur aus als solcher bestimmt; die Frage, wer als *polítēs* gelten darf, ist vielmehr mehrfach umstritten (*amphisbēteítai pollákis*, *ebd.*, 1275a2). Die aristotelische Antwort auf die Frage macht eine schon bestehende Zugehörigkeit der Menschen zu einem Amt oder einer Versammlung zur Ausgangsbasis.

“Der Bürger schlechthin (*haplōs*) aber wird durch nichts anderes in einem höheren Grad bestimmt (*horízetai*) als durch seine Teilhabe an richterlicher Entscheidung und an der Herrschaft (*metéchein kríseōs kai archês*)” [damit sind die Archontenämter gemeint], (*ebd.*, 1275a22f).

Angesichts der verschiedenen Stellungnahmen zu dieser Frage, sei es von Philosophen oder von Politikern, die von Aristoteles im Vorbeigehen erwähnt werden, nimmt sich die aristotelische Antwort fast tautologisch aus: *polítēs* sei, wer als *polítēs* tätig sei. Der Stellenwert dieser These ist nur im Vergleich zu Thesen von anderen Theoretikern einzuschätzen, die nach Aristoteles die Erfahrungen der Poliswelt nicht zu verallgemeinern vermochten. Unter diesem Aspekt kann man heute noch Aristoteles Recht geben, wenn er meint, allein der Wohnort (*oíkēsis*) oder die Teilnahme an den Gerichtsverhandlungen im Allgemeinen (*tà díkaia*) mache den *polítēs* schlechthin (*haplós*) nicht aus: denn diese Definitionen liefen darauf hinaus, dass Sklaven, Metöken, Flüchtlinge (*phygádes*) und Entehrte (*átimoi*) zu den aktiven Politen hinzugerechnet werden müssten. Ebenso musste von der allgemeinsten Definition der Fall der “Eingebürgerten” (*poiētoi politai*) unberücksichtigt bleiben, denn dies geschieht offenbar aus nicht berechenbaren Umständen und womöglich auch nach willkürlichen Entscheidungen (dabei bezieht sich Aristoteles auf die Politik von Kleisthenes, vgl. unten: IV.5). Gegenüber Platon zeigt sich nochmals, dass für Aristoteles nicht die gedachte Tauglichkeit des Einzelnen, sondern seine realisierte Funktion sein Verhältnis zum Ganzen entscheidet. Oder in Kategorien der ersten Philosophie ausgedrückt: nicht das *dynámei* der (sich als ohnmächtig erwiesenen platonischen) Theorie, sondern das *energeia* der Praxis zählt letzten Endes.

Die für die Eigenschaft des Politen maßgebliche Teilnahme an richterlicher Entscheidung und Herrschaft (oder auch am Rat, vgl. unten: 4c) bedeutet nicht, dass sich die Tätigkeiten der Politen darauf zu beschränken hätten. Es ist übrigens sowieso bekannt, dass es damals prinzipiell keine Berufspolitiker und –richter gab. Die buchstäblich politischen Tätigkeiten ordnet Aristoteles aus anderer Perspektive in die für den Fortbestand der Polis unentbehrlichen Tätigkeiten ein und holt damit größere Teile der Polis hervor, die ebenfalls aus einer Anzahl von Politen bestehen. Damit befasst sich der Philosoph explizit in den Büchern IV und VII der *Politik* und kommt jeweils zu unterschiedlichen Ergebnissen (s. unten: IV.4c). Wohlgemerkt: unter dem Gesichtspunkt der Funktion des politischen Ganzen kann es wohl vorkommen, dass einige Menschen vom Leben der Polis ausgeschlossen werden – zumal die Eigenschaft des *polítēs* umstritten ist: die Sklaven zählen ohne weiteres dazu (s. unten: IV.5). Wenn es dem so ist, dann würde die im I. Buch vorgenommene Einbeziehung des Besitzes in *oíkos* und Polis problematisch. Die Schwierigkeit versucht Aristoteles dadurch auszuräumen, dass er klarstellt, der Besitz sei kein Teil der Polis: zwar beinhalte er verschiedene beseelte Teile (*émpsycha mérē*), diese aber könnten das Leben eines *polítēs* nicht führen (*Pol.* VII 8, 1328a34-7).

Der Übergang von der Bestimmung des Einzelpolitens zu seinen Funktionen im öffentlichen Leben beweist, ebenso wie der Übergang von den Angehörigen des *oíkos* zu ihren “wirtschaftlichen” Tätigkeiten, dass der aristotelische Versuch der weitest gehenden

Zerlegung des politischen Ganzen nicht nur Einzelmenschen, sondern auch elementare Funktionen des Ganzen ergibt. Oder: die Einzelmenschen als kleinste Teile können von den Elementarfunktionen nicht abgekoppelt werden, die in anderer Hinsicht auch die *asýntheta* (Nicht-mehr-Zusammengesetzte Teile) der Polis darstellen. Das Teilungsverfahren wurde eigentlich deshalb in Gang gesetzt, weil für Aristoteles beim Einzelnen nicht das Ganze als solches wieder zu erkennen ist; es zeigt sich andererseits, dass keine isolierten Teile denkbar sind, es sei denn nur auf einer ersten Ebene der Abstraktion.

Wir haben bereits gesehen, dass Aristoteles sich vor einer einseitigen Erfassung des Ganzen hütet, wo Letzteres nach ihm sowohl Theorie wie auch Praxis umfasst (s. oben: I.6). Eine weitere Einseitigkeit, von der sich Aristoteles emphatisch abhebt, ist die Reduktion der Unterschiede zwischen der Polis und ihren Teilen bloß auf die Zahl ihrer Angehörigen (*Pol.* I 1, 1252a9f). Der aristotelische Standpunkt nimmt nun gegenüber Platon klare Konturen an.

3. das Problem der qualitativen Unterscheidung in Auseinandersetzung mit Platon

Der Unterschied zwischen *oikía* und *pólis*, die zu jener Zeit unter den Formen menschlichen Zusammenlebens am lebendigsten waren, liefert den Stoff für eine Auseinandersetzung um Kernbegriffe des philosophischen Denkens. Aristoteles referiert gleich im Proömium des Buchs I der *Politik* eine zentrale These von Platons *Politikós* und leitet damit schon von Anfang an eine theoretische Auseinandersetzung mit seinem Lehrer ein.

Bei Aristoteles ist dazu folgendes zu lesen: “Diejenigen nun, die meinen, der Staatsmann (*politikón*), der königliche Machthaber (*basilikón*), der Hausverwalter (*oikonomikón*) und der Herr (*despotikón*) seien eins und dasselbe, äußern sich nicht richtig” (*Pol.* I 1, 1252a7ff. In: *Pol.* I 3, 1253b18ff wird auf die platonische These angespielt).

In Platons *Politikós* wird eigentlich diese These des “Fremden” Gesprächsführers dargelegt und angenommen. Zunächst fragt dieser prüfend, ob die oben genannten Männer und ihre entsprechenden Tätigkeitsbereiche zusammen studiert werden müssen (*Politikós*, 258e).

Ohne sofort eine Antwort zu geben oder zu bekommen führt er dann seinen Gesprächspartner, Sokrates den Jüngeren, zu der Bejahung der Meinung, dass Hausverwalter und Herr dasselbe seien (*ebd.*, 259b) und dann zu der Gleichsetzung des Wissens (*epistêmē*), das ein König besitzen müsse mit dem Wissen, das dem Politiker oder

dem Hausverwalter zukomme (*ebd.*, 259c)². Gleich darauf heißt es in derselben Richtung, die Politik und den Politiker, die königliche Kunst und den König müsse man als dasselbe in Eins zusammenstellen (*synthésomen, ebd.*, 259d).

Es ist also wohl wahrscheinlich, dass Aristoteles diesen Dialog von Platon im Sinne hatte, als er seine Kritik schriftlich niederlegte. Solche Ansichten waren wohl im Umkreis der Sokratik geläufig, denn nach Auskunft Xenophons hatte sich Sokrates schon ähnlich geäußert: “Verachte mir, Nikomachides, die Haushalter nicht! Die Sorge um das Eigene unterscheidet sich nur im Umfang von der Sorge um die öffentlichen Angelegenheiten, sonst aber ist grundsätzlich kein Unterschied vorhanden” (*Erinnerungen an Sokrates*, III, 12.4).

Die platonischen Positionen sind m.E. – wenigstens was diesen Dialog betrifft – nicht als endgültige Wahrheiten anzusehen, denn sie tragen einen ausgesprochen methodischen, ja man könnte sagen: “experimentellen”, Charakter. Sie haben ihre Gültigkeit nur im Hinblick auf den Gegenstand der Untersuchung (*hò nyndê dieskopoumetha*: in Bezug auf das, was wir eben in Erwägung zogen, *ebd.*, 259c) und dies ist nichts anderes als die Herausfindung der Charakteristika des Wissens und der Tätigkeit eines Mannes, der eine Polis regiert. Zur Verteidigung von Platon könnte man in dieser Hinsicht auch mit guten Gründen davon ausgehen, dass er hier diese methodische Haltung einnimmt, indem sie sich in dem Kontext der Untersuchung als methodisch wirksam erweist: weiter unten in derselben Schrift rät der Gesprächsführer dem jungen Sokrates, es nicht zu ernst mit dem Namen zu nehmen (*tò mê spoudázein epì toís onómasin*), damit er es in hohem Alter zu reicher Einsicht bringe (*ebd.*, 261e).

Aristoteles aber würde seinerseits diese Gleichsetzungen von Schlüsselbegriffen nicht einmal zu methodischen Zwecken zulassen, denn sie würden vielmehr der Forschung im Wege stehen. Nach ihm expliziert Platon dabei nur eine Reduktion der Unterschiede auf die quantitative Dimension, d.h. auf die Zahl der Angehörigen der einen oder der anderen Einheit, während aber der Unterschied noch tiefer liegt und nur als qualitativ bezeichnet werden muss. Dieser Unterschied geht also nach Aristoteles nicht auf die Zahl, sondern auf die Art (*eídos*) der jeweiligen Stufe des menschlichen Zusammenlebens zurück (*Pol.* I 1, 1252a9f). Auf diese Weise scheint hier Aristoteles bereit zu sein, sich die zweite Ebene des Ganzen-und-Teile-Verhältnisses der *Metaphysik*, die sich eben um die *eidē* drehte, in der *Politik* zunutze zu machen (s. oben: III.5). In anderem Kontext und bei der Abgrenzung der Polis von anderen Zusammenschlüssen betont er, dass die Polis nicht nur aus vielen, sondern auch der Art nach verschiedenen (*ex eidei diapheróntōn*) Menschen bestehe (*Pol.*

². Aristoteles’ direkte Replik darauf ist in: *Pol.* I 7, 1255b20ff zu lesen: “Man spricht also von einem Herrn, nicht im Hinblick auf eine Wissenschaft, die er hat, sondern deshalb, weil er eben ein solcher ist, und in gleicher Weise verhält sich das beim Sklaven und beim Freien” (vgl. IV.1 und V.6).

II 2, 1261a22f).

Die aristotelische Kritik ist m.E. im Wesentlichen berechtigt. Platon scheint in seinem politisch-theoretischen Werk seine eigene These nicht konsequent entwickelt zu haben, dass nämlich ein Ganzes, obwohl es sich aus Teilen zusammensetzt, ein Eines geworden ist (*gegonòs hén ti*) und sich der Art nach von allen Teilen unterscheidet (*eídos héteron tôn pántōn merôn*, *Theätet*, 204a). Außerdem kann man sich sehr gut vorstellen, dass er offenbar nicht darauf bedacht gewesen ist, den Unterschied zwischen *oikia* und *pólis* analytisch zu ergründen. Dies lag auch daran, dass er die Tätigkeit und Dimension des Hauses als elementarer Wohn- und Wirtschaftsstätte als solche nicht gelten lassen wollte, indem es ihm um ihre faktische Auflösung im Ganzen der Polis ging.

Dieses theoretische Anliegen schlägt sich darin nieder, dass der Herrscher mit einigen Aufgaben betraut werden sollte, die bis dahin eindeutig zum Aufgabenbereich des Hausbesitzers und -verwalters gehörten. Der Herrscher müsse also sich darum kümmern, wer sich mit wem geschlechtlich vereinigt – was allerdings auf eine frühe Art von Eugenik hinausläuft – und wie die Kinder im Einzelnen aufgezogen werden müssen (Näheres unten: IV.4b).

Aristoteles kümmert sich seinerseits zwar auch um Sachen der Privatsphäre im vorletzten Buch der *Politik*, wo er z.B. das richtige Alter zum Heiraten für Mann und Frau erörtert, scheint aber seine Rolle eher als Erteilung von allgemeinen Ratschlägen oder höchstens Empfehlungen für den Gesetzgeber zu verstehen (vgl. unten: IV.4b).

Die aristotelische Kritik ist umso schwerwiegender, als Platon selbst in einer anderen Sache der politischen Philosophie, in der Frage nach der *areté* nämlich, den Unterschied zwischen Ganzem und Teil qualitativ erfasst zu haben schien. Der platonische Sokrates lässt so an anderer Stelle und in Bezug auf die *areté* keinen Zweifel daran, dass ein Ganzes qualitativ alle Teile von ihm deutlich übersteigt, indem keine Auffassung des Ganzen sich auf eine gegebene Vorstellung von einem Teil stützen könne (*Menon*, 79b-c).

Die Kritik Aristoteles' an Platon bedeutet allenfalls nicht, dass entweder der eine oder der andere die höhere Existenz des politischen Ganzen verneint. Es kommt schließlich bei beiden darauf an, ob man dieser höheren Existenz auf begrifflicher Ebene Gerechtigkeit widerfahren lässt. Nach Aristoteles kann man das Ganze nicht begriffsgerecht erfassen, ohne gleichzeitig auch der vielfältigen Gliederung desselben Rechnung zu tragen. Dies hängt wohl mit der von ihm favorisierten Verfassungspraxis zusammen (s. unten: IV.12). Jedenfalls ist für Aristoteles von entscheidender theoretischer Bedeutung, dass man über die quantitative Dimension des Ganzen hinausgehen muss. Ohne die Qualität zu denken, verfehlt man das Wesentliche, das, was letzten Endes zähle, nämlich die *dýnamis* (: Macht, Stärke) der Polis. Demnach müsse man sich nicht auf die Zahl der Einwohner der Polis beschränken, wolle man darüber urteilen (*Pol.* VII 4, 1326a9-13).

Die Behandlung des Politischen unter Rückgriff auf das *eidos* bleibt ein durchgängiges Motiv des aristotelischen Denkens. Gegen Ende des Buchs I der *Politik* (1259b37f) wird ausdrücklich eine eidetische Differenz zwischen Herrschen und Beherrschtwerden artikuliert. Diese wird in Zusammenhang mit einer wichtigen Gemeinsamkeit zwischen beiden Tätigkeitsbereichen und ihren Trägern diskutiert. Aristoteles bejaht die Gemeinsamkeit in dem Sinne, dass die gleichen Tugenden, nämlich Besonnenheit (*sōphrosýnē*) und Gerechtigkeit (*dikaíosýnē*) sowohl die Herrschenden als auch die Beherrschten auszeichnen müßten (*Pol.* I 13, 1259b39-1260a2). Die unterschiedliche Art aber, wie die Tugenden jeweils zu praktizieren seien, führt Aristoteles unter Ausschluss des Mehr oder Weniger (*mállon ê hêtton*) auf das *eidos* zurück. Angenommen nun, dass Herrschen und Beherrschtwerden letzten Endes im Hinblick auf ihre Träger besprochen werden und dass *eidos* im Politischen spezifisch mit der Natur (*phýsis*) gleichgesetzt werden kann³, läuft dieser Argumentationsabschnitt darauf hinaus, dass die als eidetisch aufgefasste Differenz zwischen Herrschen und Beherrschtwerden letzten Endes auf die natürliche Differenz zwischen den Menschen zurückgeht, wobei diese wiederum auf die unterschiedliche Beschaffenheit der Seele reduziert wird (*ebd.*, 1260a2-12; das Seelenmodell nimmt Aristoteles hinsichtlich der Rechtfertigung der Sklaverei explizit in Anspruch, s. unten: IV.5). Der mittels des *eidos* begrifflich abgebildete plurale Charakter der Teile der aristotelischen Polis muss jedenfalls festgehalten werden: er weist nicht zuletzt eine strukturelle Analogie zur pluralen Auffassung des Guten (*agathón*) auf, die der platonischen Singularität des *agathón* entgegenwirkt (s. oben: Einleitung und I.6; vgl. F. Wolff 1991, 38).

4a. die qualitative Unterscheidung der Teile nach der Naturgemäßheit

In Anlehnung an die Ausführungen der *Metaphysik* geht Aristoteles auch in der *Politik* der Frage einer nicht-quantitativen Zerteilung des Ganzen nach. Zu den beachtenswerten Besonderheiten des Anfangs der *Politik* gehört, dass auf die Formulierung des zerteilenden-analytischen Prinzips unmittelbar die Formulierung eines zweiten Prinzips folgt, das das erste nicht unbedingt ausschließt, das sich jedoch von ihm deutlich abhebt. Man liest also am Anfang des 2.en Kap. des I.Buches der *Politik* (1252a24ff):

³. Vgl. das 2.Kap. des I.Buchs der *Politik*, wo die Natur die Stellung der vollkommensten Stufe der Entwicklung einnimmt, mit der allzu oft begegnenden Wiedergabe des Endziels der Entwicklung mit *morphê* oder *eidos*.

“Wenn man nun darauf sieht, wie die Dinge vom Anfang an heranwachsen (*ex archês tà prágmata phyómēna blépseien*), wie man das auch sonst tut, so dürfte es auch in diesen Fällen am richtigsten sein, auf diese Weise Beobachtungen anzustellen”.

Diesen methodischen Ansatz wäre man berechtigt mit heutigen Kategorien entweder als historisch oder als genetisch zu bezeichnen. Der Fortgang der Darstellung in dem 2.en Kap. spricht eher für den zweiten Fall. In der ersten Hälfte setzt Aristoteles bei dem menschlichen Geschlecht in seiner natürlichen Dimension oder bei den Grundvoraussetzungen der Existenz desselben an; dabei operiert er mit Vorstellungen, die sich auf die ganze Entwicklung seit der (uranfänglichen) Entstehung beziehen. Letztere wird zunächst auf die elementare Form von Zusammenleben, nämlich die geschlechtliche Vereinigung, das paarweise Zusammensein (*syndyázesthai*, 1252a26) zurückgeführt. Diese unterliegt dem Zweck der Fortpflanzung (*gēnnēsis*, eigtl.: Zeugung) und findet ohne subjektive Intention (*prohaíresis*, 1252a28), sondern als etwas Natürliches bzw. Naturgegebenes (*physikón*) statt, das für alle lebendigen Organismen gleichermaßen gilt (1252a29). Die Naturgemäßheit der Begattung unterstreicht Aristoteles in: *N.E.* VIII 12, 1162a17ff, wo er sogar diese Dimension der Naturgemäßheit gegen die des Lebens in der Polis ausspielt. Näheres dazu unten: IV.6).

Dass Aristoteles in diesem Teil sich um eine Rekonstruktion des Anfangs der Entwicklung bemüht, merkt man vordergründig an Ausdrücken wie: a. *prôton* (: vorerst, 1252a26), b. *tò prôton* (: zunächst, 1252b19), c. *tò archaíon* (: in alter bzw. uralter Zeit, 1252b24ff), sowie an Verben, die sich auf die ersten Gesellschaften bzw. Gemeinschaften (*koinōníai*) und Regierungsformen beziehen und in Vergangenheitstempora vorkommen, wie u.a. *synêlthon* (: kamen zusammen, 1252b20), *ôkoun* (: lebten, hausten, 1252b24). Andererseits merkt man, dass die Darstellung eigentlich auf einer Abfolge von Entwicklungsstufen beruht: vom paarweisen Zusammenleben geht man zum Haus bzw. Familie (*oîkos*, 1252b10) über; anschließend folgen die Zusammensetzungen von *oîkoi*, wie das Dorf (*kômē*, 1252b16) und die Sippe (*apoikía*, 1252b21), dann taucht der Volksstamm (*éthnos*) auf (1252b20), dem aber die Polisordnung noch fehlt, um damit schließlich zum vollkommenen Stadium zu gelangen, nämlich zur Polis. Diese Abfolge und ihre Begründung mit der Idee eines ständig an Komplexität und Vollkommenheit gewinnenden Zusammenlebens machen das Genetische der Darstellung aus.

Ein anderer Argumentationsstrang taucht ab: *Pol.* I 2, 1252a30f eher unvermittelt auf und vermengt sich mit der übrigen Darstellung. Hier dreht sich die Argumentation um das Problem der Herrschaft und insbesondere um die Frage, ob das Herrschende und das Beherrschte von Natur aus ebenso wie das Männliche und das Weibliche als solche bestimmt sind. Wohlgermerkt: im Rahmen der originalen Terminologie vollzieht sich die Überschneidung von zwei Problematiken oder der Übergang von der einen zur anderen

eher unauffällig, denn die Entstehung und Entwicklung bedient sich des Verbes *phýomai*; das daraus abgeleitete Substantiv *phýsis* (Natur) bedeutet buchstäblich eben das Ganze von Entwicklung und Wachstum (vgl. *Metaph.* Delta 4, 1014b16f), das aber auch als vom Menschen vorgefundene Realität angenommen wird. Es ist nun diese Realität, die über die Existenz und Funktion eines jeden Menschen in der Gesellschaft entscheidet.

Die positive Antwort Aristoteles' auf die Frage nach der Naturgemäßheit der Herrschaft – abgesehen zunächst von dem zugrunde liegenden Hauptargument – muss man in methodischer Hinsicht als eine Abweichung vom Prinzip einer genetischen Untersuchung betrachten und hauptsächlich aus zwei einander ergänzenden Gründen: a. Aristoteles nimmt Kategorien von Menschen in den Blick, wie die Sklaven und die "Barbaren", deren Existenz mit erst später eingetretenen politisch-gesellschaftlichen Entwicklungen verbunden bzw. durch einen bestimmten Stand der Zivilisation vermittelt ist. Damit beschränkt er die Reichweite seiner Argumentation auf die Konstellation der Poliswelt, wo es aber um die Rekonstruktion des Zusammenlebens im Ganzen ging, b. diese Beschränktheit zeigt sich auch beim zweiten Argument, wenn er zur Rechtfertigung seiner Herrschaftsauffassung behauptet, dass das Königtum (*basileía*) die allerursprünglichste Regierungsform der Polis sei. Dabei beruft sich Aristoteles nicht auf bestimmte Funde oder schriftliche Quellen, was er wahrscheinlich nicht für nötig hielt, denn eine solche Vorstellung von der Vergangenheit der Polis könnte wohl aufgrund von mündlicher Überlieferung ein Gemeinplatz unter seinen Zuhörern gewesen sein. Jedenfalls aber und darüber hinaus wird jeglicher Universalitätsanspruch seiner Argumentation höchstproblematisch.

Eigentlich geht eine konsequent konzipierte und durchgeführte genetische Untersuchung über den Reflexionsstand der antiken vorklassischen und klassischen Philosophie hinaus. Nicht zuletzt vermisst man in diesem Teil der aristotelischen Darstellung die möglichst kausale Erklärung von geschichtlichen Zäsuren. Die Erklärungen der Übergänge von der einer Verfassungs- und Regierungsform zur anderen, die Aristoteles v.a. in den mittleren Büchern der *Politik* liefert, deuten auch nicht auf die Intention einer historischen Rekonstruktion hin (vgl. unten: IV.14). Der Rekurs auf die Vergangenheit stand zwar seit dem Anfang der geschichtlichen Entwicklung im Mittelpunkt der altgriechischen Kultur. Die Philosophie hatte es im Vergleich zu der Mythologie eben zu einem rationaleren Umgang mit der Vergangenheit gebracht. Eben diese Mythen, also Erzählungen, was das Wort ursprünglich bedeutet, dienten häufig als Kontrast- bzw. Explikationsfolien der platonischen Darstellung: dabei bediente sich Platon alter und bekannter Mythen, wozu der im *Protagoras* vorkommende Prometheus-Mythos gehörte, oder brachte eigene, explizit frei erfundene Mythen ins Spiel, die fast nur didaktischen Zwecken dienten oder auch als

Abstraktionshilfe gedacht wurden, wie z.B. in *Politikós*⁴. Dieser Umgang mit Mythen bedeutet eine formelle Fortführung, im Grunde aber markiert eine Emanzipation von der mythologischen Tradition, wobei die Sophisten die Mythen nicht anders gehandhabt haben müssen⁵. An der Darstellung des Prometheus-Mythos im *Protagoras* kann man evtl. die Ansätze einer genetischen Rekonstruktion des menschlichen Zusammenlebens festmachen, indem es dort auf den Übergang von dem zerstreuten Leben zur organisierten Polis nach den Prinzipien von *aidós* und *dikē* ankommt. Eine genetische Darstellung der Polis entwickelt sich auch in gewissem Sinne in den Büchern II-IV der *Politeía*⁶.

Die lange Erzählung über die Entstehung der Poliswelt im III. Buch der *Nómoi* andererseits weist interessanterweise auf eine gewisse Verschmelzung von mythischen und geschichtlichen Elementen hin – für eine solche Verschmelzung eignet sich auch die Mehrdeutigkeit des Wortes *lógos*, wenn es z.B. heißt, die Darstellung gehe von den alten Reden bzw. Erzählungen (*hoi palaioi lógoi*, *Nómoi* III, 677a) aus. Sie endet mit der Aufstellung einer allgemeinen und zugleich aktuellen These, dass nämlich der Gesetzgeber sich um Freundschaft, Freiheit und Einsicht kümmern müsse (*ebd.*, 701d); die Erkenntnis um die Vergangenheit aber ist nicht in ein kohärentes Entwicklungsmuster eingebettet. Aristoteles scheint seinerseits sogar den rationalen sophistisch-platonischen Umgang mit Mythen aufgegeben und sich ausschließlich auf den *lógos*, also die logische Erörterung der mit seiner Begrifflichkeit verbundenen Probleme, konzentriert zu haben. Wohlgermerkt: Textpassagen aus dem 2. en Kap. des I. Buchs der *Politik*, die argumentativ eine reale Entwicklung des menschlichen Zusammenlebens voraussetzen und sich um ihre Nachzeichnung drehen, stehen vordergründig zwischen dem *mýthos* und dem *lógos* im Sinne von logischer Erörterung bzw. Argumentation, wie sich diese besonders mit den Sophisten im Polisleben eingebürgert haben muss. Die zahlreichen Darstellungen von

⁴. In Bezug auf den in: *Politikós* 269c-270b dargelegten Mythos des Atreus kommentiert H.N. Fowler: "Plato does not offer this as a real explanation of the existing condition of the world, but it serves, like the myths introduced in other dialogues, to present, in connexion with accepted mythology, a theory which may account for some of the facts of life" (*Statesman*, 55, Fn.).

⁵. Nach J.-P. Vernant reichen die Wurzeln der eigentlichen Emanzipation vom Mythos hinter die attische Philosophie in den Moment zurück, wo der *lógos* aufgewertet und in den Mittelpunkt der Kulturentwicklung und des politischen Lebens gestellt wurde. Damit ging eine Absetzung vom *mýthos* einher, was dem Vermögen gleichkommt, den Mythos als solchen zu denken und im Kontext der Polisrationalität zu gebrauchen: die älteren Überlieferungen verlieren "unter den Augen der Stadt das Mysteriöse und ihre religiöse Macht (...) um zu 'Wahrheiten' zu werden, über die die Weisen hinfort debattieren" (Vernant 1982, 50).

⁶. Eine interessante Auslegung des genetischen Aspekts dieser Rekonstruktion liefert Kurt Hildebrandt. Nach ihm beschreibt Platon "das Wesen des Staates genetisch. Genetisch in der Sprache Goethes, in der das Wort nicht die Zufälligkeit der historischen Entwicklung, sondern die ideale Entwicklung des Sinnes, die jener zugrunde liegt, meint" (Hildebrandt 1959, 216). Cicero unterstellt dem platonischen Sokrates eine gewisse Willkür seinerseits. Die *res publica* müsse bei der Geburt (*nascentem*), im Wachsen (*crescentem*) und in der Reife (*adultam*) dargestellt werden und nicht etwa in der Art und Weise des platonischen Sokrates, der seine *res publica* erfunden habe (*De re publica*, II, 3).

Polisverfassungen, die u.a. im erhaltenen Textcorpus der *Politik* stehen, beinhalten andererseits etliche historische Elemente und legen in der Regel nahe, dass Aristoteles um eine rational-nüchterne Darstellung der Vergangenheit bemüht war⁷. Der Begriff der *phýsis* befindet sich irgendwie an einer terminologischen Schnittstelle zwischen mythologischer und philosophischer Darstellung. Aristoteles' dementsprechender Umgang liefert ihm zwar eine für seine Zuhörer ausreichende Rechtfertigungsinstanz, ist aber auch in einem Sinne problematisch, der auch ins Blickfeld von antiken Theoretikern schon gerückt war. Obwohl Aristoteles freilich von anthropomorphen Vorstellungen ziemlich entfernt zu sein scheint – man betrachte dazu seine aufklärerischen Ausführungen über die Götter im 2.en Kap. des I.Buches der *Politik* (1252b26f), die womöglich schon bekannte ältere Gedanken aufgreifen, wie die des Xenophanes z.B. – trägt seine Naturauffassung jedoch auf einer Abstraktionsebene starke Züge einer Projektion des Menschlichen auf das Göttliche; dies ist bemerkbar, wenn er zum Zweck der Rechtfertigung von Herrschaft auf die Erzählungen vom “göttlichen Königtum” zurückgreift (*ebd.*, 1252b24ff; der Wahrheitsanspruch der Mythen bleibt auch hier an den Gebrauch des Verbs *phasín* gekoppelt).

Die standpunktbedingte Schlüssigkeit der aristotelischen Rekonstruktion des Poliswesens, die nur zum Teil genetisch ist, kann erst dann einleuchten, wenn man sich vor Augen führt, dass eigentlich die spezifisch aristotelische Bedeutung der *phýsis* als *télos* die entscheidende ist. Daran hält Aristoteles durch sein ganzes Werk hindurch fest. Eine Variante dieser Denkweise findet man in den physikalischen Schriften. Als *télos* taucht dort die Vollendung der Entwicklung des Organischen auf. Damit ist nicht bloß die Endphase oder die reifste Form der Organismen überhaupt, sondern – in einem erweiterten Sinne – der Verlauf der Entwicklung im Ganzen gemeint. Ähnlich denkt Aristoteles das Natürliche auch in der *Politik* (s. Einleitung und: IV.7). Der Rückgriff auf das Königtum als ursprüngliche Form des menschlichen Zusammenlebens ist eigentlich nur dann berechtigt, wenn man das Zusammenleben als auf die Polis hin angelegt, also teleologisch im spezifischen aristotelischen Sinne, denkt. Die Einbeziehung des Königtums in die Untersuchung der Polis wird auch teilweise damit gerechtfertigt, dass der König der Abkunft (*génos*) nach gleich den anderen Politen ist (*Pol.* I 12, 1259b14f). Dies kann gegenüber der älteren Überlieferung von den “goldenen Geschlechtern”, deren sich auch Platon in der *Politeía* grundsätzlich bedient, als aufklärerische Einstellung zum Königtum betrachtet werden. Andererseits bleibt freilich das Königtum ein Sonderfall, der von der Theorie nicht richtig erfasst werden kann: denn es gelte zwar im Allgemeinen, dass der Teil das Ganze nicht überragen könne, dies sei aber beim König nicht der Fall (*Pol.* III 17,

⁷. Charakteristisch dafür ist, dass wenn Aristoteles auf konkrete Maßnahmen des halb-mythischen Gesetzgebers Lykurg zu sprechen kommt, diese als geläufige Überlieferung referiert: darum gebraucht er das Verb *phasín* (etwa: es wird von den Leuten so erzählt; vgl. *Pol.* II 9, 1270a6f und II 10, 1271b24).

1288a26-29; wenn Aristoteles sich so ausdrückt, ist man berechtigt zu vermuten, dass er entweder an die mythischen Könige oder an “seinen” Alexander denkt, vgl. unten: IV.16-17).

Das besondere Interesse der unvollkommen genetischen Rekonstruktion des menschlichen Gemeinwesens seitens Aristoteles’ besteht darin, dass der Philosoph die Natur zur Argumentationsstütze und in Bezug aufs Politische in Anknüpfung an Sophistik und Platon (s. oben I.2) zur Rechtfertigungsinstanz einer bestehenden Ordnung, nicht unbedingt einer unmittelbaren Parteinahme, macht (vgl. unten: VI.2).

Die unvollkommen genetische oder auch pseudogenetische Rekonstruktion des politischen Ganzen findet jedoch einen brisanteren Aspekt bei der Darstellung des expliziten natürlichen Ursprungs und der Naturgemäßheit aller Herrschaft. Dies wird an verschiedenen Stellen der *Politik* artikuliert. Die anfängliche Ausführung, die quer in die Darlegung des genetischen Prinzips in: *Pol.* I 2, 1252a30-4 eingeschoben wird, lautet:

«(...) das von Natur aus Herrschende und das Beherrschte wegen der Lebenserhaltung (*árchon de phýsei kai archómenon dià tèn sōtērian*). Denn das, welches in der Lage ist, mit dem Denken vorauszusehen (*tê dianóia prohorân*), ist von Natur aus das Herrschende und das von Natur aus Gebietende (*árchon phýsei kai despózon phýsei*), doch das, welches in der Lage ist, eben das mit dem Körper durchzuführen (*tô sómati poneîn*), das ist das Beherrschte und das von Natur aus Dienende».

Der Aufbau des Zusammenlebens auf Herrschaftsformen wird also auf zweifache Weise rational gerechtfertigt: zum einen wird er auf die unumstrittene Instanz der Natur zurückgeführt und zum anderen durch einen in die Polis überführten Utilitarismus untermauert. Diesen merkt man beim Argument des gegenseitigen Nutzens, also der gemeinsamen Erhaltung (*sōtēria*; das Motiv des für beide Seiten Zutraglichen kommt auch in: *Pol.* I 5, 1254a21f; I 6, 1255b9-12; III 6, 1278b33f; *N.E.* VIII 9, 1160a11f; IX 6, 1167b2ff vor). Die Rückführung der Herrschaft auf das Natürliche andererseits erfolgt mittels einer zwischenmenschlichen Differenzierung, die als evident angenommen wird, dass nämlich nicht alle Menschen über die Fähigkeit verfügen, vorauszusehen (*prohorân*). Die Natur wird allerdings als Rechtfertigungsinstanz auf eine universelle Weise etabliert, wenn Aristoteles die bestehenden Macht- und Unterwerfungsverhältnisse ins Auge fasst. Die genaue Formulierung dieses Prinzips räumt dem Kampf um Herrschaft einen quasi existenziellen Status ein:

“Was immer nämlich aus mehrerem besteht (*ek pleiónōn synéstēke*) und zu einem Gemeinsamen (*koinón*) wird, sei es aus eng Zusammenhängendem oder aus Getrenntem, in alldem zeigt sich das Herrschende und das Beherrschte (*tò árchon kai tò*

archómenon); und dies ist von der gesamten Natur her beim Beseelten vorhanden (*ek tēs hapásēs phýseōs enypárchei toís empsýchois*)”, *Pol.* I 5, 1254a28-32. Andere relevante Stellen: *ibd.*, 1254a23f, 1254b6-9; I 6, 1255a18-21, 1255b7f; I 13, 1260a5ff).

Wie bei solchen und ähnlichen Argumenten unvermeidlich, setzt das eigentliche Problem bei den impliziten Folgerungen an: was für einen Sinn hätte es, dass sich die Menschen diesem allmächtigen Prinzip fügen müssen, wenn es eben allmächtig ist und keine Ausnahmen duldet? Zum einen kann man sich auf die aristotelischen Formulierungen einlassen und sich um die genaue Feststellung der angeborenen Neigungen der Menschen bemühen. Zum anderen kann man in erster Linie die aristotelische Argumentation von der Betrachtung der wirklichen Herrschaftsverhältnisse der Zeit her beleuchten, wobei diesmal eher umgekehrt, das Natürliche von dem Geschichtlichen her gedacht werden muss. Dieser Praxishintergrund ist eigentlich ein produktiverer Ausgangspunkt für jede argumentative Auseinandersetzung mit Thesen, die unübersichtliche, höhere Instanzen auf den Plan rufen.

Beim Rückgriff auf die Differenzen der Menschen in Bezug auf den Gebrauch ihres Denkvermögens kann der Rückverweis auf platonische Gedanken nicht übersehen werden. Platon unterscheidet nämlich in seinen *Nómoi* zwischen sieben Arten von Herrschaft bzw. sieben Herrschaftsansprüchen (*axiómata*). Unter diesen sei die Herrschaft des Stärkeren (*kreíttona*) über den Schwächeren (*hétto*) diejenige, die am meisten unter allen Lebewesen vorkomme und der Natur gemäß sei (*pleístēn ge en sýmpasin toís zôois oúsan kai katà phýsin*, *Nómoi* III, 690b; dabei beruft sich Platon auf Pindar). Der gewichtigste aber Herrschaftsanspruch, heißt es dann weiter, bestehe darin, dass der Unwissende Folge leiste (*hépesthai*), während der Wissende bzw. Verständige (*phronoúnta*) leite und herrsche (*hēgeísthai te kai árchein*, *ibd.* 690b-c). Bei diesem Denken der fundamentalen natürlich-politischen zwischenmenschlichen Differenz kann man einen gegenüber Platon originellen aristotelischen Standpunkt kaum ausmachen. In: *Pol.* VII 14, 1333a21-4 schreibt der Stagirit:

“Immer nämlich ist das Schlechtere des Besseren halber da (*tò cheîron toú beltiónós estin héneken*), und das wird in gleicher Weise in den Belangen der Kunst offenbar und in denen der Natur. Der bessere Teil nun ist der, der über die Vernunft verfügt (*béltion dè tò lógon échon*)”.

Bei der Lektüre dieses Satzes schwingen sowohl sophistische (wie die nach Platon von Thrasymachos in: *Politeía* und Kallikles in: *Gorgias* vorgetragen), als auch platonische Gedanken mit, wobei Platon die allgemeine Gültigkeit beanspruchenden Aussagen mancher Sophisten über die Herrschaft der Stärkeren nicht völlig verwirft, sondern letzten Endes

reformiert und auf das Terrain des *lógos* und der *areté* verlagert. Wie die allgemeine Neigung des Aristoteles gewesen zu sein scheint, muss er sich mit beiden Denkweisen ad hoc auseinander gesetzt haben (vgl. oben: I.7a). Zum einen neigt er zu allgemeinen, sophistisch⁸ anmutenden Formulierungen über die Herrschaft des *béltion* und *kreítton*, zum anderen macht er die platonische Überführung der Herrschaftsfähigkeit in den Bereich der philosophischen Bildung bis zu einem gewissen Punkt mit. Wichtig ist jedenfalls, dass er bei aller Nähe zu Platon keine strikte Dichotomie zwischen Wissenden und Nichtwissenden bzw. Herrschenden und Beherrschten beibehält, wie es v.a. aus seinen Verfassungsanalysen hervorgeht.

Man stellt unter dem Strich bei Aristoteles fest, dass der Ansatz einer genetischen Untersuchung eigentlich nicht konsequent durchgeführt wird. Das genetische Prinzip wird in seiner konkreten Ausführung nur zur Hälfte genetisch, eigentlich aber genetisch-teleologisch, wobei das teleologische Element wiederum von der Verallgemeinerung der bestimmten Herrschaftsformen der Zeit getragen wird. Was Aristoteles unter Entstehung und Entwicklung von der Natur her versteht, macht er auch im vorletzten Buch der *Politik* deutlich, wo es um die Erziehung geht. Zwar gehe die Entstehung (*génésis*) von einem Anfang aus, das Ziel aber (*télos*) der Entwicklung sei nichts anderes als der Anfang hin zu einem neuen Ziel (*arché álou télous*). Als Ziel, das von der Natur herkomme und zugleich Anfang von weiterer Entwicklung sei, setzt nun Aristoteles die Vernunft (*lógos*) und den Verstand (*noûs*) an (*Pol.* VII 15, 1334b13ff). Was von dieser Vorstellung festgehalten werden muss, ist also nicht nur, dass das Ziel (*télos*) als Ankunftspunkt einer gedanklichen Rekonstruktion des Zusammenlebens auftaucht, sondern dass damit auch die weitere Entwicklung ins Auge gefasst wird und sogar antizipiert werden muss.

Ein anderer Ansatz zur Differenzierung der Menschen nach ihrem Verhältnis zur Natur, diesmal primär realiter und nicht teleologisch gedacht, sind die Unterschiede in ihren Ernährungsweisen (*trophé*), wobei das Gleiche auf alle Lebewesen zutrifft (*Pol.* I 8, 1256a21-30). Dabei stellt Aristoteles fest, dass sich die Ernährung oder im Allgemeinen die Lebensweise der Menschen nach ihrem Wohnort richtet. Die Art und Weise aber, wie sich die Menschen ernähren und am Leben erhalten, weist schon zu jener Zeit eine gewisse – allenfalls relative – Unabhängigkeit von der Natur auf. Die eigentliche Entwicklung dieses Ansatzes geht in die verschiedenen Formen von wirtschaftlicher Tätigkeit über, die Aristoteles als Teile der Polis anführt und untersucht (s. unten: IV.7).

⁸. Inwieweit solche Ansichten mit Sicherheit den Sophisten unterstellt werden müssen, bleibt bis heute ein offenes Problem der Forschung (vgl. oben: II.4).

4b. Aristoteles über Geschlechter- und Generationenverhältnisse

Aristoteles problematisiert im Rahmen seiner Behandlung des politischen Ganzen auch die Dimensionen der Zugehörigkeit der Individuen der Polis zu einem Geschlecht oder einer Generation. Dafür bietet sich vorzüglich der Rückgriff auf die von Natur aus bestimmte Befindlichkeit des Menschen.

Nach dem Naturprinzip werden drei Trennlinien im *oikos* und mithin auch in der Polis gezogen, nämlich die zwischen Freien und Sklaven, Mann und Frau und Vater und Kindern (*Pol.* I 3, 1253b4-7).

Ihrer konkreten Gestaltung nach werden die Verhältnisse innerhalb des *oikos* als Herrschaftsformen artikuliert und mit Herrschaftsformen der Polis verflochten. Die Herrschaft des Vaters über die Kinder gleiche der des Königes, während die Herrschaft des Ehemannes über die Frau eher zur Herrschaft des Politikers über die Politen Parallelen aufweise (vgl. oben: IV.2). Eine andere Trennung innerhalb der Polis ist die zwischen Jung und Alt, wobei es klar sei, wem die Herrschaft zukomme: niemand sträube sich gegen diese Art von Herrschaft (*Pol.* VII 14, 1332b35-8). Dieses Verhältnis spielt sich sowohl innerhalb des *oikos*, als auch innerhalb der Polis ab.

Es ist bei diesen aristotelischen Ausführungen auffallend, dass der Philosoph zum Begriff der Herrschaft greift, um Haupttypen von zwischenmenschlichen Beziehungen darzustellen. Dieser Parameter ist entscheidend für die besondere Stellung dieser Beziehungen innerhalb des politischen Ganzen. Was näher betrachtet und geprüft werden muss, sind die unter dem Terminus der Herrschaftsformen aufgestellten Parallelen zwischen bestimmten Polis- und Familienbeziehungen. In methodischer Hinsicht würde dieses Unternehmen mit der Intention des Philosophen zusammenhängen. Zwei Möglichkeiten bzw. zwei komplementäre Aspekte sind dabei denkbar: a. dass er sich eines Hilfsmittels bedient, um einige Reflexionen über die bestehenden elementaren Verhältnisse des menschlichen Zusammenlebens zum Ausdruck zu bringen, b. dass es ihm auf die Legitimation der Herrschaftsformen der Polis oder derjenigen des *oikos* ankommt.

Unter den angesprochenen Verhältnissen des *oikos* erweist sich als Schlüsselstelle für das Verständnis der Parallelen zur Polis das Verhältnis zwischen den Ehegatten. Eine im aristotelischen Sinne politische Herrschaft muss unbedingt das Element der Abwechslung bei der Machtausübung beinhalten. Wie Aristoteles an anderer Stelle expliziert, könne das Verhältnis der Ehegatten zueinander tatsächlich so aussehen, dann handle es sich aber nur um eine entartete Form des Ganzen des *oikos*. In der *Nikomachischen Ethik* unterscheidet Aristoteles zwischen vier "Hauptverfassungen" des *oikos*. Die richtige und normale

Herrschaft des Mannes über die Frau sei zwar politisch, jedoch eigentlich in einem engeren Sinne aristokratisch: sie basiere auf dem Prinzip der Würdigkeit (*kat' axían*). Wenn aber der Mann der Frau keine Verantwortung für die ihr gebührenden Angelegenheiten (*hósa de gynaikei harmózei*) überlasse, dann entstehe eine oligarchische "Regierungsform" und Oligarchie sei zu vermeiden, denn bei ihr halte man sich nicht ans Prinzip der Würdigkeit. Weiter unten auf der Skala der "Verfassungen" stehen: a. die timokratische Verfassung. Diese findet für Aristoteles statt, wenn die Frau regiert, was in Altgriechenland bei den sog. Erbtöchtern (*epiklēroi*) wenigstens teilweise der Fall gewesen sein muss, b. die demokratische Verfassung. Diese entstehe, wenn der von Natur aus bestimmte Herrschende schwach (*asthenês*) sei und die Macht bei jedem beliebigen Mitglied des Haushaltes liege (*hekástō exousía*, N.E. VIII 10, 1160b32-1161a9).

Diese Unterteilung der "Verfassungen" ist aus drei Gründen aufschlussreich: a. sie ist in die Theorie der Freundschaft (*philia*) eingebettet, wo Aristoteles ein für das politische Ganze umgreifendes Muster der zwischenmenschlichen Beziehungen entwirft und verweist demnach indirekt auf die theoretische Relevanz der "alltäglichen" Beziehungen für das politische Ganze, b. sie gibt inhaltlich nichts anderes als die vorherrschenden patriarchalischen Vorstellungen der Zeit wieder, c. sie verrät die Mühe des Philosophen, zum einen die Verhältnisse des *oikos* durch Rekurse auf die Gegebenheiten der Verfassungspraxis anschaulich zu machen und zum anderen für ihre Verfestigung Partei zu ergreifen. Indirekt zeigt es sich auch, dass er nicht die Verfassungspraxis durch die Familienverhältnisse zu legitimieren trachtete, sondern eher umgekehrt.

Eine weitere zu berücksichtigende Dimension ist die Kompetenz der politischen Philosophie für die – heute unter diesem Terminus kodifizierten – Familienbeziehungen überhaupt. Der *gamikē téchnē* widmet Aristoteles das 16. Kap. des VII. Buches der *Politik*. Dort ist nicht mehr von Herrschaft die Rede, sondern nur beiläufig von der Ehrfurcht bzw. Respekt (*aidôs*) der Kinder vor ihren Vätern (1335a2). Ansonsten geht er auf zahlreiche Fragen ein, die nach ihm den Gesetzgeber beschäftigen müssen, wozu nicht nur einige wichtige Voraussetzungen der Gründung einer Familie (wie das angemessene Heiratsalter von Mann und Frau) und ihres Fortbestandes (wie die Unzulässigkeit von Seitensprüngen seitens der Männer) gehören, sondern auch ein paar nach heutigem Wissensstand ausgesprochene Belanglosigkeiten (wie die für die Kinderzeugung günstige Wetterlage). Betrachtet man diese Ausführungen näher, so zeigt es sich, dass das aristotelische Interesse an solchen Fragen primär politisch motiviert ist bzw. aufs Ganze geht. Es ist zwar nicht verwunderlich für die altgriechischen Verhältnisse, dass sich die Philosophie mit Fragen abgibt, die man heute Spezialdisziplinen überlässt. Die Spezialisten aber, die sich näher mit solchen Fragen beschäftigten, gab es ohne Zweifel damals schon. Für Aristoteles wären diese, nach seiner Terminologie am Anfang der *Metaphysik*, entweder *technítai* oder

émpeiroi, also Leute, deren Tätigkeiten auf einer groben Verallgemeinerung menschlicher Erfahrung beruhten. Seinerseits interveniert er nur in dem Maße, wie sich nach seiner Vorstellung das Wohlbefinden der Einzelnen auf die Stärke oder die Schwäche der Polis auswirkt.

Das Ausmaß der Intervention der aristotelischen politischen Philosophie in die private Sphäre muss durch einen Vergleich mit Platon ausgeleuchtet werden. Im 8.en Kap. des V. Buchs der *Politeía* (458d-460a) wird analog zum menschlichen Umgang mit Nutztieren die Notwendigkeit begründet, Opfer und Feste geschickt einzurichten, so dass die besten Männer mit den besten Frauen zusammenkommen: nur die Kinder der Besten müßten dann von der politischen Führung zur Erziehung zugelassen werden, die Kinder der Schwächlinge dagegen nicht. Im Buch VI der *Nómoi* heißt es, bei allem zu erwartenden Gelächter (*háma gélōti*) sollte man per Gesetz u.a. verfügen, dass die Schwangeren bei Strafandrohung fleißig spazieren gehen und die Ammen die Kinder bis zum zweiten Jahre in Windeln halten und bis zum dritten Jahre bei Spaziergängen tragen müssen (*Nómoi* VI, 789d-e). G.W.F. Hegel machte sich tatsächlich darüber lustig (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, W 7, 25).

Platons recht origineller Entwurf einer völligen Abschaffung des Familienlebens erlaubt Rückschlüsse auf den damaligen Status und die Intensität des gemeinsamen Lebens der Familienglieder im heutigen Sinne. Das, was man heute unter Familienleben versteht, existierte zwar innerhalb der altgriechischen Häuser, es war jedoch damals gewiss nicht zu der Vorstellung einer abgeschlossenen Privatheit gekommen, hauptsächlich wohl wegen der Funktion des *oïkos* als elementarer Wirtschaftseinheit. Die einschlägige überlieferte Literatur der Zeit, etwa die beiden 'ökonomischen' Abhandlungen des Xenophon und des Pseudo-Aristoteles, behandelt die im heutigen Sinne private Sphäre gewöhnlich im Zusammenhang mit wirtschaftlichen und mithin auch politischen Problemen (vgl. Foucault 1989, 194uff., 211). Unter diesen Umständen dürfte es quasi als normal anmuten, dass Aristoteles die *oikonomikê téchnē* in den umfassenden Bereich der *politikê téchnē* einordnete. Selbst aber für solche Verhältnisse gingen die Reglementierungen der platonischen Abstraktion zu weit. Aristoteles stellt in seiner Behandlung der platonischen *Nómoi* kritisch fest, dass sich Platon wenig über die Begründung der von ihm entworfenen Verfassung äußert und sich viel dagegen mit ideell erlassenen Gesetzen abgibt (*Pol.* I 6, 1265a1f). Die detaillierte Aufstellung von Gesetzen und Vorschriften, womit jeder Leser der *Nómoi* konfrontiert ist, ist im Aristoteles' Sinne nicht nur wegen der unvermeidlichen Vernachlässigung der eigentlichen verfassungstheoretischen Probleme abwegig, wie es explizit heißt, sondern auch wegen des Übereifers, mit dem Platon in die Sphäre des *oïkos* aus politischer Rücksicht eingreift. Daraus muss man schließen, dass es doch bei den Altgriechen Vorformen der heutigen Privatheit gab, die zuweilen als schutzbedürftig

empfunden wurden. Der antike *oikos* schloß das Familienleben im heutigen Sinne mit ein (vgl. Burnet 1967, 132f), wengleich dieses in seiner ökonomischen Dimension aufging (Haug / Petrioli 1999, 102).

In Bezug auf die Geschlechterverhältnisse im Einzelnen muss man festhalten, dass Platon und Aristoteles entgegengesetzte Standpunkte vertreten. Platon stellt entgegen den geläufigen Vorstellungen seiner Zeit die These auf, der einzige Unterschied zwischen Mann und Frau bezüglich ihrer Natur bestehe im Gebären und Zeugen (*Politeía* V 4-5, 454c-e). Davon ausgehend nimmt er dann die Frauen in den Stand der Wächter auf (V 5, 456a) – wobei sie in der Tat meistens aus den hinteren Reihen kämpfen würden (V 17, 471d); selbst die höchste Erziehung zu herrschen und zu philosophieren müsse ihnen zugänglich sein (VII 18, 540c; an der gleichen Stelle formuliert Platon am radikalsten die innovative Intention seines Programms: “denn nichts, glaube mir, habe ich über Männer gesagt, was nicht auch für Frauen gilt, soweit ihre Anlage sie dazu befähigt”). Aristoteles nimmt in seiner Kritik der *Politeía* keine Stellung dazu, gibt jedoch im Rahmen der auf die Natur rekurrierende Rechtfertigung von Herrschaft seine entgegengesetzte allgemeine These zu Protokoll, dass nämlich das Männliche (*árren*) von Natur aus zur Herrschaft über das Weibliche (*thêly*) bestimmt sei (*Pol.* I 5, 1254b13f). Von der kriegerischen Betätigung der Frauen scheint er dementsprechend nicht so viel zu halten, wie es aus seiner Kritik an den spartanischen Verhältnissen hervorgeht (*Pol.* II 9, 1269b14-39).

Allein die über die damalige Wirklichkeit hinausgehende platonische Normativität vermochte es, eine Gleichstellung zwischen Mann und Frau wenigstens teilweise zu entwerfen, indem sie die Frauen auch in den Kriegerstand (*phýlakes*) aufnahm. Aristoteles zog es vor, in seiner Theorie über die vorherrschenden Verhältnisse zu reflektieren und auf einen in seinem Sinne ausgewogenen Umgang zu setzen. Platon ist zunächst einmal interessanter, da er das Patriarchat seiner Zeit zu überwinden trachtete. Von Ansätzen eines emanzipatorischen Denkens bei ihm kann man zwar unter diesem Aspekt sprechen, allerdings unter dem Vorbehalt, dass es ihm nur um die prinzipielle Öffnung der Elite für die Frauen geht. In dem Maße, wie diese Öffnung von oben verordnet ist, ist ein solches Denken heutzutage m.E. restlos überholt.

Dem platonischen Unterfangen gegenüber ist es andererseits wichtig, dass Aristoteles die Frauen in einem Zustand der Freiheit vom direkten Zwang der Macht gewähren lässt, selbst wenn dies auf eine Beibehaltung des ethischen Status quo hinausläuft. Sein Denken zum Thema kann auch – v.a. im Hinblick auf seine Platon-Kritik – als ansatzweise modern betrachtet werden, zumindest wenn man ihn wohlwollend interpretiert, dahingehend dass “the natural drives of male and female bodies remain a part of Aristotle’s political world. He need not eliminate diversity in the search for unity; diversity instead becomes the very source of unity” (Saxonhouse 1995, 196f). Dies mag ein genuiner aristotelischer Ansatz

sein, zu seiner Denkweise gehört aber ebenso das Fehlen irgendeines Hinweises darauf, dass er den Konflikt mit den bestehenden Verhältnissen nicht scheute.

Dass die Diskussion überhaupt zu jener Zeit aufkam, muss man jedenfalls für überlegenswert halten: daraus lässt sich schließen, dass die damaligen Strukturen der männlichen Dominanz begonnen haben, Widerspruch nach sich zu ziehen. Der Sophist Antiphon hatte zuvor die Ehefrau zwar im Einklang mit der traditionellen Ethik als Besitz (*ktêma*) bezeichnet, zugleich aber ließ er eine fast ungewöhnliche Haltung durchblicken, indem er die Ehefrau quasi als Fortsetzung des eigenen Körpers (*sôma hêteron*) ansah (Taureck 1995, 68ff). Ein deutliches Zeugnis, dass sich an der Geschlechterfront etwas tat, erreicht uns aus der ersten nacharistotelischen Zeit: Epikur hatte seinerseits ein beachtliches Zeichen gesetzt, indem er die Frauen zur Teilnahme an seinem *kêpos* zuließ.

4c. die qualitative Unterscheidung der Teile nach der Funktionsfähigkeit des Ganzen

Wenn Aristoteles das genetische Prinzip bei seiner Durchführung umlenkt, so darf andererseits nicht übersehen werden, dass er es sich doch in einem anderen Sinne zunutze macht und zwar bei der Untersuchung der Teile der Polis nicht bloß "an sich", sondern *in vivo*, in ihren Bewegungen und Funktionen.

Dass er im Laufe seiner Untersuchungen ständig die (mögliche) Angemessenheit eines solchen Vorgehens bereit zu prüfen war, sieht man an einer methodischen Überlegung in: *Perì psychês* (I 1, 402b10f):

«Schwer ist es auch (...) zu bestimmen (...), ob man die Teile früher als ihre Funktionen untersuchen muss (*póteron tà mória chrê zêteîn próteron ê tà érga autôn*)».

Die Bestimmung des Politen, die Aristoteles im III. Buch der *Politik* als Elementardimension des Ganzes-und-Teile-Verhältnisses vornimmt, erfolgt nur über die Erforschung seiner Tätigkeiten und seines Handlungsspielraums in der Polis. Ein solches Verfahren steht mit dem Standpunkt einer Philosophie im Einklang, für die die Möglichkeit einer Erfassung des Ganzen mit der aktiven Teilnahme an den damit verbundenen Tätigkeiten einhergeht. Dies leuchtet auch unter Rückgriff auf die zentralen Kategorien *dynámei* und *energeía* ein, in deren Nähe Aristoteles auf eine in dem Kontext eher befremdliche Weise im 2. en Kap. des I. Buchs der *Politik* kommt:

„ist doch alles durch sein Werk bestimmt und durch sein Vermögen“ (*pánta de tò érgō*

hōristai kai té dynámei), (I 2, 1253a23)⁹.

Die Kategorien *érgō* und *dynámei* werden herangezogen, um klar zu machen, dass es keinen Teil außerhalb des Ganzen gebe. Der Akzent könnte mit Blick auf die konkreten Ausführungen über die Gliederung und Funktion des politischen Ganzen ebenso darauf gelegt werden, dass die Teile nur als wirkende in ein lebendiges Ganzes einbezogen werden können.

Die zwei fundamentalen Funktionen, die die Angehörigen der Polis im Einzelnen kennzeichnen, weisen unübersehbare Parallelen zu der schon geschilderten Verallgemeinerung zu allem Lebendigen auf. Die allgemeinste (*koinē*) Definition des Politen sei, dass er am Herrschen und Beherrschtwerden teilnehme (*Pol.* III 13, 1283b40-1284a1). Als Ganzes, das die Äußerungen dieser Funktionen einschließt, wird dann die Verfassung (*politeía*) als Ordnung der Ämter (*táxis tôn archôn*) definiert (IV 3, 1290a7f). Von der konkreten Praktizierung des Herrschens in der Polis her, die nicht anders als auf einer gemeinschaftlichen – man würde sagen: kollektiven – Ebene, entfaltet werden kann, hören nun die Einzelpoliten auf, die einzige Unterteilung der Polis auszumachen; sie gehen dagegen in größeren kollektiven machtragenden Körpern auf. Dies ist das erste, handfeste Ergebnis der im III. Buch vorgenommenen Untersuchung über den Status des Politen als kleinsten Teiles der Polis. Im Laufe dieser Untersuchung kommt Aristoteles auf die Frage zu sprechen, ob es richtig sei, dass die schlechten Menschen (*phaúloi*) über die anständigen (*epieikeís*) herrschen würden. Seine Antwort ist mit Vorbehalten positiv (“vielleicht verhalte sich das so richtig”). Der einzelne Herrschende kann ja schlechter als der von ihm Beherrschte sein und trotzdem muss der Aufstieg von Angehörigen der Volksmenge (*plêthos*) in die Herrschaftsetagen nicht verhindert und verurteilt werden, denn nicht der Richter (*kritês*), nicht der Ratsherr (*bouleutês*), nicht das Mitglied der Volksversammlung (*ekklēsiastês*) sei jeweils der Herrschende (*archôn*), sondern das Gericht (*dikastêrion*), die Ratsversammlung (*boulê*) und das Volk (*dêmos*). Von den Genannten sei jeder nur ein Teil davon; mit ‘Teil’ meint Aristoteles explizit den Ratsherrn, das Mitglied der Volksversammlung und den Richter (III 11, 1282a33-37).

Zum einen muss man merken, dass für Aristoteles der einzelne Stadtbürger stets von einer (prinzipiell möglichen) Funktion her bestimmt wird. Zum anderen fällt in verschiedenen Kontexten eine gewisse Differenzierung der für die Politen erlaubten und maßgeblichen Funktionen auf. Im ersten Kap. des III. Buchs der *Politik* führt er zwei unterschiedliche

⁹ Interessanterweise kommt sinngemäß nicht nur diese Formulierung, sondern die ganze These über den organisch begründeten Primat des Ganzen auch in: *Meteorologica* vor: «Alles ist durch sein Werk bestimmt (*hápanta d' éstin hōrisména tō érgō*). All die Dinge, die vermögen, ihr eigenes Werk zu vollenden, existieren ein jedes in Wahrheit (*alēthôs ésti hékaston*), z.B. das Auge, das sehen kann; die anderen, die so etwas nicht vermögen (*mê dynámenon*), existieren nur dem Namen nach (*homōnýmōs*), wie das tote oder das steinerne Auge» (*Meteorologica* 390a10-13; Übers. G.I.).

Varianten je nach besonderer Verfassung an: die Eigenschaft des *polítēs* richtet sich entweder nach der Teilnahme an den Archontenämtern und den Gerichtsversammlungen (1275a22f) oder an der beratenden und an der richterlichen Gewalt (1275b18ff). Es zeigt sich beim näheren Hinsehen, dass das Recht aller Politen auf Teilnahme an den Archontenämtern eigentlich nur die Demokratien kennzeichne. Aristoteles bezieht dies zum einen in seine allgemeinen Überlegungen ein, deutet aber andererseits darauf hin, dass er nur die Teilnahme an den zwei anderen Gewalten, nämlich dem Rat (*boulê*) und dem Gericht (*dikastêrion*) für unabdingbar hält. Wie Egon Braun bemerkt (1965, 248), ist die zweite “modifizierte bzw. endgültig formulierte Definition imstande, sowohl demokratischen Verhältnissen als auch allen anderen Verfassungen zu genügen” (vgl. auch *Pol.* III 10, 1281b28-31 und Frank 1999, 105f).

Die Praxis der Demokratien, wie Aristoteles feststellt, erlaubt, dass Menschen aus unterschiedlichen sozialen Verhältnissen um die Ämter der Polis kämpfen, wie beispielsweise Adlige (*eugeneîs*), Freie (*eleútheroi*) und Reiche (*plouúsioi*, *Pol.* III 12, 1283a16f). Dies geschehe richtig, denn die Polis brauche nicht nur freie Politen, sondern auch solche, die sich eine für die Besetzung der Ämter bestimmte Abgabe leisten können (*timēma phérontas*, *ebd.*, 1283a17f). Darüber hinaus aber, meint Aristoteles, brauche die Polis die Gerechtigkeit (*dikaiosýnē*) und die politische Tüchtigkeit (*politikê aretê*). Ohne die verschiedenen Kategorien der Politen – und besonders ohne die Wohlhabenden – könne die Polis gar nicht regiert werden. Ohne aber die Gerechtigkeit und die Tüchtigkeit könne sie keinesfalls gut regiert werden (*oikeîsthai kalôs*, *ebd.*, 1283a19-22). Die Polis erscheint auf der Ebene ihrer politischen Funktion nicht nur aus verschiedenen Teilen zusammengesetzt, sondern auch durch zwei über die Einzelteile hinausgehende lebenswichtige Voraussetzungen beseelt (zur Seelenmetapher bezüglich der Polis greift Aristoteles explizit im IV. Buch, s. unten: IV.5).

Im Buch IV kommt zunächst eine Unterscheidung der Teile vor, die sich vornehmlich um ihre “wirtschaftliche” Existenz dreht. Zunächst sind die *oikíai* als Teile der Polis genannt. Die Menge (*plêthos*) der Politen wird dann in drei Teile unterteilt und zwar: Wohlhabende (*eupórous*), Mittellose (*apórous*) und Mittlere (*mésous*), wobei die zwei ersten Kategorien die Waffentragenden (*hoplitikón*) respektive die Unbewaffneten (*ánhoplon*) ausmachen (IV 3, 1289b28-32). Das Interesse von Aristoteles konzentriert sich dann aber auf die anscheinend größeren Kategorien des Volkes (*dêmos*) und der Vornehmen (*gnôrimoi*) und nimmt weitere Unterteilungen vor. Der *dêmos* teilt sich in: Bauern (*geōrgikón*), Marktleute bzw. Händler (*agoraíon*) und Handwerker (*bánauson*). Bei den Vornehmen andererseits sind nach Aristoteles Unterschiede an Reichtum (*plouútos*), Vermögen (*ousíai*), Abkunft (*génos*) und Tüchtigkeit (*aretê*) maßgeblich (*ebd.*, 1289b32-1290a1).

Unter Berücksichtigung des ökonomischen Faktors nimmt dann Aristoteles im darauf

folgenden Kapitel die umfassendste Teilung der Polis vor. Die Polis setze sich aus folgenden Teilen (diesmal ähnlich zu den aus der späteren Geschichte bekannten Ständen) zusammen: a. *geōrgikón* (: Bauern), b. *bánauson* (: Handwerkerstand), c. *agoraíon* (: Marktleuten bzw. Händlern), d. *thētikón* (: Lohnarbeitern) und e. *propolemêson* (: Kriegerstand; IV 4, 1290b38-1291a7). Nach einem kritischen Einschub, wo die Ausführungen Platons über die allernotwendigsten Teilen der Polis besprochen werden, führt Aristoteles als weitere Teile diejenigen an, die bei Gerichtsverhandlungen mit abstimmen dürfen (*metéchon dikaiosýnēs dikastikês*) und das Beratende (*bouleutikón*, *ebd.*, 1291a27f). Weitere Teile der Polis seien schließlich: die *eúporoi* (: Wohlhabenden), die mit ihrem Vermögen öffentliche Geschäfte verwalten (*leitourgoúsín*), sowie die öffentlichen Angestellten (*dēmiourgikón*), die zusammen mit einer Form von Beamten (*perì tàs archàs leitourgoûn*) genannt werden (*ebd.*, 1291a33f).

Eine weitere detaillierte Einteilung des *dēmos* (*ebd.*, 1291b18-28) ergibt viele Arten (*eidē*) ihrem Beruf nach und zwar: Bauern, Handwerker, Marktleute, Seeleute – letztere unterteilt in: Krieger, Kapitalerwerber, Seefahrer und Fischer. Dann kommen die Handarbeiter mit sehr kleiner Habe (*ousía*) und die Freien, die nicht beiderseits von Freien stammen (und deswegen als Politen nicht anerkannt werden) und noch andere, nicht näher genannte Arten der Volksmenge: alle diese sind Kategorien von Menschen, die nicht der Muße pflegen können (*s-cholázein*, 1291b26).

Aristoteles bleibt nicht immer konsequent bei der Aufzählung der Teile. Teile, die zum *dēmos* (etwa: Volksmenge) der Demokratie gehören seien das *geōrgikón*, *bánauson* und *thētikón* (VI 1, 1317a24-27). In einem Kapitel über die Oligarchien im Buch VI werden die Teile von *plēthos* genannt, wo dieses gewöhnlich mit *dēmos* zusammenfällt. Diesmal sind die Teile die drei schon genannten und es kommt das *agoraíon* (: Marktleute) hinzu (VI 7, 1321a5f). Diese Unterschiede ergeben sich wahrscheinlich aus jeweils unterschiedlichen Blickwinkeln. Im zweiten Fall also steht *plēthos* womöglich für die Gesamtheit der Politen schlechthin und nicht nur für die Träger der Demokratie, wobei Aristoteles selbst an anderen Stellen mit ‘*plēthos*’ eben den *dēmos* meint (z.B. in: III 11, 1282a38).

Wenn die Untersuchung sich auf die Polis im höheren Sinne, d.h. als Menge der aktiven Politen, konzentriert, dann ist der Besitz kein Teil der Polis mehr (VII 8, 1328a33ff). Auf dieser Ebene wird der *oikos* von der Polis abgekoppelt. Im Allgemeinen neigt Aristoteles dazu, das *politikón* (Menge der *polítai*) in den waffenführenden und in den beratenden Teil einzuteilen (*ebd.*, 1329a30f). Nur wenn die Rede explizit von Teilen der Polis ist, zeigt er sich bereit, auch nach ihrer ökonomischen Stellung definierte Teile mit einzubeziehen.

Interessant ist es, dass die in: 1321a6f genannten Teile der Streitkräfte (*hippikón*, *hoplitikón*, *psilón*, *nautikón*) sozialen Ständen bzw. Klassen entsprechen oder sie zu ihrer Voraussetzung haben (*eúporoi* bzw. oligarchische Elite für die zwei ersten und *dēmos* für

die zwei letzten, VI 7, 1321a7-14). Die Entgegensetzung von *hoplitikón* und *bouleutikón* und ihre Komplementarität im Rahmen des Ganzen impliziert andererseits, dass nicht alle bzw. nicht immer zum Militärdienst verpflichtet waren. Es ist schwer demnach das Ganze nur nach *einer* Funktion zu erfassen, indem man die Gesamtheit der Teilnehmenden zusammennehmen würde.

Mit Blick auf die Gefahr, die zu jenen Zeiten für die Polis eine Koexistenz von vielen Stämmen darstellen könnte, schreibt Aristoteles, die Polis entstehe nicht aus einer beliebigen Menge (*tychóntos pléthous*, V 3, 1303a26f), was auch als allgemeiner Grundsatz angesehen werden kann (vgl. unten: IV.9)¹⁰.

Wir befinden uns auf jeden Fall im Bereich der Qualität der Polis. Einige Aspekte der Qualität zählt Aristoteles in ausdrücklicher Entgegensetzung zur Quantität in *Pol.* IV 12, 1296b17ff folgendermaßen auf: es gehe dabei um Freiheit (*eleuthería*), Reichtum (*plóutos*), Bildung (*paideía*) und edle Geburt (*eugéneia*) aller zum Ganzen gehörenden Einzelnen. War die Freiheit das, was alle Politen grundsätzlich ohne Ausnahme besitzen mussten, so stößt man dann bei edler Geburt und Reichtum auf die Wesensmerkmale zwei unterschiedlicher und weitgehend gegeneinander kämpfender Klassen, nämlich von Grundbesitzern bzw. Händlern. Bildung als hochgeschätztes und lebenswichtiges Gut der Polis gestaltet sich und verbreitet sich unter die Politen schließlich nach gesellschaftlich dominanten Vorstellungen, die durch die jeweiligen Kräfteverhältnisse der Polis vermittelt werden. Das Moment des Klassenkampfes tritt bei dieser Bestimmung der Qualität eher verdeckt, bei dem Diskurs um die Grenzen der Menge der Politen dagegen eher unverblümt auf (s. unten: IV.5).

In unmittelbarer Nähe zu diesen qualitativen Merkmale der Politen steht auch die Begründung der Überlegenheit (*diaphorá*) der Vornehmen (*gnórimoi*), die in: *plóutos*, *eugéneia*, *areté*, *paideía* bestehe (*Pol.* IV 4, 1291b28ff). Man sieht also, dass zu den vier allgemeinen Merkmalen der Politen – die *eleuthería* als für alle ausnahmslos geltend wird in Bezug auf die soziale Elite nicht wieder genannt (vgl. unten: VI.4) – die *areté* als Charakteristikum der Vornehmen hinzutritt. Diese Denkrichtung bestätigt sich auch bei einer Gegenüberstellung von Oligarchie und Demokratie: die Angehörigen der ersteren zeichnen sich nach Aristoteles durch *génos*, *plóutos* und *paideía* aus und auf der anderen Seite die Angehörigen der (herrschenden Klasse der) Demokratie eben durch die Gegenteile davon, d.h. *agéneia*, *penía*, *banausía* (VI 2, 1317b38-41).

¹⁰. Die gleiche Verneinung macht Cicero in seiner *De re publica* zum Ausgangspunkt seiner Darstellung und arbeitet den positiven Aufbau des Gemeinwesens auch mit aristotelischen Motiven heraus: die Republik bzw. das Gemeinwesen sei eine Sache bzw. eine Einrichtung des Volkes (*res populi*), das Volk wiederum sei nicht eine auf irgendeine Weise zusammengescharte Ansammlung von Menschen (*coetus quoquomodo congregatus*), sondern vielmehr eine Menge, die in der Einigkeit über das Recht (*iuri consensu*) und der Gemeinsamkeit des Nutzens (*utilitatis communione*) vereinigt sei (*De re publica*, I, 39).

Alle diese Dimensionen (Freiheit, Reichtum usw.) waren allerdings auch bei Platon stark präsent. Es reicht an das äußerst leidenschaftliche Plädoyer für die vom Alltagsleben und seinen Bedürfnissen ganz und gar entfernten Haltung der Philosophen als freier *politai* im platonischen *Theätet* zu erinnern, wobei dieses damit einhergeht, dass die Leute, die bei den Philosophen Untauglichkeit oder Unbeholfenheit bemängeln, als sklavenmäßig erzogen stigmatisiert werden (*Theätet*, 172c und 175e; vgl. *Politeía* VII 3, 517c-d). Auch an eine Stelle aus *Politikós* sei hier erinnert, wo Platon den Verlust des anerzogenen Verhaltens der Regierenden und ihre Angleichung an die Beherrschten feststellt und beklagt (*Politikós*, 275c). In dieser Hinsicht unterscheidet sich Aristoteles von Platon im Wesentlichen nur durch einen nüchterneren Ton und nicht der Sache nach.

Nach all dem ist die kategoriale Konsequenz, die aus den Unterschieden zwischen den Politen in Sachen Reichtum (*ploutos*), edle Abkunft (*eugéneia*) und Tüchtigkeit (*areté*) in Abgrenzung von Platon (vgl. oben: IV.3) gezogen wird, dass die Teile der Polis sich schließlich nach ihrer Art (*eídos*) unterscheiden (*Pol.* IV 3, 1290a6f; vgl. auch: I 1, 1252a9f). Ob sich eben aufgrund dieses Prinzips die gezeichneten Parallelen zwischen verschiedenen Ebenen der zwischenmenschlichen Verhältnisse und zwar die zwischen der Herrschaftsstruktur des *oikos* und der Regierungsform der Polis (s. oben: IV.4b) rechtfertigen ließen, scheint sehr fragwürdig zu sein; selbst wenn man Grenzen zwischen den verschiedenen *eídē* der Polis annimmt, wären diese gewissermaßen durchlässig.

Die Unterteilungen der Bevölkerung verweisen auf ein gemeinsames Charakteristikum von allen *koinōnīai* bzw. Hauptgebilden des Polisganzen. Denn der *oikos*, die Sippen (*apoikiai*: Erweiterungen des Hauses, I 1, 1252b20f) und die Dörfer (*kōmai*: 1252b16, die eigentlich auch eine Erweiterung des Hauses darstellen: 1252b17) sind insofern vollkommen, als in ihnen alle diesbezüglichen Trennlinien verlaufen und somit alle naturbestimmten Gruppen vertreten sind. Die Autarkie allerdings, die das entscheidende Kriterium der Vollkommenheit ist, wird von keinem Teil der Polis erfüllt (ausführlich unten: IV.7-8).

Einen folgenreichen Differenzpunkt gegenüber Platon findet man außerdem in der aristotelischen Kompetenztheorie. Dieser Aspekt ist notwendig, um die Politen als wirkende ins Auge zu fassen und macht ihre Klassenzugehörigkeit mit aus. Im Allgemeinen kann man sagen, die diesbezügliche aristotelische Auffassung nimmt sich im Vergleich zur platonischen ganz locker aus, zumal sich ihr Hauptprinzip vom entsprechenden platonischen explizit abhebt: Aristoteles nimmt es als ganz normal, dass dieselben Leute Waffendienst leisten und Land bebauen (IV 3, 1291a29ff). Von den kaum durchdringbaren Barrieren zwischen *phylakes* und *dēmiourgoí* der platonischen *Politeía* scheint er also nicht viel zu halten. Die Theorie bestimmt für Aristoteles nicht im voraus, wer und woran teilnimmt; dies entscheidet sich in der Praxis nach der Möglichkeit der Menschen, der Muße zu pflegen (IV 6, 1292b36f). Die auf Arbeitsteilung beruhenden

sozialen Unterschiede werden grundsätzlich in Kauf genommen und bejaht. Bei Platon werden sie zwar auf einer ideellen Ebene transformiert, sein Modell setzt aber die für die antike Gesellschaft charakteristische Arbeitsteilung immer noch voraus (vgl. Seidel 1989 [1980], 182f).

Die nach Aristoteles eidetischen Unterschiede der Teile sind konstitutiv für die Herausbildung von unterschiedlichen Verfassungen (*Pol.* IV 3, 1289b27f, 1290a11ff; Näheres unten: IV.11). Die dadurch sich ergebenden unterschiedlichen politischen Gebilde, die man entweder als Ganzheiten oder Einheiten bezeichnen kann und deren Differenz nach Aristoteles auch eidetisch ist (*ebd.*, 1290a5f), haben wiederum eines gemeinsam, dass sie nämlich einige eigene Teile (*oikeîa mória*, VII 4, 1326a21) haben und auch andere, die einen solchen Status nicht beanspruchen können. Damit leitet Aristoteles die Problematik einer "Verfeinerung" des politischen Ganzen durch Ausgrenzung ein.

5. die Grenzen des Ganzen: die Rechtfertigung der Ausgrenzung

Aristoteles hatte das platonische Denkmodell einer direkten Entsprechung zwischen dem Politischen und der Struktur der menschlichen Seele offenbar nicht überzeugend genug gefunden. Auch was die Struktur der Seele selbst angeht, war er bemüht, über Platon hinauszugehen: dahingehend schreibt er, es sei unzureichend nur die drei platonischen Teile anzusetzen (*Peri psychês*, III 9, 432a24ff). Seine Theorie ging tatsächlich über Platon hinaus, indem er nicht nur eine erweiterte Auffassung der Seele einführte, sondern auch Seele und Körper in ein dynamisches Verhältnis zueinander setzte und analysierte. Abgesehen davon aber blieb er einem entscheidenden Aspekt der platonischen Betrachtungsweise verpflichtet, denn er griff erneut zur Reduktion des Politischen auf die Seele, wenn es um die Rechtfertigung der Sklaverei und der politischen Unmündigkeit einiger Politen ging.

Die Rechtfertigung der Sklaverei setzt auch eine Auseinandersetzung mit der diesbezüglichen sophistischen Problematik voraus. Davon zeugt in erster Linie der Gebrauch des Terminus *phýsei* in Bezug auf die Existenz der Sklaverei und die entsprechende Formulierung des Hauptproblems, sowie auch die Anspielungen auf die Gegenposition. Zuweilen zeigt sich Aristoteles auch bereit, bis zu einem gewissen Punkt die Richtigkeit der Gegenargumente zuzugestehen: "es ist jedenfalls klar, dass die Sklaven nicht so gemeinhin [bzw. *aeí*: immer] von Natur aus zu den Sklaven gehören", schreibt er in: *Pol.* I 6, 1255b5. Er räumt auch ein, dass die Freien oft die Körper der (starken) Sklaven haben und umgekehrt, die Sklaven die den Freien gebührenden Seelen (I 5, 1254b32ff). Dies tut

freilich seiner Argumentation keinen Abbruch: denn schließlich gelte als allgemeines Prinzip die Ausnahme: die Natur wolle vielmals etwas bewirken, sie könne es aber nicht (I 6, 1255b3f).

Die zwei komplementären Prämissen von Aristoteles bezüglich der Sklaverei verknüpfen platonisches Gedankengut – nämlich die Vorstellung, dass die Seele Teile habe und dass ihre fundamentale Struktur im Politischen wieder erkennbar sei (vgl. *Politeía* II 10, 368c-369a; s. auch unten: IV.11) – mit dem vermutlich sophistischen Primat der Herrschaft des Stärkeren von Natur aus. Zum einen heißt es, die Seele teile sich in einen gebietenden und vernünftigen und einen gehorchenden und unvernünftigen Teil (*Pol.* I 13, 1260a5ff) und zum anderen müsse sie über den Körper herrschen (I 5, 1254a34ff). Alle Menschen verfügen über die verschiedenen Teile der Seele, doch jeweils auf unterschiedliche Weise (*diapheróntōs*, I 13, 1260a10ff). Diese Gedanken hätten auch von Platon unterschrieben werden können und stellen die Denkrichtung dar, die M. Nussbaum als “Holismus” bezeichnet: “a political arrangement is good (or virtuous in some concrete aspect) just in case it has the same structure that is the structure of goodness (or some concrete virtue) in the soul of an individual human being” (Nussbaum 1992, 183).

Dem Sklaven stehe kein Recht auf Teilnahme an der Polis zu, weil ihm der beratende (*bouleutikón*) Teil der Seele fehle. Dieser Teil wiederum habe bei den Frauen keine Gültigkeit (*ákyron*) und bei den Kindern sei er unvollkommen (*atelés*, I 13, 1260a12ff). Der Sklave habe auch Anteil an der Vernunft, nur aber soweit er wahrzunehmen vermöge, ohne eigentlich über die Vernunft zu verfügen (*ho koinōnōn lógou tosoúton hóson aisthánesthai allà mê échein*, I 5, 1254b22f). Alles in allem: der Sklave sei ein Teil des Herrn und zwar “ein beseelter, aber doch getrennter Teil des Körpers” (*émpsykhón ti toû sōmatos kechōrisménon de méros*, I 6, 1255b11f). In: *N.E.* VIII 11, 1161b4f wird die herrschende Ideologie einer ganzen Epoche knapp wiedergegeben:

«der Sklave ist ein beseeltes Werkzeug und das Werkzeug ein unbeseelter Sklave (*ho gàr doûlos émpsykhon órganon, tò d' órganon ápsychos doûlos*)»; dieser Satz entspricht der lateinischen Bezeichnung der Sklaven als sprechender Werkzeuge, “instrumenta vocalia”).

Die Sklaven beschäftigen Aristoteles nur als Teile des *oîkos*. Nur indirekt gehören sie zum Ganzen der Polis. Als Teile der Polis dagegen im Sinne der Gemeinschaft (*koinōnía*) aller Angehörigen kommen sie natürlich gar nicht in Frage.

Interessant ist auch, dass in der *Metaphysik* die Rechtfertigung der Sklaverei explizit in eine gleichzeitige Bejahung der Einheit und der Differenz des Ganzen eingebettet wird. Alle Dinge seien in gewisser Weise zusammengeordnet (*syntéktai pōs*), schreibt Aristoteles

dort, nicht aber alle in gleicher Weise (*ouch' homoiōs*, *Metaph.* Lambda 10, 1075a16). Sie verhielten sich auch nicht so, dass es keine Beziehung unter ihnen bestünde, sondern alle seien auf Eines (*prōs hén*) hin zusammengeordnet (*ibd.*, 1075a18f). Als Musterbeispiel dafür wird von dem Philosophen das Hauswesen (*oikia*) angeführt: dort sei es den Freien am wenigsten gestattet, das zu tun, was sich gerade so treffe (*tois eleuthérois hékista éxestin hó ti étyche poieîn*, 1075a19f). Alles hingegen oder doch das meiste sei wohl geordnet (*pánta ê tá pleísta tétaktai*, 1075a20f). Für die Sklaven und die Tiere gelte dies aber nicht; sie lebten vielmehr nach dem Zufall und das Prinzip eines jeden von ihnen sei die Natur (*archê hekástou autôn hē phýsis estín*, 1075a22f). Dies resultiere daraus, dass alle Dinge zur Trennung voneinander kommen müßten (*eis ge tò diakrithênai anágkē hápasin eltheîn*, 1075a23f). Aristoteles betont, dass dies all diejenigen Dinge betreffe, die sich hin zum Ganzen vereinigen würden (*hôn koinōneî hápanta eis tò hólon*, 1075a24f). Offen bleibt allerdings in diesem Rahmen die Frage, ob die naturgemäße Vereinigung zum Ganzen nur durch eine bestimmte Art von Ordnung erreicht werden kann (Näheres zu dieser Passage unten: IV.16).

Außer den Sklaven gab es auch die große Gruppe der Metöken in den antiken Poleis, mit deren Ausschluss aus den politischen Angelegenheiten Aristoteles sich eigentlich gar nicht oder höchstens ganz am Rande beschäftigt: nur an einer Stelle des III. Buchs der *Politik* erwähnt er die Einbürgerung von Sklaven und Metöken in Athen unter Kleisthenes und äußert sein nachträgliches Einverständnis (*Pol.* III 2, 1275b34-1276a6). Mit einem schwierigeren theoretischen Problem wird er aber erst dann konfrontiert, wenn es um den Ausschluss der unterprivilegierten Schichten der Freien aus der Polis geht.

Die allgemeine Position, wovon in diesem Fall ausgegangen wird, ist, dass nicht alle als Politen anzusetzen seien, ohne die es keine Polis geben könnte, denn sonst würde man auch die Kinder als Politen anerkennen müssen (III 5, 1278a3-6). Der Handwerker und der Sklave seien nun verpflichtet, die notwendige Körperarbeit (*tà anagkaía érga*) zu verrichten. Dementsprechend stehe dem Handwerker (*bánausos*) und dem Lohnarbeiter (*thêtes*) die dem Stadtbürger eigentümliche Tugend (*aretê*) nicht zu, dem Sklaven auch sowieso nicht. Um diese Tugend zu entwickeln, bedürfe es Freizeit. Dies gelte im Allgemeinen: nicht alle Freien, sondern nur die von der Körperarbeit befreiten (*apheiménoi tôn érgōn*) hätten an der Tugend Anteil (*ibd.*, 1278a6-13).

Nach einer grundlegenden aristotelischen Unterscheidung könnte man sagen, die Erledigung der Körperarbeit ist zwar für das Leben (*zên*) der Polis vonnöten, darüber hinaus aber braucht die Polis auch andere Tätigkeiten, um sich ihr gutes Leben (*eú zên*) zu sichern. Das gute Leben kommt wiederum der Autarkie gleich und die dafür unentbehrlichen Teile werden wie folgt aufgezählt: *geōrgoi* (: Bauern), *technítai* (: Handwerker), *máchimoi* (: Kriegsfähige), *eúporoi* (: Wohlhabende), *hieréis* (: Priester),

kritai (: Richter, VII 8, 1328b17-23). Bauern, Handwerker und Lohnarbeiter müßten zwar der Polis zu Gebote stehen (*anagkaïon hypárchein*), Teile aber derselben seien nur das *hoplitikón* (: Waffentragende) und das *bouleutikón* (: Beratende, VII 9, 1329a37f). Bis zu diesem Punkt bemerkt man, dass um der Ausgrenzung dieser gesellschaftlichen Schichten willen das im I. Buch dargelegte Hauptargument zum Primat des Ganzen vor den Teilen im Wesentlichen wiederholt wird, jedenfalls umgekehrt; Aristoteles lässt dabei manches an Schlüssigkeit vermissen. Zwar können es keine Teile ohne das Ganze geben, das war schon von Anfang an klar. Es gibt aber auch umgekehrt Teile, die für das Ganze unentbehrlich sind, muss Aristoteles bei der konkreten Untersuchung des politischen Ganzen zugeben. Da eine derartige Formulierung aber dem vorigen Grundsatz widerspricht, wonach das Ganze im logischen Sinne früher und die *ratio essendi* der Teile ist, werden diese sozialen Schichten trotz ihrer augenscheinlichen Zugehörigkeit zum Ganzen und trotz ihrer Unentbehrlichkeit diesmal aus dem Verhältnis verbannt. Sie können nicht mehr als Teile gelten, was dazu führt, dass sie außerhalb des Ganzen bzw. unter dem Niveau desselben verbleiben müssen. Merkwürdig ist aber an dieser impliziten logischen Operation, dass die nicht-mehr-als-solche-geltenden-Teile von ihrer Unentbehrlichkeit her sogar als dem Ganzen übergeordnet hätten gelten können. Ein solcher Gedanke findet keinen Eingang in die aristotelische Argumentation. Ihre Konsistenz würde an ihre Grenzen stoßen, sollte man im Bereich der logischen Kategorien und insbesondere der Notwendigkeit verbleiben. Der Rückgriff auf die *aretê* und ihre Verbindung mit der Freizeit weist über den tautologischen Verlauf der Argumentation nicht hinaus. Man braucht sich also über diese Logik nicht den Kopf zu zerbrechen, da sie offensichtlich trotz ihres anfänglichen logischen Ansatzes unter dem Strich axiomatisch wirkt und auf die ideologische Überzeugung des Autors hindeutet. Schon vor Aristoteles hatte Platon ähnlich argumentiert: dieser schrieb im *Politikós*, die Sklaven und die Diener zählten nicht zu den eigentlichen Urhebern der politischen und königlichen Kunst, sie seien bloß ‘Mitwirkende’ (*synaitioi*), die von dieser Kunst abgetrennt werden müßten (*Politikós*, 289c-d, vgl. auch: 281d-e). Nicht anders argumentierte Aristoteles auch in der *Eudemischen Ethik*: es müsse klar zwischen Teilen und notwendigen Bedingungen der *eudaimonía* unterschieden werden (*EE.*, 1214b11-27)¹¹.

Im VII. Buch der *Politik* wird das ganze Argument wieder aufgerollt, wobei diesmal neben der *aretê* die *koinonía* und die *eudaimonía* als den Ausschluss bewirkende Faktoren ins Spiel kommen. Bei der Polis, schreibt Aristoteles, wie auch sonst bei den anderen von Natur aus zusammengesetzten Dingen (*tôn katà phýsin synestótôn*, VII 8, 1328a22) dürfe

¹¹. Dieses Problem sollte später von Spinoza aufgegriffen und explizit in die Problematik des Wesens (*essentia*) eingebettet werden: zu den notwendigen Teilen treten diejenigen hinzu, ohne die ein Ding nicht begriffen werden kann: “id, sine quo res (...) nec esse, nec concipi potest” (*Ethik*, II, 10, Anmerkung zum Zusatz, 134f).

man nicht als Teile des Ganzen all jene ansetzen, ohne die das Ganze nicht existieren könne. So sei nicht Teil der *Polis* schlechthin all das, was der *Polis* zu Gebote stünde (*anagkaïon hypárchein*). Das gelte für alle Gemeinschaften (*koinōníai*), woraus eine einheitliche Gattung (*génos*) werden solle (*ibd.*, 1328a24f).

Hier ist mit *génos* eher ein gemeinsames, zugrunde liegendes Element gemeint, das für alle Teilnehmer der *Polis* dasselbe und gemeinsam sein müsse (*koinòn eínai deî kai tautò toís koinōnoís*, *ibd.*, 1328a26). Elemente, die den Anschein dieser Gemeinsamkeit haben, wie die Nahrung (*trophê*) und die Menge des Landes (*chôras plêthos*) werden geprüft und verworfen; denn daran hätten nicht alle auf die gleiche Weise Anteil, sondern die einen durch Erzeugen und die anderen durch Entgegennehmen (*tò mèn poiêsai tò de labeîn*, 1328a30).

Das gesuchte Verhältnis zwischen den Teilen und der Gattung müsse genau das sein, was ansonsten zwischen dem Werkzeug, dem Handwerker und dem zu vollendeten Werk bestehe. Weder das Werkzeug, noch die Kunstfertigkeit seien das, um dessentwillen die anderen Glieder des Verhältnisses da seien; vielmehr sei dies das zu vollendete Werk. Im Falle des Baumeisters stelle es sich das Haus, im Falle der *Polis* das bestmögliche Leben (*zōês tês endechoménēs arístēs*, 1328a36f) als das eigentlich gemeinsame Element heraus. Im Hinblick auf das gemeinsam zu vollendete Werk bzw. das Ziel und die darauf ausgerichtete Tätigkeit werden dann die Unterschiede unter den Teilnehmern näher bestimmt: nach der Betätigung der *aretê* und ihrem vollendeten Gebrauch (*aretês enérgeia kai chrêsis tis téleios*) hätten die einen nur geringen und die anderen gar keinen Anteil an dem *génos* des glückseligen Lebens (1328a38ff).

Diese Ausgrenzungslogik hat zwei wesentliche Dimensionen. Zum einen ist sie logisch mindestens zweifach verwundbar. Man kann sie entweder als tautologisch ansehen – zum Ganzen gehöre nicht das, was eben nicht zum Ganzen gehöre, oder wiederum eine *contradictio in terminis* feststellen: denn sie macht zur *differentia specifica* des Ganzen eigentlich das, was schon von vornherein als eine *differentia specifica* einiger Teile galt, sei es die Muße oder die Tüchtigkeit (*aretê*). Zum anderen ist sie interessant, weil sie das Verhältnis der Teile zum Ganzen eher dynamisch auffasst. Die Zugehörigkeit zum Ganzen lässt sich nicht außerhalb des Ganzen nach äußeren Merkmalen, sondern nur durch die Betätigung der Teile selbst bestimmen. Die Kehrseite dieses Aspekts besteht allerdings darin, dass die Argumentation teleologische Züge aufweist, indem sie “mit dem Ziel des besten Staates als Ausgangspunkt” argumentiert (Frank 1999, 140). Im Großen und Ganzen spiegelt diese Auffassung die wesentlichen Aspekte der ganzen Ideologie einer Epoche wider, wie diese schon im allerersten Kapitel der *Metaphysik* bezüglich der Voraussetzungen der Wissenschaft explizit auftauchen.

Die Heraushebung der Zugehörigkeit des waffenführenden und des beratenden Teils zur

Polis im strengeren Sinne (sie kommt auch in: *Pol.* VII 9, 1329a30f vor) wird auch teilweise durch eine Seelenmetapher abgestützt. Die Teile, meint Aristoteles, die sich auf den notwendigen Nutzen beziehen (*eis tēn anagkaían chrēsin synteinóntōn*) machen die Seele der Polis aus und sind im Einzelnen die Krieger (*polemikón*), die an der richterlichen Gerechtigkeit Teilnehmenden (*metéchon dikaiosýnēs dikastikēs*) und die Berater (*bouleutikón*, IV 4, 1291a24-28). Hier liegt nicht mehr das universelle Modell der Struktur der Seele vor, sondern nur eine bildliche Untermauerung der rein politischen These. Es fällt auf, dass die Teile, die hier als die allernotwendigsten vorkommen, der Zahl nach drei sind: zu den zwei im Buch VII angeführten Teilen treten im IV. Buch die Träger der dritten Gewalt, nämlich der Justiz, hinzu. Im Hintergrund der Auswahl der "echten" Teile der Polis unter den bloß notwendigen scheint nichts anderes zu stehen, als die Vorstellung einer Polis *kat' exochēn*, eines Ganzen der aktiv Teilnehmenden. Das Ganze also umfasst diejenigen, die dem Ideal des polisbewussten Politen irgendwie näher stehen, wie dieses auch anderswo begegnet (beispielsweise in der berühmten Grabrede des Perikles bei Thukydides, II, 40).

Als wichtige Konstante des aristotelischen Denkens muss man die Idealität des vollkommenen Ganzen nur insofern annehmen, als sich dieses Ganze auch in der Praxis als lebensfähig erweist. Aristoteles ist dabei bemüht, die Lebensfähigkeit des Ganzen möglichst qualitativ zu bestimmen. Für ihn ist demnach nicht die gesamte Zahl der Freien einer Polis entscheidend, sondern die Zahl der Waffentragenden. Die Teile der Polis im engeren Sinne werden emphatisch auch als *oikeía mória* (etwa: eigene bzw. eigenste Teile) der Polis bezeichnet (*Pol.* VII 4, 1326a20ff). Aus derselben Sorge heraus geht er auch auf Fragen ein, die man heute der politischen Philosophie nicht zuordnen würde, wie die nach der Beschaffenheit des Landes der Polis (im 5. en Kap. des VII. Buchs, ab: 1327a1f). Die Matrosen, die Aristoteles als Haufen bezeichnet (*nautikós óchlos*), gehören nicht zu den Teilen der Polis, obwohl die Schiffsmannschaft zu den freien Politen und den Fußsoldaten (*pezeuóntōn*) gehöre. Matrosen werden aber sowieso aus den Umwohnern (*períoikoi*) und Bauern rekrutiert. Deswegen werden sie nicht als 'eigener' Teil der Polis anerkannt (1327b9-13). Diese Überlegung von Aristoteles zielt wahrscheinlich darauf ab, eine Überschreitung einer wünschenswerten Zahl von Politen zu vermeiden. Wenn die Zahl der mit politischen Rechten ausgestatteten Bewohner der Polis das "rechte Maß" überschreiten würde (für dieses "rechte Maß" Aristoteles benutzt das Adjektiv *eusýnoptos*: leicht überschaubar, 1327a1), könnte die Stabilität des politischen Ganzen ins Wanken geraten (Näheres unten: IV.17).

Die Ausgrenzung aus der herrschenden Elite der Polis geht mit einer differenzierter Auffassung des Ganzen einher und ermöglicht somit die Festlegung der eidetischen Besonderheit der Politik. Diese wird als die Herrschaft über Freie und Gleiche (Politen)

definiert (*Pol.* I 7, 1255b20) und sie ist demnach nicht dasselbe mit Herrenmacht (*despoteía*), die über die Sklaven ausgeübt wird (*ebd.*, 1255b16ff; zur Abhebung von Platon in diesem Punkt s. oben: IV.3).

Die zweite und komplementäre Seite der Ausgrenzung einiger Kategorien von Menschen aus dem Polisleben betrifft die Außenwelt und konkreter die “Barbaren”. Diese Ausgrenzung entfaltet sich wieder kraft des Begriffs der Natur (Näheres unten: IV.17). Es ist nun im Kontext der damaligen Ideengeschichte bemerkenswert, dass sich auch die Kritiker der die damalige Ordnung zusammenhaltenden Ideologie auf eben denselben Begriff berufen hatten: dazu gehört vornehmlich der Sophist Antiphon. Vielleicht kann man bei Antiphon Anzeichen einer Anwendung der “unpolitischen,, Natur auf die Realität der Polis kritisieren: “denn von Natur sind wir in allen Beziehungen gleich geartet (...) und in allem von dem ist weder ein Barbar von uns ausgegrenzt noch ein Hellene. Atmen wir doch alle insgesamt durch Mund und Nase in die Luft aus und [essen wir doch alle mit Hilfe der Hände?]” (DK 87 B 4; Taureck 1995, 63). Ebenso muss man aber bei Aristoteles nicht übersehen, dass die Tauglichkeit seines Naturbegriffes hier eine Grenze erreicht, wenn er schreibt, es komme auch vor, dass einige Sklaven den Körper der freien Politen haben und andere ihre Seelen (*Pol.* I 5, 1254b32ff). Für solche zugegebene “Missverhältnisse” gilt die Formel, die Aristoteles auf ein ähnliches Problem der Kategorisierung der Menschen bezieht, nämlich, die Natur wolle vielfach etwas bewirken, sie könne es aber nicht (*Pol.* I 6, 1255b3f; vgl. oben). Da aber die Unvollkommenheit der Natur in ihrer teleologischen Dimension nicht angenommen werden kann, darf man Aristoteles’ Standpunkt auch so wiedergeben: “the principle holds – even though the limits of human observation makes the accurate application of that principle virtually impossible” (Saxonhouse 1995, 193).

6. zwei Arten von *prohairesis*: freiwillige und institutionalisierte Zusammenschlüsse. Aufbau der Polis von unten herauf

Das innerlich differenzierte aristotelische Ganze lässt sich auch im Hinblick auf andere Teilgemeinschaften rekonstruieren, die zwar nicht explizit zu den notwendigen und auch nicht zu den “eigenen” Teilen der Polis zählen und dennoch eine Notwendigkeit aufweisen. Gewisse Charakteristika des Ganzen der Polis lassen sich auch bei ihnen wieder entdecken. Wenn man zu dem anfänglichen genetischen Ansatz zurückkehrt, taucht tatsächlich dort eine Gemeinschaft auf, die unter allen anderen am elementarsten sein könnte: das paarweise Beisammensein von Mann und Frau (*syndyázesthai*). Dies geschehe am Anfang (*próton*)

und notwendig (*anagkaïon*, *Pol.* I 2, 1252a26f).

Die absolut unbestreitbare Notwendigkeit der Bildung von diesen Elementargemeinschaften wird in der *Nikomachischen Ethik* (VIII 12, 1162a17ff) interessanterweise gegen den ehernen Primat des politischen Ganzen mindestens teilweise ausgespielt.

„Denn der Mensch ist von Natur aus noch mehr zum Beisammensein zu zweit angelegt als zur politischen Gemeinschaft (*syndyastikòn mállon ê politikón*), sofern die Familie früher und notwendiger als die Polis (*próteron kai anagkaióteron oikia póleōs*) und das Kinderzeugen allen Lebewesen gemeinsam ist“, (Übers. modif. von mir).

Die Entzifferung dieses Satzes muss sich auf die Attribute *próteron* und *anagkaióteron* konzentrieren. O. Gigon übersetzt das erste mit “ursprünglicher”, denn hier scheint Aristoteles nicht das logisch, sondern das zeitlich “frühere” zu betrachten. Gigon hat m.E. Recht, indem Aristoteles gleich darauf diese Bezeichnungen der Familie auf die Gemeinsamkeit der Kinderzeugung bei allen Lebewesen zurückführt. Der Term *anagkaïon* – hier im Komparativ – andererseits ist ebenfalls mehrdeutig. In der *Politik* wird er benutzt: a. bezüglich des Primats des Ganzen vor den Teilen (I 2, 1253a20), b. bezüglich der Notwendigkeit des Herrschens und Beherrschtwerdens (I 5, 1254a21f). Im Hinblick auf beide Bedeutungen ist die Polis notwendig, da sie sich auf Herrschaft gründet – und sogar notwendiger als die Familie und jede andere Form des Zusammenlebens, heißt es. In der *Metaphysik* werden die verschiedenen Bedeutungen des Wortes aufgelistet, so dass sowohl der Bezug auf die Polis, als auch auf die Familie gerechtfertigt werden kann. Notwendig heiße ein Faktor, der als mitbewirkende Ursache (*hōs synaitíou*) fungiere, ohne den man nicht leben könne; dies illustriert Aristoteles am Beispiel von Atmen und Nahrung (*Metaph.* Delta 5, 1015a20f). Andere Bedeutungen könnten auf die Notwendigkeit der Polis bezogen werden: a. die Dinge, ohne die das Gute und das Leben nicht sein können (*ebd.*, 1015b3f), b. auch im logischen Sinne etwas, das schlechthin bewiesen worden ist und sich nicht anders verhalten kann (*ouk endéchetai állōs échein*, 1015b7f). Dass die Bedeutung dieser Terme zwischen den Texten schillert, mag einer als Anlass zu einer philologischen Rekonstruktion des Corpus Aristotelicum in Zusammenhang mit überlieferten Fragmenten nehmen. Jedenfalls sieht man daran, dass die aristotelische Analytik von einem pragmatistischen Anliegen einer “Säuberung” des Sprachgebrauchs weit entfernt war. Innerhalb nun des größeren Bereichs der Notwendigkeit, die sich jeweils auf verschiedene Art und Weise äußert, stößt man auf eine wichtige Unterscheidung zwischen Gemeinschaft um der Fortpflanzung des Lebens willen (*gennêseōs héneken*) und Polis: die erste komme zustande aus einem naturgegebenen Trieb heraus (*physikòn tò ephiesthai*) – dieser Trieb ist

übrigens allen Lebewesen gemeinsam – die Polis dagegen aufgrund von (freier und vernunftmäßiger) Entscheidung (*prohairesis*, *Pol.* I 2, 1252a28f).

Damit ist ein wichtiges Stichwort gefallen, das zu der für das Gemeinwesen konstitutiven Begrifflichkeit führen wird. Die *prohairesis*, die auf das Zusammenleben abzielt (*hē tou syzēn prohairesis*), wird Freundschaft (*philia*) genannt (III 9, 1280b38f). Jede Gemeinschaft wiederum, d.h. die Polis auch, beruhe auf *philia* (*hē de koinōnia philikōn*, IV 11, 1295b24; gleich davor wurde indirekt die *philia* der *koinōnia politikē* zugesprochen). Die *prohairesis* wird von Aristoteles in einem größeren Zusammenhang im III. Buch der *Nikomachischen Ethik* erörtert, wo sie auch den Begriffen *hekousion* und *akousion* (etwa: freiwillig und unfreiwillig) gegenübergestellt wird. Die Entscheidung scheine manchmal gleich dem Freiwilligen zu sein, das stimme aber nicht; das Freiwillige sei der weitere Begriff (*epi plēon tō hekousion*, *N.E.* III 2, 1111b7f). Die Entscheidung zeichne nur die vernünftigen Menschen aus, nicht etwa die anderen Lebewesen, die Kinder, die Vernunftlosen (*álogoi*) oder die Unbeherrschten (*akrateis*, *ebd.*, 1111b13). Der Unterschied zwischen beiden Stufen des seelischen Lebens wird am Beispiel der plötzlichen Handlungen (*exaíphnēs*) veranschaulicht: sie entspringen zwar dem Freiwilligen, der freien bzw. vernünftigen Entscheidung aber keineswegs (1111b9f).

Indem nun der Mensch der aristotelischen Welt aufgrund von Entscheidung handelt, bildet er seine Gemeinschaften im Bereich des Zusammenlebens. Alle diese Gemeinschaften betrachtet Aristoteles als Teile der umfassenden *koinōnia politikē* (eigtl. schreibt er: sie scheinen – *oikasin* oder *phainontai* – ihre Teile zu sein, *N.E.* VIII 9, 1160a8f und 1160a28f). Die wichtige Gemeinsamkeit zwischen dem Ganzen und den Teilen besteht zunächst darin, dass alle auf einen Nutzen abzielen. Alle Gemeinschaften seien gewissermaßen Teile der politischen Gemeinschaft. Denn sie vereinigen sich (*symporeúontai*, eigtl. gehen zusammen) um eines bestimmten Nutzens willen (*epi tini symphéronti*) und um sich etwas zu beschaffen, was zum Leben notwendig ist. Ebenso scheint die politische Gemeinschaft von vornherein (*ex archēs*) um des Nutzens willen entstanden zu sein (*syneltheîn*) und (weiter) zu bestehen (*diaménein*, 1160a8-11).

Die Zielsetzung aller Gemeinschaften gründet sich also auf den Nutzen (*symphéron*). Dieser Begriff hat viele Abstufungen: nach Donald J. Allan ist er “ein Begriff, der alles einschließt, was die Menschen auf den verschiedenen Stufen ihrer moralischen Entwicklung als *agathón* betrachten können” (Allan 1972, 413).

Die Gemeinschaften unterscheiden sich wiederum durch die Reichweite der jeweils zugrunde liegenden Entscheidung, d.h. des Ziels, was ihr Verhältnis zueinander auch entscheidend gestaltet:

„Alle diese [Gemeinschaften] scheinen der politischen Gemeinschaft untergeordnet zu

sein (*hypò tèn politikèn eoikasin eínai*). Denn diese sucht nicht bloß den augenblicklichen Nutzen (*paróntos symphérontos*), sondern denjenigen für das gesamte Leben (*eis hápanta tòn bíon*“, *N.E.* VIII 9, 1160a21ff).

Für Aristoteles befindet sich also auf der höchsten Stufe des Zusammenlebens explizit der langfristige Nutzen, der auf das Leben im Ganzen zielt und vor jedem augenblicklichen Nutzen Vorrang hat.

Die erste Gemeinschaft, die von Natur aus für die Befriedigung der alltäglichen Bedürfnisse zustande kam (*eis pásan hēméran synestēkyía koinōnía katà phýsin*), ist der *oikos* (*Pol.* I 2, 1252b12ff). Anschließend tauchen andere Zusammenschlüsse auf, wo der Faktor der freien Entscheidung anscheinend verstärkt wird. Dazu zählen die Bundesgenossenschaften (*symmachíai*, III 9, 1280b23), die Schutzgenossenschaften (*epimachíai*: also Gemeinschaften, wo man einander gegen Rechtsverletzer beisteht, *ebd.*, 1280b27), die Gemeinschaften der Menschen, die zusammen verreisen (*synapodēmōn koinōnía* (II 5, 1263a17), die Gemeinschaften der auf See Fahrenden (*sýmplous*), der Kriegskameraden (*systratiōtai*, *N.E.* VIII 9, 1159b28f), der Stammesgenossen (*phyletikáí*), die Gemeinschaften unter Kameraden (*hetairikáí*), sogar die unter Verwandten (*syggenikáí*, VIII 12, 1161b12f).

Die Reichweite des nur für den Tag bestimmten Nutzens ist auch schon mit dem Dorf (*kómē*) überschritten worden (*Pol.* I 2, 1252b16). Bei den anderen Zusammenschlüssen könnte man bemerken, dass aufgrund des jeweils maßgeblichen Nutzens und der dementsprechenden *prohairesis* zwar ihre Überlegenheit gegenüber dem *oikos* einleuchtet, nicht aber zwangsläufig auch ihre niedrigere Stellung gegenüber der Polis. Dafür spräche auch eine Formulierung von Aristoteles, die sich allgemein auf die drei wichtigsten Arten von *koinōníaí* – darunter auch die *politikē*– bezieht: die Gemeinschaften nämlich der Politen, der Stammes- und der Fahrgenossen scheinen auf einer Abmachung (*homología*) zu beruhen (*N.E.* VIII 12, 1161b15).

Was das Problem erst schwierig macht, ist die parallele Zurückführung der Polis sowohl auf Natur als auch auf Konvention, wobei Aristoteles selbst diese beiden Dimensionen in Anlehnung an die Sophisten als entgegengesetzt gedacht haben muss (vgl. oben: I.2). Mehr noch: die drei auf Abmachung beruhenden Gemeinschaften, darunter auch die politische, werden unten im gleichen Kapitel der *Nikomachischen Ethik* der Naturgemäßheit des paarweisen Zusammenseins (*syndyázesthai*) entgegengesetzt (1162a16f). Bei der Abmachung hat also schon eine Überschreitung des spontan-naturhaften Zusammenseins stattgefunden und es stellt sich die Frage zunächst, ob es die Möglichkeit gibt, innerhalb des Horizonts der Abmachung weiter zu differenzieren. Diese Möglichkeit ergibt sich aber mithilfe von zwei anderen Begriffen, die ihrerseits mit dem des Nutzens zusammenhängen.

Erstens: die Gemeinschaften, die sich nun zwischen *oïkos* und Polis befinden, fassen bloß das Leben und nicht das gute Leben (*eû zên*) ins Auge. Zweitens: keine von ihnen kann die Autarkie erreichen. Die Polis als Ganzes weist aufgrund von diesen entscheidenden Merkmalen einen viel festeren Zusammenhalt als die anderen Gemeinschaften auf. Darauf kann man aus dem Satz schließen, dass bei der Bundesgenossenschaft (*symmachía*) allein die Menge zähle, was aber bei der Polis nicht der Fall sei (*Pol. II 2, 1261a22-25*).

Andererseits muss beachtet werden, dass die Dimension der Natur auch in die anderen Gemeinschaften eindringt. Die *homología* als Gründungsakt kommt sozusagen nicht von ungefähr, sondern unterliegt vielmehr einer Naturnotwendigkeit. Diese Naturnotwendigkeit wird auch deshalb suggeriert, weil auch andere Äußerungen des Nutzens, die mit der Erhaltung der Menschen am Leben zu tun haben, in das allgemeine vergleichende Schema einbezogen werden.

All dies wird von Aristoteles bei einer Auseinandersetzung mit Argumenten der Oligarchiker deutlich ausgeführt. Diese versuchten auf jeweils verschiedene Weise einen Alleinanspruch auf die Teilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten der Polis zu begründen. Aristoteles wiederum prüft und verwirft alle diese Versuche der Reihe nach. Unter anderem betont er, die Menschen bildeten eine Gemeinschaft (*ekoinônēsan*) und kämen zusammen (*synêlthon*) nicht bloß um der Besitztümer (*ktēmata*, III 9, 1280a25f) und nicht um des Lebens (1280a31f) willen, auch nicht um eine Bundesgenossenschaft (*symmachía*) zu bilden, damit sie kein Unrecht erleiden würden (1280a34f) und auch nicht wegen des Tauschhandels (*dià tàs allagás*) oder des gegenseitigen Nutzens (*tên chrêsin tên pròs allêlous*, 1280a35f). Ebenso wenig gelte es, dass die Polis eine Gemeinschaft des Ortes darstelle und zum Zweck der Warenübermittlung (*tês metadóseōs chárin*) da sei (1280b29ff). Über alle diese Formen des beschränkten Nutzens hinaus befände sich also nur der lebenslange Nutzen der Polis. Wir haben guten Grund anzunehmen, dass der für die Polis charakteristische Nutzen als Herrschen und Beherrschtwerden zu seiner Realisierung kommt. Allein die Existenz von Herrschaft – die als solche für Aristoteles beiden beteiligten Parteien zuträglich ist (vgl. *Pol. I 5, 1254a22*) – zeichnet wiederum nicht spezifisch die Polis aus.

Ein anderer wichtiger Begriff, der sich auf Austausch und Handel bezieht, ist die *chreía*. Die Bedeutung dieses Wortes schillert zwischen Bedürfnis, Mangel einerseits und Nutzen, Vorteil andererseits. Man betrachte zunächst die Nähe von *chreía* zu *symphéron*. Auch die *chreía* erweist sich als Schlüsselbegriff für die Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens, denn sie wird im 5. en Kap. des V. Buches der *Nikomachischen Ethik* zur Grundlage für jegliche *koinōnía* erklärt¹².

¹². Dies geht indirekt aus verschiedenen Schritten bei der Analyse der Logik des Austausches hervor: a. es entstehe keine Gemeinschaft (*koinōnía*) aus zwei Ärzten, sondern dazu bedürfe es z.B.

Dies geschieht diesmal in einem umfangreichen Rahmen, wo zu den *koinōnīai* explizit auch die geschäftlichen Kontakte und Transaktionen (*allagai*), das wirtschaftliche Leben überhaupt, gehören. Wohlgermerkt: dieser Status wird der *chreía* in dem Kapitel zugesprochen, das auf die Behandlung von *nómisma* (: Geld) hinausläuft, womit sich auch Marx in: *Das Kapital* I (MEW 23, 73f) eingehend beschäftigt. Auch mit Hilfe der marxischen Kritik muss man darauf achten, dass sich hier ein Übergang von der Notwendigkeit der *chreía* zur Konvention von *nómisma* (aus *nomízō*: setzen, einrichten) vollzieht: „So ist aufgrund einer Abmachung (*katà synthékēn*) das Geld der Vertreter des Bedürfnisses geworden (*hypállagma tēs chreías*“, N.E. V 5, 1133a28ff).

Diese zwei wesentlichen Dimensionen sind für Aristoteles untrennbar miteinander verbunden und bei der Untersuchung könnten sie dementsprechend einander beleuchten. Der gemeinsame prinzipielle Rahmen, woraus Ganzes und Teile entstehen, umfasst auch den Begriff *antipeponthénai* oder *antipeponthós* (: Wiedervergeltung). Dies ist ein fundamentaler Begriff der aristotelischen Gerechtigkeitsauffassung. Die Gerechtigkeit ist für die Bildung von Gemeinschaften ebenso konstitutiv. Im Hinblick auf die Teilgemeinschaften der Fahrgenossen (*sýmplous*) und der Kriegskameraden (*systratiôtas*) und ausdrücklich auch die anderen Arten von Gemeinschaft (*homoíōs de kai en taís álllais koinōnīais*) betont Aristoteles: „So weit also Gemeinschaft besteht, so weit besteht Freundschaft; und ebenso das Recht“ (*dikaion*, N.E. VIII 8, 1159b26-31)¹³.

In Zusammenhang mit *íson* (: gleich, aber auch: gerecht) wird die Wiedervergeltung auch als ein Kernprinzip für die Erhaltung der *Poleis* bestimmt (*Pol.* II 2, 1261a30f; vgl. auch in: N.E. V 5, 1132b34 die allgemeine Bezugnahme auf die Tauschgemeinschaften [*koinōnīai allaktikai*], wozu auch die *Polis* gehört)¹⁴. Diese sind aber noch nicht alle Aspekte der aristotelischen Gerechtigkeitsauffassung, die sich bei näherem Hinsehen als mehrdeutig erweist (hinzu kommt v.a. das Prinzip der *axía*; s. unten: IV. 12). Das ändert aber nichts an ihrem konstitutiven Charakter für das politische Ganze. Dass sie auch auf das ökonomische Leben anwendbar bzw. demselben entnommen ist, spricht eben für diesen ganzheitlichen

eines Arztes und eines Bauern (1133a16ff), b. es sei in Wahrheit das Bedürfnis (*chreía*), das alles zusammenhalte (*synéchei*, 1133a26f), c. wegen des Bedürfnisses entwickle sich der Tausch (1133b6ff), d. insofern es Tausch gebe, gebe es auch Gemeinschaft (1133b15f). Der Vergleich mit Platons Begründung der Notwendigkeit der politischen Gemeinschaft durch eben den Begriff der *chreía* liegt nahe; Näheres dazu unten: IV. 14.

¹³. Näheres über den konstitutiven Charakter von *chreía* und *antipeponthénai* in: R. Miller 1992, 286ff.

¹⁴. Dass die *Polis* als umfassende Gemeinschaft dieses Gerechtigkeitskonzept zu beherbergen hat, kann man nicht richtig einsehen, wenn man die Entgegensetzung von *Polis* und *oikos* radikalisiert oder die *Polis* ontologisiert. W. Siegfried nennt die durch den ökonomischen Tausch zustande kommende Beziehung „kommutativ“, betont richtig dass sie sich „zwischen gleichgestellten freien Personen“ vollzieht, spricht er ihr aber jede nahe liegende Notwendigkeit und jede konstitutive Funktion fürs Gemeinwesen ab: für ihn stellen derartige Beziehungen ein „rein äußerliches Zusammenleben“ dar (Siegfried 1973, 247f).

Charakter¹⁵.

Wenn man von einer bei Aristoteles stattfindenden Rekonstruktion der Entstehung der Polis von der Mikroebene des Individuellen und der kleineren Gemeinschaften bis hinauf zur umfassenden Gemeinschaft sprechen darf, dann handelt es sich wieder um eine quasi genetische Theorie, die zugleich die Funktion des Ganzen wiederzugeben versucht. Das menschliche Zusammenleben insgesamt wird als Ganzes aufgefasst, das eine Naturgemäßheit aufweist: dies erhellt in diesem Kontext insofern, als das ökonomische Zusammenleben von einer unhintergehbaren Naturnotwendigkeit angetrieben wird. Kein Moment dieses Ganzen aber kann man sinnvoll auffassen, ohne sich die Prinzipien vor Augen zu führen, die sowieso für die Polis als Ganzes auch gelten. Unter diesen Prinzipien bleibt letzten Endes die Gerechtigkeit das Entscheidende. Sie wird auf jeweils verschiedene Weise auf den verschiedenen Ebenen des Zusammenlebens verwirklicht, sei es in einer Bundesgenossenschaft oder im Tauschhandel oder bei der Verwaltung der Polis selbst. Indem sich die Gerechtigkeit (größtenteils) auf der Basis von Abmachung äußert, wird in das Ganze eine wichtige Dimension von Flüssigkeit und Flexibilität eingebracht. Die verschiedenen Äußerungen der menschlichen Handlungen, die Teile der Polis genannt werden, bekommen einen Anteil an der Naturgemäßheit des Ganzen, wobei das Ganze andererseits von den gleichen Funktionsprinzipien wie die Teile durchdrungen wird. Das überwölbende, prioritäre Ganze wird somit in einem Affinitätsverhältnis zu den Teilen konkretisiert.

Wenn dem Ganzen noch eine fundamentale Überlegenheit zukommt, dann eine die sich immanent auf die Reichweite des in ihm angelegten Handelns stützt: diese Reichweite wird in der Form von *prohairesis* verdichtet. Denn erst in dem politischen Ganzen können das gute Leben, die Autarkie und die Glückseligkeit sinnvoll aufgefasst und verwirklicht werden. Festzuhalten ist immer dabei, dass der Inhalt des höheren Ziels der Polis, ihr Weswegen, sich um die Praxis dreht: um des richtigen, tüchtigen Handelns willen (*tôn kalôn praxeōn charin*) und nicht bloß wegen des Zusammenlebens, betont Aristoteles, müsse man die *politikê koinōnía* einrichten (*Pol.* III 9, 1281a2ff).

Auf diese Weise kann wieder die allgemeine Aussage über den Primat des Ganzen auf ihren konkreten Inhalt näher geprüft werden. Das Gleiche gilt für die gegen Platon gerichtete, ebenso der Begrifflichkeit der ersten Philosophie entnommene, Aussage über den Primat des Ganzen dem *eidos* nach; allein die Vorstellungen vom guten Leben in Autarkie und Glückseligkeit und die dadurch implizierte Entgegensetzung zu den Teilgemeinschaften könnten diese These begründen, um somit der Kategorie des *eidos*

¹⁵. "Gerechtigkeit nimmt die Bedeutung von Tauschgerechtigkeit an (...). Und ausgerechnet in der Tauschgerechtigkeit findet der Gesellschaftstheoretiker Aristoteles den Maßstab seiner Kritik" (Haacke 1994, 9).

einen greifbaren praktischen Inhalt zu verleihen.

Eine weitere besondere Stärke des aristotelischen Ansatzes der qualitativen Gegenüberstellung von Ganzem und Teilen ist, dass das Ganze als Ganzes der menschlichen Praxen eine gewisse Aufnahmefähigkeit aufweist, was die Formen menschlichen Handelns am Rande der öffentlichen politischen Lebens angeht. Es gäbe kaum eine von ihnen, die nicht in das allgemeine vergleichende Schema einbezogen werden könnte. Man betrachte z.B. die Art und Weise, wie Aristoteles u.a. althergebrachte Einrichtungen des Zusammenlebens – wie die Eheverträge (*epigamíai*), die Verschwägerungen (*kēdeíai*), die Brüderschaften oder Kultusvereine (*phratríai*), die Opferfeste (*thysíai*) unter die Lupe nimmt und im Hinblick auf das politische Ganze beurteilt (*ebd.*, 1280b33-40): diese seien Formen des geselligen Lebens (*diagōgai tou syzēn*), die an sich gewiss zwar eine begrenzte Reichweite hätten, letzten Endes aber dem guten Leben in der Polis dienen würden, denn sie entsprängen genau wie diese der *philia*, also der Entscheidung fürs Zusammenleben (wörtlich: sie werden bezeichnet als ein Werk [*érgon*] der *philia*, 1280b38). Wenn alle Zusammenschlüsse von *prohairesis* und *philia* ausgehen, bedeutet ihre Einbettung in das Ganze prinzipiell keine Ausmerzungen des individuellen Faktors.

Die aristotelische Argumentationsstrategie hängt mit dem Fragenkomplex zusammen, inwieweit man durch die Kontinuität und die Diskontinuität zwischen Ganzem und Teilen den Besonderheiten des sich kollektiv äußernden menschlichen Handelns Rechnung zu tragen vermag. Das Zusammenspiel von Notwendigkeit und Konvention beim menschlichen Handeln ist in dieser Hinsicht jedenfalls interessant. Denn es würde die Möglichkeit eröffnen zu bedenken, dass die von Menschen gemeinsam erarbeiteten Regeln und Verhaltensmuster eben von denselben Akteuren befolgt werden müssen, die sie zuvor aufgestellt hatten. Damit wäre man schon mithilfe des Aristoteles auf eine heute mehrfach reflektierte Zwiespältigkeit des sich kollektiv bzw. massenweise äußernden menschlichen Handelns verwiesen. In Zusammenhang damit müsste man bemerken, dass bei Aristoteles die qualitative Überschreitung des Individuellen auf der Ebene des Kollektiven schon im Begriff des *eidos* angelegt ist. Auf dieser Basis wären eine rationale Betrachtung und eine Rationalisierung des Handelns selbst durch die Begriffe von *prohairesis* und *philia* angebahnt.

7. die Autarkie als explizite Bestimmung des Ganzen

Das Ganze übersteigt die Teile ganz deutlich der Autarkie nach. Diese hat bei Aristoteles zwei wesentliche Dimensionen: zum einen hat die Autarkie einen im Grunde

ökonomischen Sinn, sie bedeutet die gesicherte Möglichkeit zur Selbstversorgung; zum anderen, in einem spezifisch vom Philosophen erarbeiteten Sinne, bedeutet sie die Unabhängigkeit vom Handeln der anderen Akteure (vgl. Meikle 1995, 44f).

Schon die ersten allgemeinen Ausführungen der *Politik* weisen die Polis per definitionem als die Stätte der größtmöglichen Autarkie aus: die Polis verfüge bereits über die Grenze aller Autarkie (*édē pássēs échousa péras tēs autarkeías*, *Pol.* I 2, 1252b28f). Anschließend begründet Aristoteles auf teleologische Weise seine These, die Polis existiere von Natur aus (*phýsei*). Die Natur gilt in diesem Rahmen als Ziel (*télos*) der ganzen Entwicklung oder fast synonym als das Weswegen (*hoû hénéka*). Das für den Theoretiker schon feststehende Resultat der ganzen Entwicklung stellt in einem eher axiologischen Sinne auch das Beste (*béltiston*) dar. Noch als ein Synonym für den teleologischen Inhalt der ganzen Entwicklung tritt die Autarkie auf: diese sei sowohl das Ziel als auch das Beste (*ebd.*, 1252b32-1253a1). Auch bei der Explikation des organischen-ontologischen Primats des Ganzen im selben Kapitel, taucht wieder die Autarkie aus der entgegengesetzten Richtung auf: wenn der Einzelne ohne Autarkie (*mê autárkēs hékastos*) vom Ganzen getrennt werde, dann werde er sich genauso verhalten, wie die anderen Teile gegenüber dem Ganzen. Wer aber aus Autarkie nichts bedürfe, der sei kein Teil der Polis; er sei dagegen entweder ein wildes Tier oder Gott (*ebd.* 1253a26-29; vgl. Einleitung).

Bestimmte Definitionsweisen der Polis, die auf die Autarkie als wesentliche Eigenschaft hinweisen, unterstreichen zugleich ihren ganzheitlichen Charakter. Als autarkes Ganzes steht die Polis auch für die Menge (*plêthos*) der Politen (*Pol.* III 1, 1275b20f), die Menge von bestimmten wegen ihrer Funktion notwendigen gesellschaftlichen und Berufsgruppen (VII 8, 1328b16-19), von *oïkoi* (II 2, 1261b12f; vgl. *Oec.* 1343a10f), von *génē* (: Geschlechter bzw. größere Familien; III 9, 1280b34); auch als Gemeinschaft von mehreren Siedlungen bzw. Dörfern (*ek pleiônōn kōmōn koinōnía*) stelle sie die Verwirklichung der Autarkie dar (*Pol.* I 2, 1252b28).

Alle Teile der Polis, sei es die Einzelnen oder die untergeordneten Gemeinschaften, haben nach Aristoteles nur auf das Leben (*zēn*) Anspruch. Um des Lebens willen bzw. aus ihrem Selbsterhaltungstrieb heraus kommen die Menschen zusammen (*synérchontai*, *Pol.* III 6, 1278b24f). Die Frage, inwieweit auf den unteren Ebenen des politischen Ganzen das Leben gesichert werden kann, beschäftigt Aristoteles konkret im I. Buch der *Politik*. Die Menschen führen zunächst naturgegebene Arbeitstätigkeiten aus (*autóphyton ergasían*, I 8, 1256a40f) und sie mischen diese wieder (*mignýntes*), um angenehm leben zu können (1256b1f). Was sie nach Aristoteles dadurch erreichen, ist die Auffüllung des mangleidenden Lebens, insofern dieses im Hinblick auf die Autarkie eine Lücke offenlasse (*prosanaplēroúntes tòn endeésteron bíon, hē tygháneí elleípōn pròs tò autárkēs éinai*, 1256b3f). Das Bedürfnis bzw. der Nutzen (*chreía*) ist eben das, was die Menschen zu einer bestimmten Lebensweise

nötigt (1256b6f). Diese naturbedingte Beschaffung der lebensnotwendigen Mittel mit Rücksicht auf die Autarkie nennt Aristoteles naturgemäße Erwerbskunst (*ktētikē katà phýsin*) für die Hausverwalter und die Führer der Polis (1256b37f). Diese hat eine Grenze, nämlich nach der Möglichkeit der Menschen, ihre Werkzeuge (*órgana*) zu vermehren (1256b35ff). Die Grenze des naturgemäßen Reichtums manifestiert sich demnach nur innerhalb des menschlichen Zusammenlebens, denn Werkzeuge stellt man evidentermaßen im *oikos* oder in der Polis her.

Aufgrund der Vorstellung von einer naturgegebenen Autarkie der Menschen analysiert Aristoteles wieder auf genetische Weise zwei wichtige Funktionen des antiken ökonomischen Lebens, die *chrēmatistikē* (sozusagen eine Vorform vom Kapitalerwerb) und die *metablētikē* (: Tauschhandel). Der Überfluss oder der Mangel der Menschen an dem, was sie zum Leben brauchen würden, bewege sie zum Tausch und bringe den Tauschhandel hervor (I 9, 1257a15ff). Dieser Tauschhandel, der auf die Wiederherstellung der Autarkie abziele, stehe im Einklang mit der Natur (1257a28ff). Wenn aber derselbe sich entwickle, ohne dass man die Grenze der natürlichen Autarkie in Bezug auf Reichtum und Besitz beachten würde, dann gehe er in die *chrēmatistikē* über (*Pol.* I 9, 1256b40-1257a1). Dann höre die Natur auf, bei der Entwicklung maßgeblich zu sein und an ihre Stelle träten die Erfahrung und die Kunstfertigkeit (1257a3ff).

Aristoteles stellt die naturgemäße Autarkie in den Mittelpunkt seiner Darstellung und macht sie zum Maßstab seiner Beurteilung der verschiedenen Formen der ökonomischen Verhältnisse. Dieser zugleich methodische und inhaltliche Standpunkt steckt letzten Endes hinter der Zustimmung zu geläufigen abwertenden Beurteilungen des Geldes als Geschwätzes (*lêros*) und der Anknüpfung an die etymologische Verwandtschaft zwischen Geld (*nómisma*) und Setzung (*nómos*); Geld sei in dieser Hinsicht nichts Naturgemäßen und deshalb entgehe einer durchgehend rationalen Analyse (1257b10f; vgl. auch: *N.E.* V 5, 1133a28ff).

Im Laufe seiner Untersuchung sieht Aristoteles ein, dass die Abwicklung des naturgemäßen Tauschhandels eine Überschreitung der Grenzen des *oikos* erfordert (*Pol.* I 9, 1257a19ff), sowie auch, dass erst die Bedürfnisse der Polis die Verbreitung des Geldverkehrs fördern (1259a34f). Der naturgemäße Handel als alleinige Möglichkeit zur Beschaffung des zum Leben Notwendigen beschränkt sich andererseits auf die "barbarischen" Völker (1257a24-28). Neben diesen Einsichten ist aber auch eine zögerliche Haltung zu den Tendenzen des ökonomischen Lebens bemerkbar. Die Behandlung des Geldverkehrs ist schon von Anfang an primär der *oikonomía* und nur indirekt der *politikē* zugeordnet, was nur eine lockere Beziehung zu dem impliziert, was "der Polis eigen" ist¹⁶. Innerlich scheint Aristoteles nicht

¹⁶. Auf der anderen Seite muss die verbindende Rolle des Begriffs der *práxis* hervorgehoben werden. K.v.Fritz sieht richtig ein, dass schon die Verortung der *oikonomía* im Bereich der *práxis*

viel davon zu halten, dass die Regierenden und die anderen Politen sich um Geldgeschäfte kümmern. Die Beschaffung des Geldes sei vorrangige Aufgabe des Hausherrn bzw. Hausverwalters (*oikonómos*) oder seiner Gehilfen (*Pol.* I 10, 1258a32ff). Zwar sei es für die Politiker sehr nützlich, sich in den ökonomischen Angelegenheiten auszukennen (I 10, 1259a33f), dies bedeute aber nichts anderes, als dass sie sich um die natürliche Autarkie für ihre Politen mittels von Kauf und Verkauf kümmern müßten (*Pol.* VII 8, 1321b14-18; Aristoteles scheint dabei großen Wert derjenigen ökonomische Tätigkeit beizumessen, die er im I. Buch *kapēlikē* nennt)¹⁷.

Es ist zwar eine Stärke des Aristoteles, dass er die Grenzen der Autarkie des *oikos* aufzeigte, es ist aber andererseits bemängelnswert, dass er dasselbe kraft der Mittel seiner eigenen Analyse nicht für die Polis tat. Es mag zunächst verwundern, dass er am Ideal der Autarkie der Polis festhielt, wenn man die Theorie in den Kontext der Zeit stellt. Denn in der zweiten Hälfte des 4. en vorchristlichen Jahrhunderts gehörten schon entscheidende Aspekte der Grenzüberschreitung der Polis – wie die Kolonisationen, die dynamische Ausbreitung des Handels, die damit einhergehenden gesellschaftlichen Veränderungen (s. oben: II.1) und die Auswirkungen auf die wirtschaftliche und politische Macht in den in diesem Bereich vorwärtskommenden Poleis, allen voran in Athen – zu den abgeschlossenen und deswegen im Großen und Ganzen überschaubaren Entwicklungen. Aristoteles nimmt zwar die Entwicklungen als evident in die Theorie auf, sein Standpunkt ist aber immer noch die Sicherung der Autarkie der einzelnen Polis, worum es ihm bei all dem schließlich geht. Diese quasi hartnäckige Beibehaltung eines ökonomischen “Polis-zentrismus” bietet zunächst eine ernsthafte Basis für die historische Erschließung des Umfangs der damals schon freigesetzten ökonomischen Dynamik. Es scheint sich im Bereich der wirtschaftsgeschichtlichen Forschung die Ansicht durchzusetzen, dass damals von einem vollzogenen Übergang zu einer modern anmutenden Geldwirtschaft nicht die Rede sein kann (s. eine Diskussion der wichtigsten Standpunkte in: Meikle 1995, 65ff). Erst bei den Römern kam es zu einer gewissen Verallgemeinerung des Geldverkehrs, die jedoch auch nicht dazu berechtigt, von einer Geltung der erst im Kapitalismus zum Zuge gekommenen Gesetzmäßigkeiten zu sprechen¹⁸.

im Unterschied zur *polēsis* den Abstand des Aristoteles von einer auf der “Produktion um der Produktion willen” beruhenden Wirtschafts- und Lebensform mit sich bringt. Für Aristoteles wird “die Qualität des Lebens (...) nicht primär durch die Qualität der Produkte bestimmt, sondern durch diejenige der Tätigkeiten” (v. Fritz 1984, 94).

¹⁷. Platon definiert als *kāpēloi* “die Menschen, die auf dem Markte sitzen und Kauf und Verkauf durchführen”, wogegen die *ēmporoi* sozusagen diejenigen seien, die zwischen den Poleis umherirrend (*planētas epì tās póleis*) Handel treiben (*Politeía* II 12, 371d).

¹⁸. “Um produktiv zu wirken, muss das Geld (...) nicht nur Voraussetzung, sondern ebenso sehr Resultat der Zirkulation sein und als ihre Voraussetzung selbst ein Moment derselben, ein von ihr Gesetztes sein. Bei den Römern z.B., wo es aus der ganzen Welt zusammengestohlen war, war dies nicht der Fall” (K. Marx, *Grundrisse*, MEW 42, 150).

Dass unter solchen Bedingungen selbst für die fortgeschrittensten Poleis das Ziel ihrer Erhaltung kraft ihrer Autarkie noch einen Sinn hatte, ist aus heutiger Sicht nachvollziehbar. Die ganze Entwicklung der Kolonisation und des Handels in den "Zwischenräumen" der antiken Welt (*Das Kapital*, Bd. 1, MEW 23, 93), wurde von der Unmöglichkeit der ausreichenden Selbstversorgung und den damit einhergehenden Phänomenen angetrieben¹⁹ und zielte eben auf die Wiederherstellung einer – wie auch immer konkret verstandenen – Autarkie.

Ein diesmal positiv aufzufassender Hintergrund der aristotelischen Autarkie-Auffassung sind m.E. seine politischen Einschätzungen und Prioritäten. Der Vorreiter grenzüberschreitender Politik, nämlich Athen, war im Wesentlichen schon gescheitert und es ist höchst unwahrscheinlich, dass Aristoteles für eine Wiederholung der atheniensischen Erfahrung eintreten würde, zumal er die Zukunft der Politik größtenteils von der makedonischen strategischen Zielsetzung her dachte (s. unten: IV.17). Vielmehr setzte er der schon erprobten Polishegemonie ein Modell von wohlüberlegter Zurückgezogenheit entgegen, das gewiss im Blick auf die schon erreichte Entwicklung der Polis konservative Züge aufweist. Er zeigte sich fest überzeugt und plädierte dafür, dass die Polis sich nur dann am Leben erhalten kann, wenn sie eine überschaubare (*eusýnoptos*) Zahl von aktiven bzw. herrschenden Politen und ein ebenso überschaubares Hoheitsgebiet hat (vgl. *Pol.* VII 4, 1326b22ff; VII 5, 1327a1ff). Die politische Stabilität müßte allerdings darüber hinaus durch einen klugen Umgang mit den sozialen Gegensätzen und durch erzieherische Eingriffe erreicht und befestigt werden (s. unten: IV.12-13). Im Grunde liegt seine Denkweise derjenigen Platons wesentlich nahe: es sei hier an die anscheinend willkürlich festgelegte Zahl der 5040 Politen erinnert, die Platon als die ideale seinem späten Verfassungsmodell in den *Nómoi* vorschrieb (V, 737e-738a). Die Hauptsorge ist hier die Aufrechterhaltung der Kriegsbereitschaft und –tüchtigkeit einer bestimmten Elite, die in den Genuss von Landbesitz und politischen Partizipationsrechten kommen soll. Von genau demselben Standpunkt aus übt Aristoteles eine heftige Kritik an dem platonischen Sokrates der *Politeía*: er nimmt Anstoß daran, dass bei der Rekonstruktion der Polis auf der Basis des Allernotwendigsten die Waffentragenden (*hoplítai*) nicht zu den unentbehrlichen Kategorien von Politen einer autarken Polis zählen. Ebenso wie die Krieger gehören auch nach Aristoteles die Träger von politischer Macht zu der Seele der Polis und es muss nicht erst zu einer Expansion der Polis kommen, damit diese beiden Gruppen auch in die Politenschaft aufgenommen werden (*Pol.* IV 4, 1291a10-33; vgl. *Pol.* III 7, 1279b2ff, *Politeía* II 11).

¹⁹. Bezüglich des Problems der Überbevölkerung empfiehlt Aristoteles, die Zahl der Geburten in Grenzen zu halten; wenn so etwas nicht geschehe, komme es zur Verarmung bestimmter Teile der Bevölkerung und mithin zu Unruhen und Aufständen (*Pol.* II 6, 1265b6-12); die Gründung von Kolonien als allgemeine Lösung stand nicht mehr auf der Tagesordnung.

Dass sich für Aristoteles die Autarkie der Polis letzten Endes auf der Ebene des Ganzen in politischer Hinsicht vollzieht, schlägt sich auch in der grundsätzlich “antiliberalen” Handelspolitik nieder, die vom Philosophen im VII. Buch der *Politik* vorgeschlagen wird. Die Polis müsse für sich selbst und nicht für die Anderen, sprich die “Privatleute”, Handel treiben, meint Aristoteles (*Pol.* VII 6, 1327a27f). Dies schließt die höchstregulative Maßnahme mit ein: die Polis müsse eventuelle Schäden dadurch abwenden, dass sie bestimme, wer und mit wem in Handelsbeziehung treten dürfe (1327a37-40).

Es ist richtig bemerkt worden, dass die Autarkie der Polis als Motiv der antiken politischen Philosophie den ökonomischen Gegebenheiten der Zeit bzw. der Autarkie als Ideal der Produktion entspricht (Kondylis 1987, 56). Diese Entsprechung muss sich auch auf bestimmte Konstanten des antiken Denkens ausgewirkt haben. Sowohl bei Platon als auch bei Aristoteles wird das ökonomische Motiv eher vom Politischen her artikuliert; die damalige Entwicklung erlaubte oder sogar erforderte eine Rückwirkung der Politik auf die Ökonomie, wenigstens solange man darunter eine Reaktion auf die Krise der Polis versteht. Damit standen Platon und Aristoteles nicht allein. Die ökonomische Autarkie hatten auch andere Theoretiker und Politiker beherzigt: dabei ging es im Grunde nicht um ihre ökonomische, sondern um ihre politische Rechtfertigung²⁰.

Eine zögerliche Haltung zu sich abzeichnenden ökonomischen Entwicklungen wäre vielleicht bis zu einem gewissen Punkt erkennbar, von einem Konflikt der damals herrschenden Politik mit den sich entfaltenden ökonomischen Tendenzen kann man dennoch nicht sprechen, zumal das maßgebliche politische Ideal schon im Niedergang begriffen war.

Die ökonomische Autarkie, meint Aristoteles, ist auch für den Einzelnen nur innerhalb des politischen Lebens erreichbar, d.h. gemäß den Prioritäten der Polis als Ganzen.

Individuelles Streben nach Reichtum, das den Tauschwert ins Auge fassen würde, kann dagegen dazu führen, dass das Ziel der natürlichen Autarkie auf der Basis des Gebrauchswertes und mithin eine echte und dauerhafte persönliche Bereicherung in weite Ferne rücken: denn reichlicher Geldbesitz kann für Aristoteles sehr wohl mit Mangel an von Natur aus benötigten Gütern einhergehen, was auch am mythologischen Beispiel des Midas illustriert wird (*Pol.* I 9, 1257b13-17).

Die aristotelische ökonomische Theorie ist demnach als Reaktion auf eine relative Entwicklung von Formen privaten Wirtschaftens zu verstehen, als Versuch, die mit der

²⁰ Die Bemerkung von Kondylis über das antike Autarkie-Ideal knüpft an eine Fußnote von Marx in *Das Kapital* an (MEW 23, 387, Fn. 79), die eine Diskrepanz zwischen antiken Auffassungen zur Arbeitsteilung und einer Vorherrschaft des Ideals der Autarkie feststellt. Der Gedanke der Autarkie wird an Sätzen von Thukydides belegt – aus der Rede Perikles’ an die Athener vor Beginn des Peloponnesischen Krieges (I, 140-144). Wenn man sich diese näher anschaut, stößt man wieder auf politisch-strategische Erwägungen: im Hinblick auf die Kriegsführung zähle in erster Linie nicht der vorhandene Wohlstand (*eû*), sondern die Unabhängigkeit (*aitarkes*).

elementaren Verselbständigung von Wirtschaftstätigkeiten einhergehende Lockerung der Bindung der Politen an die Polis in Grenzen zu halten und die Individuen wieder in die Polis zu integrieren. Es kann wohl sein, dass auch in der vom thukydeischen Perikles vorgetragenen abwertenden Beurteilung der Leute, die unnütz (*achreïon*) für die Polis seien, nicht bloß Stadtbürger mit mangelndem Zugehörigkeitsgefühl zur Polis, sondern konkreter Akteure der noch elementaren Privatwirtschaft gemeint waren: dafür spricht jedenfalls, dass in demselben Satz die Attraktivität der Polis damit begründet wird, dass in ihr jede Person gleichzeitig für das eigene sowie für das gemeinsame Wohl Sorge (Thukydides II, 40.2; vgl. Musti 1999 [1981], 108f). Auch Platon spricht indirekt eine Entwicklung der Privatwirtschaft an und ist bestrebt, ihren Akteuren eine gewisse praktische Autonomie – allerdings bei völliger politischer Unmündigkeit – zu gewähren²¹. Aristoteles hielt seinerseits die platonische sozial-politische Konstruktion für unrealistisch und setzte vielmehr auf die Beibehaltung der schon vorhandenen Strukturen und ihre gemäßigte Verwaltung. Was bei ihm – wohl im Einklang mit vielen anderen Theoretikern und Politikern der Zeit – auf dem Spiel steht, ist die Erarbeitung einer Art und Weise, das praktische Leben der sich wirtschaftlich betätigenden Schicht von Polisangehörigen mit dem *bíos politikós* vereinbar zu machen.

8. die Eudämonie des Einzelnen und des Ganzen

Die zweite Bedeutung der Autarkie ist die der Glückseligkeit. Das Wort Glückseligkeit hat das Glück zu seinem ersten Bestandteil, wozu auch die Dimension des Unvorhersehbaren gehört. Ähnlich steht es auch mit dem griechischen Wort *eudaimonía*. Es handelt sich dabei um ein altes Wort: das Adjektiv *eudaimōn* begegnet schon bei Hesiod (Dodds 1951, 42). In diesem Wort ist der *daimōn*, die Gottheit, auch mit enthalten, also eine Entität, deren Willen das Menschliche prinzipiell übersteigt. Allmählich kommen im Laufe der Zeit etliche Versuche zum Ausdruck, die Vorstellung von der Glückseligkeit welt – und polisimmanent zu erfassen. Einer derartigen Einstellung des Denkens muss der Satz von Heraklit entsprungen sein: *êthos anthrôpō daimōn*, d.h. etwa: das Göttliche, das bestimmende Element für den Menschen ist sein eigener Charakter, Verhaltensweise, Haltung u.ä. (DK 22 B 119). Die *eudaimonía* bzw. das *eúdaimon* erfährt eine ausgesprochen politische Bestimmung in der perikleischen Grabrede bei Thukydides: dort wird das *eúdaimon* in das *eleútheron* (Freiheit) überführt (II, 43.4). Aristoteles bringt seinerseits eine Ausarbeitung des Begriffes zustande, die die anthropozentrische Denkweise

²¹. Alle, die sich mit ökonomischen Tätigkeiten beschäftigen, gehören zum dritten Stand der platonischen Verfassung, dem gar keine politischen Rechte zukommen. Der dritte Stand wird u.a. *chrēmatistikón* genannt, d.h. Stand des Gelderwerbes (*Politeía* IV 15, 441a).

nicht nur fortführt, sondern auch in die Auffassung des Polisganzen einbettet und um einige wichtige Bestimmungen bereichert.

Die Glückseligkeit ist sozusagen keine Glückssache mehr; vielmehr nimmt sie die Bedeutung der ethischen Autarkie an. Damit man dorthin gelangen kann, bedarf es eines gewissen Weges, den der Mensch sich mit seinem Handeln bahnen muss.

Das menschliche Handeln untersucht Aristoteles in seiner Mannigfaltigkeit. Diese Untersuchung blickt vorrangig auf die jeweils verfolgten Ziele. Die innerste Gemeinsamkeit aller Ziele der menschlichen Praxis glaubt Aristoteles unter den Begriff des Guten (*agathón*) subsumieren zu können. Diese allgemeine Position liest man gleich am Anfang der *Nikomachischen Ethik*. Jede Kunst (*téchnē*), jede Lehre (*méthodos*), jede Handlung (*práxis*) und jede Entscheidung (*prohairesis*) scheinen ein Gut zu erstreben, heißt es dort (*N.E.* I 1, 1094a1f). Das Streben nach dem Guten sei jedem Menschen angeboren (III 5, 1114b6ff).

Die so bestimmte kategoriale Gemeinsamkeit aller Ziele der menschlichen Tätigkeiten muss allerdings nicht über ihre Differenzen untereinander hinwegtäuschen (I 1, 1094a3f), denn bei *téchnē* kommen auch Tätigkeiten in Frage, die dem Bereich der *poiēsis* zugeordnet werden, wobei im Ethisch-Politischen das Interesse der *práxis* gilt. Bei allen Differenzen aber haben die partikularen Ziele menschlicher Handlungen eines gemeinsam: sie sind nämlich mit einer gewissen Abhängigkeit von anderen Zielen behaftet und zwar in dem Sinne, dass ein Gutes im Hintergrund jeweils um eines anderen Guten willen angestrebt wird. Diese mehrfachen Abhängigkeiten wiederum äußern sich nicht chaotisch; sie sind als eine Unterordnung unter dem höchsten Ziel angelegt. Auf dem Gipfel der Pyramide, wo die Abhängigkeiten aufhören, steht die Eudämonie; nur sie wird um ihrer selbst willen angestrebt. Aristoteles hielt ein Ende der Heteronomie aller partiellen Ziele für notwendig, damit das Ganze ihrer Interdependenzen zu einer gewissen überschaubaren Rationalität kommt. “Wenn es aber ein Ziel des Handelns gibt (*télos tōn praktōn*), das wir um seiner selbst willen wollen und das andere um seinetwillen; wenn wir also nicht alles um eines andern willen erstreben (*kai mê pánta di’ héteron hairóumetha*) – denn so ginge es ins Unbegrenzte und das Streben wäre leer und sinnlos (*próeisi gàr houtō g’ eis ápeiron, hōst’ eínai kenēn kai mataían tēn órexin*) – dann ist es klar, dass jenes [das Ziel der Politik nämlich, G.I.] das Gute und das Beste ist (*t’ agathōn kai tò áriston, ebd., 1094a18-22*)”. Die sonst bei Aristoteles übliche Argumentationsweise²² musste also mit einer Letztbegründung schließen, wobei diese nun auf das Ganze bezogen aufgekommen ist. Indem nun bei der Eudämonie keine Abhängigkeiten von anderen Zielen mehr bestehen,

²². Damit sei an das bekannteste Muster erinnert, nämlich an die universal kausale Erklärung der Bewegung, die mit einer letzten Ursache, einem “unbewegten Beweger” schlüssig zu werden brauchte; eine knappe Formulierung dieses Standpunkts und zugleich eine Widerlegung der heraklitischen Theorie findet sich in: *Metaph.*, Gamma 8.

tritt sie zugleich als die Autarkie auf: “Als selbstgenügsam gilt uns dasjenige, was für sich allein (*monóúmenon*) das Leben begehrenswert (*hairétón*) macht und vollständig bedürfnislos (*mēdenós endeâ*). Für etwas Derartiges halten wir die Glückseligkeit” (*N.E.*, I 7, 1097b14f). In ihr kommt das zielstrebige Handeln zu seiner Vervollkommnung: “So scheint also die Glückseligkeit das vollkommene und selbstgenügsame (*autarkes*) Gut zu sein und das Endziel des Handelns (*tôn praktôn télos*, *ebd.*, 1097b20f)”.

Einige zusätzliche Bestimmungen können dazu beitragen, das begriffliche Umfeld weiter zu erschließen. Es muss beachtet werden, dass für Aristoteles der Zustand der Eudämonie gleich Autarkie auch mit den Bezeichnungen gutes Leben (*eû zên* oder *euzôía*), gutes Handeln (*eû práttein* oder *eupraxía*, s. *N.E.* I 8, 1098b21f), vollkommenes Leben (*téleios bios* oder *teleía zōê*, z.B. in: *Pol.* III 9, 1281a) wiedergegeben werden kann. Damit sind wir nochmals ganz deutlich auf die zugrunde liegende Praxisauffassung verwiesen. Die Ausdrücke *eû zên* und *eû práttein* stehen im gewöhnlichen altgriechischen Sprachgebrauch für Wohlbefinden und Wohlergehen. Aristoteles hat die Konnotation der Praxis bei *eupraxía* durchweg hervorgehoben (s. z.B. *N.E.* VI 2, 1139a31-36; vgl. bei Platon: *Nómoi* III 701e). Das *eû zên* ist auch nur im Hinblick auf die Praxis sinnvoll und zwar in dem Maße, wie dieses erst durch das gemeinschaftliche Handeln in der Polis seine volle Bedeutung erhalten kann, im Gegensatz etwa zum bloßen *zên* des individuellen Lebens oder der untergeordneten Gemeinschaften. Auch beim Wort *téleios* muss bei der meistens unvermeidlichen Übersetzung mit “vollkommen” die dahinter steckende Praxisfigur nicht unbeachtet bleiben: denn erst derjenige ist *téleios*, der sich am Ziel befindet; das Ziel wiederum fasst Aristoteles gewöhnlich als menschlich immanentes Ziel auf, *téleion* ist eben das also, was von den Menschen erreicht werden muss.

Am Anfang der *Politik* (I 1, 1252a1f und 5f) tritt die Universalität des Strebens nach dem *agathón* wieder auf, diesmal auf die Bildung von Gemeinschaften bezogen: jede Gemeinschaft (*koinōnía*) sei um eines bestimmten Gutes willen zusammengesetzt (*agathoû tinós hēneken synestēkyían*). Diesmal wird die Unterordnung der Ziele auf das Verhältnis der *koinōníaí* zueinander ausgedehnt. Die Polis und die politische Gemeinschaft sei diejenige unter den Gemeinschaften, die die allerwichtigste sei und alle anderen umfasse (*hē passón kyriōtātē kai pássas periéchoussa tās állas*) und folgerichtig trachte sie nach dem wichtigsten von allen Gütern (*toû kyriōtátou pántōn*).

Die Formen, die das Verhältnis der Teilgüter und –bestrebungen zum höchsten Gute der Polis konkret annehmen kann, fasst Aristoteles in einem Schema zusammen, dem wir bei der Bestimmung der notwendigen und “eigenen” Teilen der Polis schon begegnet sind. Es gibt nämlich die Tätigkeiten und die Bestrebungen, die sich auf der Ebene der verschiedenen Teile entfalten und für den Bestand des Ganzen selbst notwendig sind, darüber hinaus aber erstreckt sich die Suche nach dem *eû zên*, dem vollkommenen und

selbstgenügsamen Leben der politischen Gemeinschaft (*zōēs teleías kai autárkous*), die allein sozusagen die causa sufficiens der Polis darstellt (*Pol.* III 9, 1280b34f). Die genaue Bedeutung des Adjektiv *teleios*, das sowohl dem Leben als auch der *aretê* zukommt, erhellt auch aus der Entgegensetzung zum *atelês*: dieser bedeutet: mangelhaft, *teleios* dagegen vollständig (s. Ackrill 1997, 193ff; der Autor verweist auch auf eine Stelle in der *Eudemischen Ethik*, 1219a35-9). Damit wird deutlich, dass der Struktur der *eudaimonía* als höchster Tätigkeit unter allen anderen eine Vorstellung vom Ganzes-und-Teile-Verhältnis zugrunde liegt.

Aristoteles sagt zwar explizit nicht, dass die *eudaimonía* als Ziel alle anderen untergeordneten Ziele restlos umfasst. Dass er sie aber als vollständiges Ganzes denkt, geht indirekt aus zwei parallelen Anwendungen des Adjektivs *teleios* hervor: a. in Bezug auf die Gemeinschaft, wo sich die Tätigkeit auf das *teleion agathón* hin entfaltet: diese ist die explizit alle anderen Gemeinschaften umfassende *politikê koinónia* (*Pol.* I 1, 1252a5f und I 2, 1252b27f), b. in Bezug auf den Zeitabschnitt, der für die Erreichung des höchsten Gutes notwendig ist: dieser ist nichts anderes als das ganze Leben und nur diesem kommen somit zugleich die Eudämonie als auch die Vollkommenheit zu (*N.E.* I 7, 1098a16ff). Diese begrifflichen Operationen, die auf den ersten Blick als durchgreifende und eventuell fragwürdige Identifizierungen aussehen können, gehen eigentlich auf eine Variante des Ganzes-und-Teile-Verhältnisses zurück und würden interessanterweise mit der ersten Definition des Ganzen im 26. Kap. des Buchs Delta der *Metaphysik* übereinstimmen: es geht schließlich um das Ganze, dem es nichts aus den Teilen fehlt, deretwegen es ein naturgemäßes Ganzes genannt werden muss (s. oben: III.2).

Die konkrete praktisch-politische Konsequenz kommt im VII. Buch der *Politik* vor: die *eupraxía* in den Poleis, die für sich selbst gegründet seien (*kath' hautàs póleis hidryménas*) äußert sich eventuell der Reihe nach, wobei dieser Ausdruck im Original *katà mérē* lautet, d.h. eigentlich "den Teilen nach" (*Pol.* VII 3, 1325b24ff). Dies sagt viel über die Funktion der Polis aus: wenn sich die Teile betätigen, dann kann davon die Rede sein, dass die Polis als Ganzes auch tätig ist. Und nur wenn die Polis tätig ist, haben die *eudaimonía* und die *eupraxía* auf allen Ebenen einen Sinn; in diesem Kapitel betont Aristoteles, dass sowohl die eine als auch die andere Praxis seien (*Pol.* VII 3, 1325a32 u. 1325b21).

Das Ideal also kommt der Verwirklichung nahe unter zwei Voraussetzungen, die nicht ohne weiteres im Einklang miteinander stehen: erstens müssen sich die Teile über die Beschränktheit ihrer Ziele im Klaren sein und zweitens müssen sie unter diesem Gesichtspunkt eben als Teile des Ganzen fungieren. Was Aristoteles auf vielfache Weise unterstreicht, ist, dass die Unterordnung der Teile unter dem Ganzen in ihrer (Selbst-)betätigung besteht und ihr tätiges Leben (*praktikós bios*) bedeutet.

Die gewisse Autonomie andererseits, die Aristoteles den Teilen zugesteht, hat eher viele

Aspekte (s. unten: IV. 12-13). Der Status der Eudämonie des Ganzen lässt sich aber in direktem Vergleich zur Eudämonie des Einzelnen besser beleuchten. “Mag nämlich auch das Gute dasselbe sein für den Einzelnen und die Polis, so scheint es doch größer und vollkommener zu sein, das Gute für die Polis zu greifen und zu bewahren (*meîzón ge kai teleióteron tò tês póleōs phainetai kai labeîn kai sózein*); erfreulich ist es zwar schon bei einem einzigen Menschen, schöner und göttlicher aber für Völker und Poleis” (*agapētòn mèn gàr kai henì mónō, kállion dè kai theióteron éthnei kai pólesin*, N.E. I 2, 1094b7-10). Dass dabei der Primat des Ganzen der Polis auch religiös sanktioniert erscheint, sagt nicht so viel über die (praktische) Substanz des Ganzen aus. Bei Aristoteles nimmt das Göttliche im Wesentlichen die logisch notwendige Stellung des letzten begründenden Rekurses ein – wenn auch als Verlegenheitslösung (Stichwort: Gott als “erster Bewegter”, s. oben: III.8) – und schlägt sich in der konkreten Gestaltung der politischen Gemeinschaft (*koinōnía politikē*) kaum nieder. An dieser Stelle sieht man ähnlicherweise, dass der Rekurs auf das Göttliche nicht als zentraler Faktor für die Konstituierung der politischen Gemeinschaft fungiert, sondern eher als ein Bezugspunkt im Falle einer Diskrepanz zwischen den Prioritäten des individuellen und denjenigen des kollektiven Handelns. Für Aristoteles reicht es letzten Endes nicht, dass der *politēs* ein Leben gemäß der *aretē* nur und ausschließlich als Streben nach persönlicher Vollkommenheit ansieht, selbst wenn die Polis im Praxisalltag und bei Einzelhandlungen nichts einzuwenden hat. Darüber hinaus muss es dem Angehörigen der Polis bewusst sein, dass es auch etwas Höheres als das eigene Gute gibt. Wenn diese Überzeugung vorliegt, können Konfliktfälle zwischen den individuellen und den kollektiven Glückseligkeitsvorstellungen richtig entschieden werden. Deswegen sah sich der Philosoph genötigt, wieder zur göttlichen Instanz zu greifen.

Das göttliche Gute ist vielmehr bei Platon ein Hauptbegriff. Aristoteles spricht zwar von demselben, es hat aber sozusagen bei ihm eine Säkularisierung stattgefunden im Vergleich zu dem, was sein Lehrer meinte. Das göttliche Gute ist schon vom Begriff her – zumal als die Idee des Guten aufgefasst – mit sich selbst identisch, unbeweglich und unveränderlich, so bei Platon in der Nachfolge des Epoche machenden Lehrers Parmenides. Bei Aristoteles unterliegt dagegen das Gute für die Poleis, obwohl auch mit dem Prädikat “göttlich” versehen, der Veränderung und der Unbeständigkeit, es hat eine wesentlich menschlich-subjektive Dimension. Aristoteles kann mit dem unfassbaren platonischen Guten nichts anfangen, “da es ihm um das Gute für den Menschen zu tun ist” (Gigon 1991 [1967], 70). Eine andere Ebene, wo Aristoteles wieder die göttliche Instanz anrief, bezieht sich wieder auf die Eudämonie, diesmal hinsichtlich ihrer höchstmöglichen Äußerung beim Einzelmenschen: diese vollzieht sich erst beim der theoretischen Beschäftigung zugewandten Leben, beim *bíos theōrētikós*, der im lateinischen Westen als *vita contemplativa seu speculativa* ein Nachleben erfahren sollte. Der Grund liegt in einer

gewissen Schwierigkeit, die der Philosoph bei der genauen Bestimmung des bestmöglichen Lebens hatte. Dabei lässt er eine Schwankung zwischen *bíos praktikós* und *bíos theōrētikós*, erkennen. Einerseits wollte er die persönliche Vervollkommnung als Betätigung der eigenen Tüchtigkeit (*aretés enérgeia*, *Pol.* VII 8, 1328a37f und *N.E.* X 7, 1177a12) in der Tätigkeit fürs Ganze aufgehen lassen; deswegen machte er sich stark dafür, dass die Eudämonie für den Einzelnen und für die Polis in eins fielen (*Pol.* VII 2). Andererseits aber tat er sich schwer, in der Tätigkeit für das politische Ganze die denkbar höchste Stufe der Autarkie anzuerkennen, denn diese konnte er sich nur in der Gottheit vorstellen (ausführlich dazu in: *N.E.* X 7, 1177a12-1178a8). Dahinter steckt die feste Überzeugung des Aristoteles bzw. die Evidenz seiner Zeit, das Wesensmerkmal eines Politen und umso mehr eines Philosophen sei die Muße (*s-cholē*). In Anknüpfung an die Mythologie wurde dann die göttliche selige Untätigkeit auf den Plan gerufen. Der *bíos praktikós* kann von der Angewiesenheit auf Andere (*pròs hetérous*, *Pol.* VII 3, 1325b16f) kaum befreit werden und dies bringt – wenigstens tendenziell – Unsicherheit und Unbeständigkeit mit sich. Beim *bíos theōrētikós* dagegen wird die Voraussetzung der Unbedürftigkeit angeblich vollkommen erfüllt, zumal sie in einer übermenschlichen Projektion des Menschlichen stattfindet (Näheres unten: V.8).

9. Einheit und Vielheit als einander voraussetzende Momente der Polis

Das gute und vollkommene Leben, das vorrangig eben in dem Streben nach der Vollkommenheit besteht, bietet Aristoteles die für ihn wichtige Möglichkeit, die Einheit der Polis auf einer kategorialen Ebene zu stiften. Es kam ihm nämlich darauf an, das *génos* der Polis herauszuarbeiten: dieses kann im Falle der Polis als die wesentliche Gemeinsamkeit, die alle ihren Angehörigen verbindet, konkretisiert werden. Keine andere Gemeinsamkeit kann für Aristoteles diesen Platz einnehmen bis auf das Streben nach dem bestmöglichen Leben (*zōēs tēs endechoménēs arístēs*, *Pol.* VII 8, 1328a36f; vgl. oben: IV.5).

Wenn man beim *génos* in diesem Fall an die (universelle) Gemeinsamkeit denkt, muss man andererseits beachten, dass für Aristoteles sehr leicht war, von dieser Bedeutung zu derjenigen der “Gattung” überzugehen. Es ist auch im Fall der Polis tatsächlich so, dass *génos* in verschiedene Arten (*eídē*) unterteilt werden muss. Damit bringt Aristoteles ein wichtiges Kategorienpaar in der dynamisch aufgefassten Polis zur Geltung. Das Streben nach dem vollkommenen Leben sei das *génos* und das *eídōs* sei der jeweils

unterschiedliche Grad, wie die Menschen an diesem Streben beteiligt seien²³.

Damit kann er alle möglichen Klassen und Gruppierungen der Polis kategorial erfassen; die Sklaven und die sich körperlich abmühenden Arbeiter werden nach demselben Schema aus den "eigenen Teilen" (vgl. oben: IV. 5) der Polis ausgeschlossen. Sehr interessant ist auch der Gebrauch des Wortes *diaphorá* (: Differenz) in Bezug auf die aus den unterschiedlichen Beteiligungen der Teile an dem gemeinsamen Streben entstehende Vielfalt der Polis (*Pol.* VII 8, 1328a38-41).

Dieser Übergang von der einen Bedeutung des *génos* zur anderen erweist sich als Knotenpunkt der aristotelischen Darstellung mit Blick auf seine Kritik an der platonischen *Politeía*. Diese hat nach ihm die Notwendigkeit verfehlt, dass *génos* eben gegliedert sein muss.

Diese Kritik wird als Konfrontationskurs artikuliert. Platon zielte mit seiner Theorie darauf ab, die Polis zu einer zu machen (*Pol.* II 2, 1261a15f; das, worauf sich Aristoteles bezieht, geht aus verschiedenen Ausführungen der *Politeía* hervor, s. z.B: IV 2, 422d-423b); dem stellt Aristoteles seinerseits die Vielheit der Polis (*ebd.* 1261a18) und die Differenz der konstitutiven Teile dem *eídos* nach ausdrücklich entgegen (1261a22ff).

Wenn allerdings von Einheit der Polis bei Platon die Rede ist, muss dies präzisiert werden. Man stellt sich keineswegs vor, dass die platonische Polis vollkommen uniform aussehen musste: die Stiftung einer einheitlichen Ordnung hatte keinen anderen Sinn, als die Differenzen zwischen Klassen auf eine neue Grundlage zu stellen bzw. neue Klassen zu schaffen. Einheit der Polis bedeutete keineswegs ausnahmslose Durchsetzung von Gleichheit oder Gleichförmigkeit unter ihren Angehörigen. Selbst die radikalste Formulierung des Totalitarismusvorwurfes gegen Platon – seitens von Sir Karl Raimund Popper – legt Platon nicht die Gleichmacherei zur Last, sondern dagegen die Begründung und Rechtfertigung von Ungleichheiten und Privilegien²⁴.

Die Differenzen sind eigentlich charakteristisch für jede repressive oder totalitäre Ordnung

²³. "Es muss ein Einheitliches (*hén*) und ein Gemeinsames geben (*koinón*), und dass muss für die Gemeinschaftsteilnehmer (*koinōnoís*) ein und dasselbe sein, ob sie nun daran gleichen oder ungleichen Anteil haben (*án te íson án te ánison metalambánōsin*", *Pol.* VII 8, 1328a25ff).

²⁴. K. R. Popper meint einen zentralen Einwand Platons gegen die Verfechter der Gleichheit festgestellt zu haben, nämlich dass Gleichheit zwar schön an sich, in der Praxis aber unrealisierbar sei und kommentiert: "this apparently very realistic objection is, in fact, most unrealistic, for political privileges have never been founded upon natural differences of character" (Popper 1962, I, 96; vgl. auch: I, 256). Damit stellt er also eine interne Inkonsistenz (nicht nur) der platonischen Denkweise fest, indem die platonische Berufung auf das Natürliche einer kritischen Betrachtung nicht standhalten kann. Es muss andererseits beachtet werden, dass Popper weit davon entfernt bleibt, ein konkret ausgearbeitetes Modell von Gleichheit dem platonischen Denken der Ungleichheit entgegenzusetzen: der Standpunkt der kantischen Moral, dass nämlich kein Mensch wertvoller als die anderen sei, wozu sich Popper bekennt (*ebd.* I, 240), taugt zwar formal als Ausgangspunkt für die Verurteilung der Praxis der Ungleichheit, verfehlt aber zugleich das von Platon angegangene Problem der Realisierbarkeit.

und sind letzten Endes das, was durchgesetzt und aufrechterhalten werden muss: dies gilt jedenfalls für die Differenz zwischen Herrschenden und Beherrschten (dieses Bild vermitteln auch ganz klar die einschlägigen literarischen Konstruktionen von Horrorvisionen, wie bei Aldous Huxley). Aspekte von Differenz dürfte man bei Platon sowohl intern, zwischen den zu errichtenden Ständen, als auch extern, mit Blick auf Verbannung und Unterdrückung, registrieren. Die Momente der Differenz andererseits, die Aristoteles gegen Platon verteidigen will, sind konkret folgende:

- a. der *oïkos* müsse nicht abgeschafft werden (s. auch die Ablehnung der Frauen- und Kindergemeinschaft, die im 3.en Kap. des II.Buchs der *Politik* auch in ökonomischer Hinsicht geprüft wird; vgl. oben: 4b),
- b. die einzelnen Politen müßten weiterhin ihre ökonomische Individualität beibehalten dürfen, was also vornehmlich das Recht auf persönliches Eigentum einschließe (5.es Kap. des II.Buchs, ab: 1262b37),
- c. die Polis müsse auch auf die Abwechslung der Politen bei der Machtausübung bedacht sein (II 5, 1264b6-10; mehr dazu unten: IV.12).

Man sieht also, dass alle für Aristoteles zu erhaltenden Momente von Differenz der damaligen Polisrealität entstammen, wozu auch der *oïkos* gehört. Platon dagegen ersetzt diese Differenzen durch andere, von ihm konstruierte. Er legt den Spielraum der Einzelmenschen ausschließlich nach der verordneten Standeszugehörigkeit fest. Für Aristoteles aber wäre die von vornherein feststehende politische Gleichbehandlung der Politen deshalb falsch, weil sie ihrer Motivation zur Verteidigung der Polis entgegenwirken würde. Andererseits monierte Aristoteles, dass ein strategisch wichtiges allgemeines Charakteristikum der Polis bzw. der Politen von Platon preisgegeben wurde. In diesem Punkt nimmt er anders herum die Einheit der Polis in Schutz. Die *eudaimonía* als umfassendes Charakteristikum und Ziel der Polis müßte nicht per Gesetz beschränkt werden. Sokrates bzw. Platon beraube “die Wächter der ganzen Glückseligkeit, und behauptet, der Gesetzgeber müsse die Polis glücklich machen. Es ist aber unmöglich, dass die gesamte Polis glücklich sei, wenn nicht alle, oder die meisten, oder wenigstens einige Teile über Glückseligkeit verfügen” (*ebd.*, 1264b15-19; vgl. *Politeía* IV 1, 419a-421c²⁵). Dass die *eudaimonía* vor keinem Einzelpoliten Halt machen muss, wiederholt Aristoteles in: *Pol.* VII 9, 1329a22ff).

Die Politen also sind für Aristoteles ungleich, sofern die Polis aus ungleichen Teilen besteht (*ex anhomoiōn eidōn*); die Notwendigkeit, die dieser Differenz zugrunde liegt, ist die gleiche, wie bei der Zusammensetzung des Lebewesens, der Seele und des Hauses (III 4,

²⁵. “Wenn so die ganze Polis heranwächst und gut verwaltet ist, dann müssen wir die Natur lassen, jedem einzelnen Stand seinen Anteil an der Glückseligkeit geben” (*Politeía* IV 1, 421c, Übers. G.I.; vgl. auch *Politeía* VII 5, 519e).

1277a5-10), es kommt nämlich auf unterschiedliche und einander ergänzende Funktionen an. Wenn von Einheit andererseits gesprochen werden kann, dann primär in Bezug auf die gemeinsame Betätigung zur Erreichung einer polisgerichteten Vorzüglichkeit und auch auf die Teilnahme am daraus entstehenden gemeinschaftlichen Leben. Damit hängt auch die im engeren Sinne politische Aufgabe (*érgon*) der Politen zusammen, nämlich nichts anderes als die Erhaltung (*sōtēria*) des Ganzen (*Pol.* III 4, 1276b28f; Aristoteles hebt diese gemeinsame Aufgabe im ausdrücklichen Gegensatz zu der Ungleichheit der Politen hervor). Im Hinblick auf die gemeinsame Aufgabe sind zwar die Erziehung und Motivierung von Politen und Kämpfern äußerst wichtig, kein Gesetzgeber aber kann sich versteigen, per Gesetz von oben das Erreichen zu wollen, was sich größtenteils auf der Ebene des Individuellen entscheidet. Die Vielfalt der Polis äußert sich konkret in der lebendigen Praxis, denn die sich der Art nach unterscheidenden Tätigkeiten werden nach Aristoteles auch durch Artverschiedenes vollendet (*hypò diapheróntōn eidei teleioústhai*, *N.E.* X 5, 1175a22-26).

Mit dieser Vielfalt muss man sich nach Aristoteles abfinden, obwohl es ja wünschenswert sei, dass die Polis möglichst aus Gleichen und Gleichartigen zusammengesetzt sei (*Pol.* IV 11, 1295b25f). Im Sinne von Aristoteles sind Maßnahmen, die auch Platon gern unterschreiben würde, wie die Vermeidung der unterschiedlichen Stammeszugehörigkeit der Politen: die Polis müsse nicht aus einer beliebigen Menge (*tychóntos plêthous*) zusammengesetzt sein (V 3, 1303a25ff; vgl. oben: IV. 4c).

Aristoteles' Denkweise hebt sich jedoch von derjenigen Platons ab, soweit er nicht willens ist, die Einheit der Polis bis in die Einzelheiten von oben zu verordnen, sondern dagegen auf eine tiefere Vereinheitlichung der Polis durch Gesetz und Gewöhnung setzt (II 5, 1263b37-40). An der zugespitzten Formulierung, die Vereinheitlichung der Polis hebe vielmehr die Polis auf (II 2, 1261a21f) ist jedenfalls nicht ein radikaler Gegensatz zur platonischen Theorie abzulesen, sondern in erster Linie die Diskrepanz zwischen beiden Philosophen in Bezug auf die Aufrechterhaltung der Teile: für Aristoteles muss v.a. der *oîkos* bestehen bleiben und die Politen ein zufriedenstellendes Maß an Autonomie behalten²⁶. Die Unterscheidung zwischen *zên* und *eû zên* kann den ungehinderten Bestand des *oîkos* zur Genüge rechtfertigen.

Die allgemeine These, dass eine Gattung (*génos*) auch aus unterschiedlichen Teilen bestehe (*Metaph.* Delta 6, 1016a24-30) und das politische Pendant, dass aus der Polis eine einheitliche Gattung entstehen müsse (*Pol.* VII 8, 1328a25), erweisen sich als vielfältig, ja sogar zwiespältig. Im Inneren der Polis sorgt sie einerseits für die Aufrechterhaltung eines

²⁶. Saxonhouse gibt den Standpunkt der aristotelischen Kritik an Platon so wieder: "Aristotle does not, in his turn, praise the city riven by strife, but the goal of unity must acknowledge the limits of unity as well" (Saxonhouse 1995, 199).

Grades von Autonomie der Teile. Sie steht in diesem Sinne mit der These im Einklang, die *eupraxía* der Polis äußere sich vielfältig (*katà mérē*, VII 3, 1325b25f; vgl. IV.8, IV.12). Andererseits kann sie im Hinblick auf die Einheit der Gattung die schon geschilderte Logik der Ausgrenzung aus den "eigenen Teilen" der Polis sehr wohl rechtfertigen, wobei man diesmal sieht, dass sich die Ausgrenzung deutlich auf dem Terrain der Praxis vollzieht. Wohlgemerkt: die Streitpunkte rund um die *eidē* der Angehörigen der Polis betreffen nur die Nicht-Sklaven, denn diese sind vom Ganzen der Polis per definitionem schon ausgeschlossen. Das gegen Platon gerichtete Argument, die Trennung zwischen den Wächtern (*phýlakes*) und den anderen Ständen der Polis komme der Schaffung von zwei Poleis gleich (II 5, 1264a24ff), erscheint bei aller Plausibilität fragwürdig, indem Aristoteles seinerseits den Handwerkern an anderer Stelle die politischen Rechte abspricht (was die Formulierung des Arguments betrifft, hatte sich Aristoteles an Platon selbst angelehnt, s. unten: IV.10).

Eine weitere interessante Konsequenz aus der Differenz dem *eidōs* nach ist darüber hinaus die theoretische Abstützung der Vielfalt der Verfassungen: aus der Differenz der Teile der Polis dem *eidōs* nach ergibt sich die gleiche Differenz für die verschiedenen Verfassungen (*politeíai*). Dahinter steckt die Dimension der Vorherrschaft des einen oder des anderen Teiles, was auch auf das Moment ihres Kampfes untereinander verweist (*Pol.* IV 3, 1289b27f und v.a. 1290a5-12, wo die verschiedenen Prinzipien für die Konstituierung einer politischen Ordnung angedeutet werden, s. unten: IV.11).

Aristoteles sieht im Gegensatz zu Platon die aktive Teilnahme am politischen Organismus durch mehr Eigenverantwortung gefördert; dafür müsse die Polis die entsprechenden realen Voraussetzungen schaffen. Die Zulassung des persönlichen Eigentums und die Aussicht, irgendwann mal auch an der Machtausübung teilnehmen zu dürfen, zählen vornehmlich dazu (s. unten: IV.12).

Man sieht aber andererseits, dass Aristoteles mit der platonischen Denkweise nicht ganz gebrochen hatte bzw. dass er bei allen Differenzierungen unter ihrem Einfluss stand. In der *Metaphysik* heißt es diesbezüglich, die Seienden wollen nicht schlecht verwaltet werden (*tá ónta ou bouúletai politeúesthai kakós*), sie bedürfen dagegen eines Herrschers, wie eines Prinzipals (*Metaph.* Lambda 10, 1076a3ff, wobei auch Homer zitiert wird; in dem Kontext dieser These wird die Sklaverei mit dem ordnungslosen Leben gleichgesetzt, s. oben: III.8, IV.5; vgl. auch: IV.16).

Dieser Satz erlaubt es, die ganze politische Theorie des Aristoteles in Zusammenhang nicht nur mit ihrem platonischen Hintergrund, sondern auch mit einem womöglich zugrunde liegenden aktuellen politischen Credo kritisch zu studieren. Seine persönlichen politischen Präferenzen veranlassten ihn dabei zu einer allgemeinen Aussage, die sich mit den Ergebnissen des konkreten Studiums der Polisverfassungen schwerlich vertragen lässt.

Jeder Versuch, eine systematische Einheit zwischen beiden Standpunkten herzustellen, wäre m.E. hoffnungslos. Das Problem muss man vielmehr unter Rückgriff auf die realpolitischen Gegebenheiten der Zeit beleuchten (s. IV.16-17).

Unter dem Strich kann man festhalten, die Teilung des Ganzen vollzieht sich bei Aristoteles nur als komplementärer Vorgang zur Vereinheitlichung. Zu beachten ist, dass beide Vorgänge sich sowohl auf theoretischer wie auch praktischer Ebene vollziehen. Oder auch: die theoretische Teilung wird von der impliziten Überzeugung angetrieben, dass man nämlich die reale Teilung als solche in Kauf nehmen muss, um eine realistische Einheit auf der Ebene des Ganzen durchzusetzen. Nach Platon war nur die Einheit sinnvoll bzw. die Vereinheitlichung erstrebenswert. Aristoteles begibt sich nun seinerseits, nachdem er Zweifel an der Wirksamkeit des platonischen Unternehmens geäußert hatte, auf einen Standpunkt, den er selbst als Standpunkt der Vielfalt bezeichnet. Von diesem Standpunkt aus macht er dann den letzten Zweck seiner theoretisch-politischen Programmatik, nämlich das Gedeihen, die *eudaimonía* der Polis, von einem ausgewogenen Umgang mit der Vielfalt ihrer Teile abhängig. Platon begründet einen Alleinanspruch seiner idealen Verfassung auf *eudaimonía* (*Politeía* IV 2, 422e). Die platonische Verfassung ist wesentlich ganzheitlich gedacht und vollzieht sich als Durchsetzung eines Wertganzen (K. Psychopedis) unter theoretischer Absehung und (angestrebter) praktischer Eliminierung von schon vorfindbaren sozialen Differenzen. Aristoteles artikuliert dagegen eine direkte Umkehrung dieser platonischen Denkfigur: für ihn können und müssen mehrere Poleis die Voraussetzungen der *eudaimonía* erfüllen (vgl. *Pol.* VII 2, 1324b41-1325a3). Der ganzheitliche Charakter der *eudaimonía* besteht nun darin, dass sich diese durch die bestehenden Teile der realen Poleis (möglichst im Plural) hindurch vollziehen muss. Die theoretische Differenz in diesem Kernpunkt muss sich dann auch unvermeidlich in der unmittelbaren politischen Programmatik niederschlagen.

Die konkreten Einwände des Aristoteles beschränken sich nicht bloß auf eine damals aktuelle Debatte, sondern sind darüber hinaus folgenreich. Denn sie entspringen letzten Endes einer Auffassung des Ganzen, die nicht nur seine Vielfalt, sondern auch seine Veränderbarkeit kategorial zu bewältigen versucht (Näheres dazu unten: IV.14, V.1).

10. die Umwälzungen und ihre Ursachen

Es ist kaum vorstellbar, dass eine Theorie, der es auf die Ausgrenzung bestimmter Gruppen aus dem politischen Ganzen ankam, ohne das Moment des Kampfes auskommen könnte. Bei Aristoteles gibt es tatsächlich eine Bearbeitung dieses Moments des lebendigen politischen Ganzen, während andererseits die Existenz von Kämpfen zu einer weiteren

Beleuchtung der Theorie dienen kann.

Die erste Dimension des Problems besteht darin, dass sich die Teile der Polis miteinander nicht vertragen können. Die zweite, dass die daraus resultierenden Konflikte den Bestand des politischen Ganzen erheblich gefährden.

Nicht alle Teile der Polis gehören zu denjenigen, die nennenswerte Konflikte auslösen können. Die Teile, wo das größte Konfliktpotenzial steckt, sind für Aristoteles die Armen und die Reichen der Polis oder – wie er sie am häufigsten nennt – die Mittellosen (*áporoi*) und die Wohlhabenden (*eúporoi*), sowie die Volksmenge (*plêthos*) und die Vornehmen (*epieikeîs*, *Pol.* V 8, 1308b27f; vgl. V 11, 1315a31ff, wo die Teilung der Polis nur auf die *eúporoi* und die *áporoi* reduziert wird).

Es mag wohl gewesen sein, dass sich die beiden Arten der Unterscheidung vom Ergebnis her weitgehend deckten, also dass die Vornehmen auch in der Regel die Reichen waren, sowie dass die Volksmenge auch in Armut lebte. Die Kriterien der Bestimmung der am meisten entgegengesetzten Teile jedenfalls, die hier Aristoteles einführt, sind zwei und müssen voneinander unterschieden werden: einerseits fungiert als Faktor von sozialpolitischer Differenz das materielle Gefälle, die Existenz von Reichtum und Armut, andererseits das mit einer Stellung in der Gesellschaft oder mit einem Amt verbundene Ansehen, die Anständigkeit, die Würde und das darauf gerichtete Streben²⁷.

Die Armut erzeuge Aufstand (*stásin*) und Verbrechen (*kakourgian*), konstatiert Aristoteles in seinem Kapitel über die platonischen *Nómoi* (*Pol.* II 6, 1265b12). Und in seiner kritischen Auseinandersetzung mit der von Phaleas in Chalkedon eingerichteten Verfassung, die die Gleichheit des Grundbesitzes vorsah (vgl. II 7, 1267b10), betont der Stagirit, nicht nur die Ungleichheit des Besitzes (*dià tèn anisótēta tēs ktêseōs*), sondern auch das Streben nach *timê* sei ebenso eine Ursache von Aufständen (1266b38ff).

Den zweiten Aspekt der doppelten Ursächlichkeit der Aufstände führt Aristoteles dann in einem speziell dem Thema gewidmeten Kapitel im V. Buch aus: „Aufs Ganze gesehen (*hólōs*) darf einem nicht verborgen bleiben, dass diejenigen, die zur Ursache einer Macht geworden waren (*dynámeōs aítioi*), also Privatleute (*idiôtai*), Ämter (*archai*), Phylen und

²⁷. Das Wort *timê*, das hier von Aristoteles benutzt wird, verknüpft die Machtposition mit dem Ansehen (s. auch: Gemoll, 740), genauso wie die lateinische *dignitas* und die deutsche Würde. Fast das Gleiche trifft auch für das Wort *axía* zu, dem Aristoteles in seiner Gerechtigkeitslehre viel Aufmerksamkeit widmet. Die aristotelische Hochschätzung von *axía* in einem möglichst aufgegliederten Gemeinwesen greift seinerseits Cicero auf. Bei seiner Beurteilung der griechischen Verhältnisse bemängelt er, dass bei den Griechen die *dignitas* – die eigentlich die Zierde (*ornatum*) einer Verfassung sei – nicht die nötigen Abstufungen (nullo gradu dignitatis) erfahren bzw. behalten habe. Als Beispiel führt er die atheniensische Demokratie mit der Abschaffung des Areopags an (*De re publica*, I, 43; vgl. Pöschler 1992, 639). Ciceros Kritik an Athen trifft großenteils die Phase der Blüte der atheniensischen Demokratie, denn der Areopag wurde schon 462/1 abgeschafft, was dann Aeschylus im 458 mit seinen *Eumeniden* künstlerisch aufarbeitete (Näheres dazu in: Chr. Meier 1995 [1983], 144ff).

überhaupt sonst ein Teil und irgendeine Menge (*plêthos*), den Aufstand in Bewegung bringen (*stásin kinoûsin*): entweder beginnen die, die diesen die erlangten Ehren missgönnen (*phthonoûntes timōménois*), mit dem Aufstand, oder diese wollen wegen des erreichten Übergewichts nicht mehr in gleichen Bedingungen verbleiben” (*ou thélousi ménein epì tôn isōn*, *Pol.* V 4, 1304a33-38).

Es reicht also den politischen Akteuren nicht²⁸, die bestimmte Machtposition zu erlangen, vielmehr muss diese ausgebaut werden. Man könnte voreilig aus dieser Passage auf die unersättliche Machtgier des Menschen schließen. Daran muss man beispielsweise denken, wenn Aristoteles davon abrät, dass die Ämter oder die Ehrenränge unter die Politen großzügig verteilt werden (*Pol.* V 8, 1308b10-15): denn dadurch könnte man die Machtgier der Politen nur schüren, anstatt sie zu zähmen (wohlgemerkt: dieser Ratschlag wird ausdrücklich an die Verfechter jeder möglichen Verfassung gleichermaßen erteilt). Bei einer zweiten Lektüre würden sich eher die Kräfteverhältnisse als konkrete Determinante der jeweiligen politischen Konstellation herausstellen. Die Notwendigkeit des Sieges gegen die Kontrahenten und der eigenen Verteidigung wird zur Triebkraft des politischen Verhaltens, das letzten Endes als Kampf um die Beherrschung des Ganzen zu seinen letzten Konsequenzen kommen würde.

Mit dem Problem der Kräfteverhältnisse befasst sich Aristoteles ausführlicher in: *Pol.* V 4. Dies dreht sich diesmal um die zwei Teile der Polis, die entgegengesetzt zu sein scheinen (*tanantía eînai dokoûnta mérē tês póleōs*), nämlich die Reichen (*plousioi*) und den Demos. Wenn diese also gleich groß seien (*isázē*) und wenn der mittlere Teil entweder gar nicht existiere oder ziemlich klein sei, dann komme es in dem Fall, dass der eine Teil den anderen an Macht überrage, sozusagen zu einer Kraftprobe. Der unterlegene Teil wolle sich nicht einer Gefahr durch den stärkeren aussetzen (*kindyneúein*, 1304a38-b4).

Interessant ist hier zunächst, dass die Bestandsaufnahme der antiken Verhältnisse, die hier durch das Verb ‘scheinen’ (in Partizipform: *dokoûnta*) ausgedrückt wird, auf eine Polarität hinweist, die die zwei wichtigen Dimensionen von Macht und Reichtum verschmilzt: denn zum einen gab es in den Poleis die Reichen und zum anderen den Demos, eine vornehmlich politische Kategorie, die sich aus den Angehörigen der nichtwohlhabenden Bevölkerung zusammensetzte. Daraus muss man auf die gewisse Komplexität der damaligen Verhältnisse schließen: auf der Seite der Reichen wären wahrscheinlich zu finden sowohl alte Landaristokraten, die wahrscheinlich ihrer alten politischen und Geldmacht

²⁸. Es gibt vielleicht nicht eine der Gegenwart entnommene Bezeichnung der einander bekämpfenden Teile der Polis, die den antiken Gegebenheiten völlig angemessen wäre. Man kann je nach besonderen Umständen von Klassen, Gruppen oder Parteien sprechen. Die politischen und die ökonomischen Kriterien gehen im Wesentlichen ineinander. “Aristotle’s ‘classes’ consist of groups performing various functions for the polis: productive, military, political, religious” (F.D. Miller 1995, 304). Die die ganze Gesellschaft durchziehende Trennlinie war jedenfalls bei allen Autoren die zwischen Arm und Reich (vgl. Finley 1988, 60f).

nachtrauerten bzw. diese wiederherzustellen versuchten, als auch Oligarchen, die vornehmlich neu zu Geld gekommene Menschen waren²⁹. Auf der anderen Seite trifft man nicht nur auf Arme, sondern auch auf Kleinhändler und gelegentlich Handwerker, die sich vom Niveau der einfachen Lohnarbeiter (*thêtes*) deutlich abhoben – wenigstens was die Entwicklung bis in die Mitte des 4. Jh hinein angeht (vgl. oben: II.1). Die Frontbildung war schließlich politisch motiviert, erst im Hinblick auf das Ziel der Beherrschung des Polisganzen nahm sie ihre konkreten Formen an³⁰.

Ansonsten ist in dieser Passage interessant, dass die Ausrichtung des politischen Kampfes auf das Ganze nochmals bestätigt wird. Diese Ausrichtung bringt auch die Herausforderung für die Beteiligten zustande.

Die Motivation der Aufstände wird auf der Ebene des Individuellen folgendermaßen beschrieben: Worüber man aber zum Aufruhr schreitet (*stasiázousin*), das sind Gewinn (*kérdos*), Ehre (*timê*) und das Gegenteil davon. Denn auch, indem man vor der Ehrlosigkeit (*atimía*, eigtl.: Entzug aller politischen Rechte) flieht und der Bestrafung (*zēmía*), befindet man sich entweder im eigenen Interesse oder in dem von Freunden (*ê hypèr hautôn ê tôn philōn*) in den Poleis im Aufruhr (*Pol. V 2, 1302a31-34*).

Das Streben nach *timê* oder die Flucht vor einer Bestrafung hat auch andere negative Folgen für die Persönlichkeit der Leute, die sich in Machtkämpfe verwickeln lassen, meint Aristoteles:

“Denn des Gewinnes und der Ehre wegen bringen sie gegeneinander auf, nicht aber um dies für sich in Besitz zu nehmen, wie das vorher gesagt wurde, sondern weil sie sehen, dass andere teils zu Recht teils zu Unrecht (*toús mèn dikaiōs, toús d’ adikōs*) daran einen Vorteil haben (*pleonektoúntas toutōn*). Dazu noch geraten sie aneinander wegen übermütiger Gewalttat, aus Furcht, wegen des Übermaßes, wegen der Verachtung und wegen eines unverhältnismäßigen Wachstums; weiterhin aber noch in anderer Weise wegen Gunsterschleichung, Vernachlässigung, irgendeiner Kleinigkeit und Ungleichheit” (*Pol. V 2, 1302a38-b5*).

In dieser Passage liest man eine eindrucksvolle Aufzählung der Laster, die bei einer Gewalteskalation, wie man heute sagen würde, zutage treten. Die Formulierung legt hier nahe, dass das persönliche Kalkül und die verschiedenen Ausdrücke der Gemeinheit als

²⁹. Im Kapitel über die karthaginische Verfassung schreibt Aristoteles, das Reichtumsprinzip für die Wahl in Ämter (*ploutindēn*) sei oligarchischer Provenienz, die Wahl nach der persönlichen Auszeichnung (*aristindēn*) dagegen aristokratisch (*Pol. II 11, 1273a25ff*).

³⁰. Christian Meier (1995 [1980], 42) hält es für übertrieben, dass Reich und Arm wie zwei Städte innerhalb einer Mauer gegenüberstanden, wie es bei Platon in der *Politeía* heißt (IV 2, 422e-423a; über die Karriere der Formulierung bei Aristoteles vgl. oben: IV.9). “Aber es ist gleichwohl richtig, dass die innere Einheit mangels übergreifender institutioneller Befestigungen oft und weithin prekär war, dass die inneren Gegensätze sich vielfach mit äußeren – zumal Athen gegen Sparta – verknüpften und dass Bürgerkriege und Verbannungen in einem ganz ungewöhnlichen Ausmaß auf die Tagesordnung kamen”.

Ursachen der Aufstände und aller möglichen Feindseligkeiten gelten (denn die Kausalität wird am Anfang mit der Präposition *diá* angekündigt). Nicht allen Faktoren jedoch kann die gleiche Ursächlichkeit beigemessen werden. Es muss grundsätzlich zwischen Dingen unterschieden werden, worauf die Konfliktparteien zielen und Dingen, die Aufstände auslösen, die wohlgernekt an sich nicht von Belang wären.

Es werde nicht um kleine Dinge (*ou peri mikrôn*), sondern aus kleinen Dingen heraus (*ek mikrôn*) gekämpft (*Pol.* V 4, 1303b17f): diese ist die grundsätzliche Unterscheidung, ebenso methodisch wie inhaltlich relevant, die Aristoteles bei dem Studium der Aufstände vornimmt³¹.

Damit wird die Möglichkeit begrenzt, wegen der individuellen Schwächen der beteiligten Akteure oder eines Großteils von ihnen die ganze Ursächlichkeit des Phänomens auf anthropologische Konstanten zu reduzieren³².

Die Hauptfaktoren, die Aufstände auslösen, sind nach Aristoteles im Grunde: a. dass die Konflikte eher unvermeidlich wegen der tiefen Differenzen sind, b. dass ein Mangel an Gerechtigkeit vorliegt.

Die zwei größten Spaltungen sind nach Aristoteles zum einen die zwischen Tüchtigkeit (*aretê*) und Schlechtigkeit (*mochthêria*) und zum anderen die zwischen Arm und Reich (V 3, 1303b15ff). Die *aretê* wäre neben *timê* und *axia* noch ein Begriff, um die persönliche Durchsetzungsfähigkeit im Rahmen eines umkämpften politischen Ganzen auszudrücken. Was ist aber der Fall für die Leute, die aufstehen, ohne direkten Anspruch auf einen höheren Status für ihre Person zu erheben? Dabei muss man an die Volksmenge denken, die sich von den herkömmlichen Idealen der persönlichen Durchsetzung und Auszeichnung ziemlich entfernt fühlte. Was aber diese Leute zum Aufstand bewegte, war im Grunde die Herrschaft der Ungerechtigkeit. Unter normalen Umständen hätten die Vielen (*hoi polloi*)

³¹. Diese Problemstellung verweist zurück auf die von Thukydides getroffene und für die Geschichtsschreibung maßgeblich gewordene Unterscheidung zwischen der wahren Ursache (*alêthestátên prófasin*) und den öffentlich vorgebrachten Anlässen (*es tò phaneròn legómenai aitiaí*) einer Handlung bzw. des peloponnesischen Krieges (I, 23.4-6).

³². In seiner dem Buch V der *Politik* vergleichbaren Darstellung der "Pathologie des Krieges" bringt Thukydides explizit die menschliche Natur ins Spiel: "Und bei solcher Zwietracht brach viel Schweres über die Städte herein, wie es nun einmal ist und immer sein wird, solange das Wesen [eigtl.: die Natur] der Menschen gleich bleibt (*héōs àn hē autê phýsis anthrôpôn ê*" (Thukydides III, 82.2; zur *phýsis* als Quelle menschlicher Leidenschaften, s. auch III, 45.7). In seinem methodischen Abschnitt im I. Buch spricht der Historiker vom Menschlichen (*tò anthrôpinon*), das sich in Vergangenheit und Zukunft so oder ähnlich (*toioutôn kai paraplēsión*) äußere (I, 22.4). Die eventuellen Spuren des Anthropologischen bei Thukydides gehören in eine separate Abhandlung, die die einschlägigen überlieferten Vorstellungen der Sophisten (zu Antiphon vgl. oben: IV.5) unbedingt berücksichtigen müßte. Wie bei den Sophisten dürfte der Polisbezug auch hier entscheidend sein. Wenn wiederum von Anthropologie bei Aristoteles die Rede ist, dann von einer politischen (Gehrke 2001, 149). Eine gewisse Übereinstimmung zwischen den beiden Autoren dürfte in der Heraushebung der Rolle des Strebens nach Gewinn und Ehre, sowie der persönlichen Kränkung bestehen (*ebd.* 145, 147).

die Neigung, sich den persönlichen Geschäften zu widmen und der eigenen persönlichen Muße zu frönen. Der Ausschluss aus den Ämtern würde ihnen also nichts ausmachen, sollte die erste Voraussetzung stimmen. Wenn sie aber spüren, dass die Herrschenden öffentliches Gut entwenden (*tà koinà kléptein toùs árchontas*), dann bringen sie sich auf (*aganaktoúsin*); dann hätten sie zweifachen Grund, sich zu erheben, d.h. sowohl wegen des Ausschlusses aus dem Amt als auch wegen der ungerechten Verteilung des Geldes (V 8, 1308b34-38). Zu solchen Entwicklungen kommt es nach Aristoteles' Darstellung häufig in den Oligarchien, aber auch unter der Königsherrschaft (*basileía*), die Aristoteles für die vornehmste Verfassungsform hält, kann so etwas wie ein Machtmissbrauch vorkommen, der dann den Aufstand der Benachteiligten und den Untergang der bestimmten Verfassungsform zur Folge hätte (V 10, 1313a2f)³³. Für die Abwendung des Unrechts, das dann viel Konfliktpotenzial in sich bergen kann, macht sich Aristoteles stark. Nach seiner Auffassung kann sogar eine tyrannische Herrschaft in der Praxis aufhören, tyrannisch zu sein, wenn sie darauf achtet, dass kein Teil der Polis Unrecht erleidet (V 11, 1315b34f). Sein charakteristischer Einwand gegen das Verhalten der Oligarchen lautet, sie sollten sich nicht mehr einschwören, dem Demos mit allen möglichen Mitteln zu schaden, sondern vielmehr darauf, ihm gar kein Unrecht zuzufügen (V 9, 1310a6-12).

Es ist ja andererseits fast unvorstellbar, dass sich ein Aufständischer gerecht verhalte und das Unrecht nicht mit Unrecht heimzahle, denn die Vielen neigen dazu, gegenüber den anderen bzw. ihren Unterdrückern genau das zu praktizieren, was sie in Bezug auf sich selbst als Unrecht empfinden und abwehren (VII 2, 1324b33f). Die Aufstände tun also letzten Endes nichts anderes, als das schon begangene Unrecht zu verewigen. Die Art und Weise, wie die Gerechtigkeit in der Polis hergestellt werden kann, denkt Aristoteles größtenteils von den Lehren her, die aus den Unruhen zu ziehen wären (s. unten IV.12). Aristoteles betrachtet die Umwälzungen ziemlich nüchtern, obwohl er dabei seine aristokratische Gesinnung nicht verhehlen kann: "von allen könnten aber wohl mit dem meisten Recht (*dikaiótata*) die in Aufruhr sein, die dies jedoch am wenigsten tun, die sich nach der Tugend (*aretê*) von den anderen unterscheiden", schreibt der Philosoph im 1. Kap. des Buchs V (1301a39f). Er geht an das Problem aus verschiedenen Blickwinkeln heran, ohne allerdings zu irgendeiner empirischen Neuentdeckung zu gelangen, wofür Platon und die anderen vorausgegangenen Theoretiker blind gewesen wären. Die politische Realität der immer wieder vorkommenden politischen Umwälzungen musste sich unausweichlich

³³. Schon vor Aristoteles hatte Thukydides im Hinblick auf Aufstände und Kriege der Gerechtigkeit bzw. ihrer Missachtung eine entscheidende Rolle beigemessen. "Über erlittenes Unrecht aber (*adikoúmenoí*), so scheint es, empören sich die Menschen mehr als über Gewalttat (*biazómenoí*); das eine erscheint ihnen nämlich als Übergriff eines Gleichgestellten (*apò tou ísou dokeí pleonekteísthai*), das andere aber als Zwang eines Mächtigeren (*apò tou kreíssonos katanagázesthai*", I, 77.4-5).

auf die Herausbildung der politischen Theorien auswirken, besonders was die soziale Gliederung und die Regierungsformen der Polis angeht.

Die Erforschung der Motivation der Aufständischen hat zwar manchmal den Anschein einer moralistischen Herabschätzung. Dabei bleibt aber Aristoteles keinesfalls stehen. Vielmehr interessiert er sich für die Dynamik der Bewegung. Wenn man seine Ausführungen über die die Kämpfe begleitenden Kräfteverhältnisse betrachtet, dann taucht die Rolle des Ganzen als Zieles und zugleich als Motivationskraft auf. Niemand würde, so scheint Aristoteles zu glauben, einen Kampf um das Polisganze anfangen, ohne dass einige günstige Voraussetzungen schon vorhanden wären. Sowohl die Aussichten, als auch die wirklichen Bedingungen des Kampfes entscheiden seinen Ausgang.

Für die Antike trifft es zu, dass die Kämpfe wirklich um das Ganze geführt wurden. So wollte es zunächst die vorherrschende Ausdrucksweise, die der Polis nur jene zuordnete, die mit politischen Rechten ausgestattet waren. Die Kämpfe zielten demgemäß in der Regel nicht bloß auf Entmachtung, sondern auf Entrechtung, Ausgrenzung der gegnerischen Partei aus dem Ganzen. Machtwechsel wurde als Aufkommen eines neuen Ganzen empfunden. Vor diesem Hintergrund kann man nachvollziehen, warum sich Aristoteles im 3.en Kap. des Buchs III das Problem stellte, ob die *pólis* dieselbe bleibe, wenn die *politela* (: Verfassung) eine andere geworden sei (1276a22-b15). Das, was dabei Schwierigkeiten bereitet, ist nicht die Frage, ob die Einwohner nach Generationswechseln oder durch gewaltsame Eingriffe dieselben sind³⁴, sondern letzten Endes die Verfassungsänderung. Manche müssen den Vorschlag geäußert haben, dass in einem solchen Fall auch der Name der Polis dementsprechend geändert werden müsse. Aristoteles entscheidet sich in diesem Punkt weder dafür noch dagegen. In der Theorie konstituiert sich die Kontinuität einer Polis prinzipiell erst im Hinblick auf ihre Verfassung; im altgriechischen Polisumfeld bedeutet dies konkret, dass bei einer Verfassungsänderung in der Regel die Gesamtheit der Politen auch sich ändert, was offensichtlich gegen die Kontinuität der Polis spricht (III 3, 1276b1-4, b9ff; vgl. Frank 1999, 88f). Neben dem Problem des Namens aber ergibt sich noch ein weiteres brisantes praktisches Problem, nämlich ob man unter einer neuen Verfassung auch die eingegangenen Verpflichtungen der früheren "Polis" gegenüber anderen mit in die neue Ordnung übernimmt. Aristoteles deutet an, dass dieses Problem erhebliche Schwierigkeiten bereitet (1276b13ff; vgl. Braun 1965, 28).

Vor dem Hintergrund des politischen Ausschließlichkeitsanspruchs und der dementsprechenden geläufigen Praxis kann man auch verstehen, warum ein jeder Teil im Laufe des Kampfes zum Ganzen zu werden tendiert bzw. warum nach dem Sieg zum Ganzen wird. Der wichtigste oder herrschende (*kyriôtaton*) Teil der Polis, meint

³⁴. Von Ersetzungen aller Bewohner der Polis durch andere während des Peloponnesischen Krieges berichtet Thukydides (I, 23.2).

Aristoteles, scheine selbst eine Polis zu sein. So geschehe es bei jedem anderen System (*sýstēma*, *N.E.* IX 8, 1168b31ff, wobei O. Gigon m.E. das Wort *sýstēma* ganz trefflich mit “Ganzes” wiedergegeben hat; s. auch unten: V.9).

Man könnte in diesem Satz den Keim des aristotelischen teleologischen Denkens aufspüren. In dieser Hinsicht wäre es möglich sogar von der immanenten Präsenz der Ganzheit in den Teilen zu sprechen oder umgekehrt davon, dass die Teile die Ganzheit konkret verkörpern. Wichtiger ist im Moment festzuhalten, dass sich die Einheit des politischen Ganzen erst als Resultat eines dynamischen Verhältnisses ergibt. Die realiter bekannten Momente des Kampfes ergeben zwei gegenläufige Übergänge. Der Kampf der Teile um die Macht markiert den Übergang vom Teil zum Ganzen. Der Kampf um die Auflösung eines politischen Ganzen markiert den Übergang vom Ganzen zum Teil, wobei dieser nach Aristoteles wieder auf die Durchsetzung eines anderen Ganzen angelegt ist. Diese Denkfigur kann man im Anschluss an Hegel und Marx als die implizite Dialektik der politischen Antagonismen bei Aristoteles bezeichnen.

11. Die Typologie der Verfassungen

Die konkrete Analyse der politischen Kämpfe steht in engem Zusammenhang mit der Verfassungstheorie. Diese hat verschiedene real existierende Verfassungsformen zu studieren und trifft ihre Unterscheidungen unter diesen zum einen nach der Zahl der Herrschenden bzw. Angehörigen des Ganzen und zum anderen nach eben demjenigen Prinzip, das bei den Aufständen zur Geltung kommt, nämlich nach dem Partikularitätsprinzip: damit wäre nach moderner Terminologie die Haltung und das Handeln gemeint, die die richtige Wertschätzung umkehren und dem Teil größere Bedeutung als dem Ganzen beimessen. Die Partikularität stellt wiederum die Verneinung des für Aristoteles positiven Prinzips, nämlich der Beachtung des Gemeinwohls, dar (*tò koinê symphéron*, *Pol.* III 6, 1279a17; vgl. Düring 1966, 496). Niemand dürfe die Ansicht hegen, ein Stadtbürger (*politēs*) gehöre zu sich selbst, denn alle seien vielmehr Teile der Polis, schreibt der Philosoph (VIII 1, 1337a27ff). Genau aber diese Verfehlung des richtigen Verhältnisses – die außerdem mit der Missachtung der Gerechtigkeit identisch ist – tritt bei den Aufständen und den Versuchen zu ihrer Niederschlagung auf. Wenn Aristoteles schreibt, die Vielfalt der Verfassungen gehe auf die Vielfalt der Polisteile zurück (IV 3, 1289b27f), muss der Leser eine keineswegs statische Vielfalt im Blick haben.

Neben dem arithmetischen Kriterium ließe sich das zweite als Spannungsfeld zwischen Gerechtigkeit und Partikularität umschreiben. Die der Partikularität entgegengesetzte Kraft ist mit der gewissenhaften Zugehörigkeit zum Polisganzen identisch. Entweder richten sich die Verfassungen nach dem allergemeinsamen Interesse (*pròs tò koinòn symphéron*) oder nach dem Eigeninteresse der Personen, der Gruppen oder der Volksmenge (*pròs tò idion toû enòs ê tôn oligōn ê toû plêthous*, III 7, 1279a28-32; vgl. III 6, 1279a17-21)³⁵. Die Verfassungen, die dem gemeinsamen Interesse dienen und von Aristoteles als richtige (*orthai*) bezeichnet werden, sind die Königsherrschaft (*basileía*), die Aristokratie und die Mischverfassung, die den gemeinsamen Namen für alle Verfassungen (*politeía*) trägt oder spezifischer als mittlere Verfassung (*mésē politeía*) ausgewiesen wird. Auf der Seite der fehlerhaften (*hēmartēmenai*) oder Abweichungen (*parekbáseis*) befänden sich dagegen die Tyrannis³⁶, die Oligarchie und die Demokratie. Die beiden letzten sind nach ihm ausdrücklich die am meisten entgegengesetzten Verfassungen, denn sie vertreten die Reichen bzw. die Armen, deren Interessen sich gar nicht miteinander vertragen (IV 3, 1291b7-13).

Die allgemeine Reflexion über die verschiedenen Verfassungsformen taucht schon bei Herodot auf (III, 80ff). Die wichtigsten Impulse erhielt wiederum Aristoteles von Platon. In der *Politeía* werden fünf Verfassungen besprochen, nämlich die ideale Verfassung – die je nach der Zahl der Herrschenden entweder Aristokratie oder Königtum sein könne (IV 18, 445d)– und dann die Timokratie, die Oligarchie, die Demokratie und schließlich die Tyrannis (ausführlich darüber im VIII. Buch der *Politeía*). Man sieht also, dass sich das allgemeine Einteilungsschema mit dem aristotelischen nicht ganz deckt, selbst wenn man die ideale Verfassung als zwei verschiedene betrachtet: denn bei Aristoteles wird statt der Timokratie die *mésē politeía* in die Diskussion einbezogen. Ein weiterer auffallender Unterschied betreffe nun die Auswertung: denn bei Aristoteles zählt auch die mittlere Verfassung zu den vorzüglichen, was Platon gar nicht berücksichtigt³⁷.

Abgesehen nun von diesen Unterschieden, die mehr die empirische Form und die persönlichen Präferenzen zu betreffen scheinen, stößt man dann auf zwei Punkte bzw. zwei inhaltliche Kriterien Platons, die Aristoteles aufgegeben hat:

a. die fünf aufgezählten Verfassungen korrespondieren gleich vielen Arten (*trópoi*, eigtl: Modi) von menschlichen Seelen oder von Verhaltensweisen (IV 18, 445c-d; VIII 2, 544d-e). Die Entsprechung des Politischen zum individuell Menschlichen ist sonst ein

³⁵. Mit M. Frank ist man berechtigt zu sagen, die Unterscheidung der Verfassungen umfasse sowohl soziale als auch ethische Gesichtspunkte (Frank 1999, 95; vgl. auch: von Leyden 1985, 20).

³⁶. Die Einschätzung, dass die Tyrannen auf den eigenen Nutzen bedacht seien, hatte zuvor Thukydides ausgesprochen (I,17).

³⁷. Das explizite Plädoyer für eine Mischverfassung kommt wohl zum ersten Mal bei Thukydides vor, s. unten: IV.17.

durchgängiges Motiv der platonischen *Politeía*: auch in methodischer Hinsicht wird das Politische schon deshalb herangezogen, um die Gerechtigkeit beim Einzelmenschen zu beleuchten (II 10, 368c-369a). Nachklänge dieser Betrachtungsweise findet man zwar bei Aristoteles (vgl. oben: IV.5), jedenfalls nicht in der Verfassungstheorie,

b. Platon zieht eine Trennlinie durch die Verfassungsformen, die viel schärfer als die aristotelische ist. Ihm nämlich gelten alle anderen Verfassungsformen außer der einen besten als Äußerungen der Ungerechtigkeit (vgl. 369a) und insgesamt als Verfehlungen (*hamartémata*, VIII 1, 544a) und Krankheiten (*nosémata*, *ibd.*, 544d). In *Politikós* 297b-c heißt es parallel dazu, es gebe eine richtige (*orthê*) Verfassung und alle anderen seien ihre unvollständigen Nachahmungen (*mimémata*)³⁸.

Im Anschluss an dieses zweite Kriterium entwickelt Platon auch seine Theorie der Übergänge von der einen Verfassungsform zur anderen. Die fehlerhaften Verfassungen werden in einer absteigenden Anordnung („Antiklimax“ nach O. Gigon, in: Gigon 1972b, 75) im VIII. Buch der *Politeía* geschildert: die Timokratie liege der besten Verfassung am nächsten, die Tyrannis dagegen am entferntesten. Maßgeblich ist dabei die individuelle Fehlleistung des / der Regenten, der unaufhaltsame Verfall von der Perfektion des Idealstaates zur äußersten Verwerflichkeit des Tyrannen (vgl. das Schicksal des Tyrannen im Jenseits im letzten Buch der *Politeía*). Aristoteles kommt die Reduktion der Veränderung auf den individuellen Niedergang ziemlich vereinfacht vor:

“Wiewohl es viele Ursachen (*aitiôn*) gibt, weshalb es zu Veränderungen (*metabolai*) kommt, nennt er [Platon] lediglich eine einzige, dass nämlich die Leute durch verschwenderischen Lebenswandel (*asôteuómenoî*) herunterkommen und arm werden (*pénētes*), so als wären sie am Anfang alle oder doch die meisten reich gewesen. Das ist aber falsch (*pseûdos*“, *Pol.* V 12, 1316b14-18).

Im Unterschied zu Platon³⁹ entwickelt Aristoteles eine nüchterne und komplexere Auffassung von den Übergängen, die strukturell angelegt ist und auf eine gewisse Regelmäßigkeit hinausläuft (s. unten: IV. 14); diese kommt aber erst als Resultat von

³⁸. Ähnlich äußert sich Platon in den *Nómoi*: selbst die beste menschliche Verfassung sei eine Nachahmung (nach Schleiermacher: schwaches Abbild) der unter Kronos ursprünglich errichteten (IV, 713a-b).

³⁹. Im 2.en Kap. des Buchs IV spielt Aristoteles auf Platon an. Bei näherem Hinsehen zeigt es sich, dass er sein Modell unter Berücksichtigung der Einteilung im *Politikós* konzipierte. Formelle Unterschiede in Einzelaspekten finden sich dort sowohl zur *Politeía*, als auch zu Aristoteles. Ein mit Aristoteles gemeinsames Motiv ist, dass bei den guten Verfassungen das Prinzip gilt: „je weniger (regieren), desto besser“ und bei den schlechten genau umgekehrt: „je weniger, desto schlechter“ oder „je mehr, desto besser“. Dass dadurch die Königsherrschaft und die Tyrannis den selben Stellenwert erhalten würden, wie in der *Politeía*, leuchtet ein. Aristoteles wehrt sich dagegen, dass die Oligarchie in die Reihe der richtigen Verfassungen aufgenommen wird (s. *Pol.* IV 2, 1289a39-b11, *Politikós* 302c-303e und insb. 303a; vgl. Frank 1999, 108f).

gewaltsamen Kämpfen zustande.

Aristoteles' andersartiger Standpunkt schlägt sich auch darin nieder, dass er die Verfassungen ausführlicher studierte und folglich eine detailliertere Unterscheidung in den Büchern IV bis VI der *Politik* vornahm: dabei fasst er Abstufungen ins Auge bezüglich der Anwendung der Gerechtigkeit bzw. Willkür der Herrschenden, des Spielraums der politischen Betätigung der Einzelpoliten und der von ihnen erreichbaren Eudämonie (vgl. F.D. Miller 1995, 161).⁴⁰

Bei Aristoteles ist die theoretische Ausarbeitung der politischen Kämpfe mit dem von ihm favorisierten verfassungspolitischen Modell eigentlich verwoben. Elemente von Diskontinuität zwischen diesen beiden Ebenen sind oft auffällig, besonders was den Sinn des Philosophen für die damalige Realität angeht. Es hat manchmal den Anschein, dass Aristoteles auf den Gedanken der Durchsetzung der *mésē politeía* eher abstrakt nach der Heraushebung des Mittelmaßes als nach den wirklichen Verhältnissen gekommen ist. Zum einen muss er Recht gehabt haben, wenn er das Wachstum und die Stärkung der Mittelschicht (*mésōn*) in Zusammenhang mit der Größe der Polis insgesamt bringt (*Pol.* IV 13, 1297b26f): bei kleinen Poleis wäre etwa die Existenz von mehreren Klassen kaum vorstellbar bzw. ihre Spaltung in zwei gegnerische Lager wäre viel leichter (IV 11, 1296a9-13). Von einer Entwicklungstendenz der antiken Poleis hin zur aristotelischen *mésē politeía* kann andererseits nicht die Rede sein. Das Wesentliche des aristotelischen Realismus kann man jedoch nur aus dem Zusammenhang der beiden Dimensionen herausarbeiten (Näheres unten: IV.17).

12. die Erhaltung der politischen Einheit unter Berücksichtigung der Teile

Angesichts der Stabilitätsprobleme der damaligen Poleis arbeitet Aristoteles einen Lösungskomplex heraus, der spätplatonische Gedanken aufgreift. In: *Nómoi* (III, 693d-e) schreibt Platon, es gebe zwei Grundverfassungen, die er wörtlich als Mütter (*mētéres*) aller anderen bezeichnet, nämlich die Demokratie und die Monarchie. Die anderen seien auf je verschiedenartige Weise aus diesen beiden zusammengesetzt und so müsse es auch sein,

⁴⁰ Im 12. Kap. des Buchs IV führt Aristoteles die Qualität (*poión*) und die Quantität (*posón*) als allgemeine Kriterien zur weiteren Differenzierung von Verfassungen ein (1296b17ff). Im 14. Kap. desselben Buchs führt er die drei „Gewalten“ der Polis an – die wohlgemerkt immer noch „Teile“ heißen (vgl. unten: IV.12) – um dann auf dieser Basis zur Differenzierung zwischen verschiedenen Spielarten von Demokratien zu kommen, v.a. bezüglich verschiedener Wahlmodalitäten (vgl. Frank 1999, 111 u. 118).

damit sie die Ideale der Freiheit und der Freundschaft mit Einsicht verbunden obwalten ließen (*eleuthería t' éstai kai philía metá phronêseōs*).

Aristoteles' Kritik an den platonischen *Nómoi* im Buch II der *Politik* geht auch auf das Problem der Mischverfassung ein. Er lehnt die Mischung aus Demokratie und Monarchie (II 6, 1266a22-25), ebenso wie jene aus Oligarchie und Demokratie (1265b26-31) ab (wobei seine allgemeine Definition in: IV 8, 1293b33f genau diese Mischung zum Charakteristikum der von ihm favorisierten Mischverfassung erklärt); dagegen hält er eine Mischung aus mehreren Verfassungsformen für besser (II 6, 1266a4f).

Die Ausarbeitung der aristotelischen mittleren oder Mischverfassung, die zuweilen – ebenso wie bei Platon – unter der undifferenzierten Bezeichnung *politeía* auftritt (*Pol.* II 6, 1265b26ff, IV 8, 1293b33f, s. oben: IV.11; vgl. *Nómoi* VI, 753b) und die dritte der richtigen Verfassungen darstellt, wird hauptsächlich auf zwei Prinzipien aufgebaut: a. eine Verfassung, die sich erhalten wolle, müsse auch wollen, dass alle Teile der Polis Bestand haben und fort dauern (II 9, 1270b21f), b. der herrschende Teil müsse vom beherrschten abgelöst werden und umgekehrt.

Die pluralistische Zusammensetzung der Polis in dem Sinne der politischen Gemeinschaft, wofür Aristoteles eintritt, scheint sich der Philosoph wieder nach organischem Muster vorzustellen: “wie nämlich ein Körper aus Teilen zusammengesetzt ist und diese entsprechend wachsen müssen, damit das Gleichmaß (*symmetría*) erhalten bleibt – wenn dies aber nicht geschieht, geht er zugrunde (...), ebenso ist auch” eine Polis “aus Teilen zusammengesetzt, von denen oft ein bestimmter anwächst, ohne dass man es bemerkt” (*Pol.* V 3, 1302b34-1303a1). Die Symmetrievorstellungen werden auch am Beispiel der Nase illustriert, wo zugegebenermaßen eine kleine Abweichung von der Geradlinigkeit die Schönheit steigert, eine übermäßige aber dieselbe zerstört (*Pol.* V 9, 1309b21-31).

Gegenüber all denjenigen, die die Subtilität des Ganzes-und-Teile-Verhältnisses im Rahmen eines Quantität-Qualität-Prozesses übersehen, sieht Aristoteles Aufklärungsbedarf. Anhand einer einschlägigen sophistischen Gesprächs- und Denkfalle stellt er in dieser Hinsicht klar: das Ganze und das Gesamte (*tà pánta*, eigtl.: die gesamten [Dinge]) seien nicht klein, sondern sie setzten sich aus kleinen zusammen (*Pol.* V 8, 1307b35-39).

Das rechte Maß kann man in der Polis sowohl quantitativ als auch qualitativ auffassen, wobei beide Aspekte aufs Engste verknüpft sind. Bei der Volksmenge (*plêthos*) besteht die Gefahr, dass sie übermäßig anwächst. Zwar geht man immer davon aus, dass die Mittellosen (*áporoi*) in der Merzhahl sind (III 8, 1279b37f); wenn aber die Menge der Politen aus lauter Mittellosen besteht, kann dies wegen der Entlohnung der Politen für die Ausübung der Ämter die Finanzen der Polis belasten und die Funktion der Demokratie erheblich beeinträchtigen (vgl. unten: IV.17). Auch die Demokraten, die sich um ihre Verfassung kümmern, müssen demnach die Anzahl der Mittellosen möglichst unter

Kontrolle halten (VI 5, 1320a32-35; eine ähnliche Warnung geht aus: III 11, 1281b29f hervor). In Bezug auf die aristokratischen und oligarchischen Eliten stellt sich das Problem in erster Linie in qualitativer Hinsicht. Die Demokraten müssen sich auch vor einer Zunahme des Einflusses und des Reichtums dieser Gruppen hüten; notfalls müssen sie demnach eine Kontrollbehörde einsetzen und die Verbannung der Überragenden verhängen (V 8, 1308b17-24). Aus der Herrschaft des einen *basileús* kann schließlich die Gefahr erwachsen, dass er seine Herrschaft in eine tyrannische umwandeln kann (V 10, 1313a2f). Die präventiven Maßnahmen, die Aristoteles den Demokraten empfiehlt, gehen in die Richtung der Erhaltung von ausgeglichenen Verhältnissen. Mehr aber im Aristoteles' Sinne ist die positive Herstellung und Bewahrung der politischen Einheit. Dafür sieht er die Verstärkung eines Teils der Polis als Lösung. In allen Poleis gebe es drei Teile, schreibt der Philosoph, die recht Mittellosen (*áporoi sphódra*), die recht Wohlhabenden (*eúporoi sphódra*) und dann die Mittleren (*mésoi*) zwischen den ersten beiden. "Da nun also Übereinstimmung darüber erzielt wird, dass das rechte Maß und das Mittlere das Beste sind, ist offenbar auch der mittlere Besitz (*ktésis*) von Glücksgütern der beste von allen. Denn er lässt am leichtesten der Vernunft (*lógō*) gehorchen" (IV 11, 1295b1-6). Anschließend expliziert Aristoteles, dass die im Überfluss Lebenden nur herrschen wollten und sich nicht beherrschen ließen, während die anderen, die Mangel an Gütern litten, sehr kleinmütig seien (*tapeinoi lían*), nicht zu herrschen verstünden und sich in sklavischer Herrschaft beherrschen ließen (*árchesthai doulikên archên*, *ebd.*, 1295b19f). Nur bei einer Stärke des mittleren Teils komme man dagegen der Gleichheit (*isótēs*) und Gleichstellung (*homoiótēs*) näher, die eine wünschenswerte Grundlage der Polis darstellen würden (1295b25ff; vgl. oben: IV.4c, IV.11).

Aristoteles betont mehrmals, dass die Differenzen zwischen Gruppen und Klassen möglichst gering sein müssen. Da die völlige Ausschaltung der Differenzen nicht möglich sei, müsse wenigstens für die günstige Zusammensetzung der Menge der Politen gesorgt werden. Der Teil, der sich an die Polis bzw. ihre Verfassung halte, müsse größer sein als der andere, der sich gegen diese sträube (IV 12, 1296b15f). Dementsprechend müßten etliche Voraussetzungen für die Teilnahme an der Polis bestimmt werden, was v.a.D. die Vermögensklassen (*timémata*) angeht (IV 13, 1297b2-6). Die Meinungsdissonanzen müßten auch nicht in offene Feindschaften münden: alle Politen müßten der Verfassung besonders wohlwollend gesinnt (*eúnous*) sein. Wenn das nicht möglich sei, dann sei es wenigstens notwendig, dass die Politen die Entscheidungsträger (*kyrious*) nicht für Feinde erachten würden (VI 5, 1320a14-17; vgl. IV 9, 1294b36-40, wo die innere Stabilität davon abhängig gemacht wird, dass kein Teil eine andere Verfassung will).

Davon ausgehend, dass wenn der wirklich stärkere Teil herrsche, nur dann die Polis am stabilsten sei (V 9, 1309b16ff), ist man berechtigt zu fragen, warum Aristoteles für die

Stärkung des mittleren Teiles auch dann plädiert, wenn dieser nur der zweitgrößte im Vergleich zu den “extremen” Teilen sein kann (IV 11, 1295b34-38). Denn vom quantitativen Aspekt her könnte die Stärkung des mittleren Teiles ein schon vorhandenes Gleichgewicht stören. Die Antwort wäre, dass der mittlere Teil, gerade wegen seiner schon beschriebenen politischen Tauglichkeit eine ausgleichende Wirkung hat, die zur Abwendung von Unruhen beiträgt (1295b38f); somit hätte die Polis von seiner Stärke nichts zu verlieren, selbst wenn er nicht an der Macht ist.

Die Vorstellungen von den ausgeglichenen Kräfteverhältnissen haben allerdings eine begrenzte theoretische Tragweite, denn sie betreffen eher den Ausnahmefall, der nicht direkt bewirkt werden kann. Ihr Stellenwert ist von der sonst auch bei Aristoteles feststellbaren Dynamik der damaligen Verhältnisse her zu hinterfragen. Der Philosoph hegte letzten Endes keine Illusionen darüber, dass der Ausschluss aus der Machtausübung früher oder später die Feindschaft der Ausgeschlossenen gegen die bestehende Verfassung auslösen wird (II 8, 1268a23ff). Auch die tatsächlich oder vermeintlich ungerechte Behandlung und die Ungleichheit innerhalb des politischen Ganzen haben für ihn eine langfristig auflösende Wirkung (V 2, 1302a24-31)⁴¹. Darum machte er sich daran, mit seinem politischen Denken auch eine tragfähige Ordnung oder wenigstens eine Funktionsweise des Ganzen zu entwerfen, die den Ausgrenzungen ein Ende bereiten sollte. Diesmal hat man mit einer Überführung von normativen Vorstellungen in die Gegebenheiten der Praxis zu tun. Die konkrete Bewältigung des Problems besteht zunächst in der Gewaltenteilung. Diese ist der Form nach die gleiche, wie die in der Neuzeit von Montesquieu entworfene und in das Gemeingut der modernen Demokratien eingegangene. Bei Aristoteles handelt es sich im Grunde um eine theoretische Abdeckung der geläufigen Praxis (vgl. IV 14, 1297b41-1298a3). Der Gewaltenteilung liegt primär die Funktionsfähigkeit des Ganzen unter der Voraussetzung der Erhaltung des Gleichgewichts zwischen den Teilen zugrunde: verhielten sich die Teile [hier: die drei Gewalten, die ebenso Teile der Verfassung genannt werden] richtig, dann müsse die Verfassung auch das tun (1297b38f).

Das zentrale Funktionsprinzip des Gefüges von Gewalten ist die Abwechslung der Teile der Polis an der Machtausübung. Diese Abwechslung, an die sich Aristoteles konsequent hält, soll nach ihm der Natur des Politischen Rechnung tragen (*hê péphyken*: wie es der Natur entspricht, III 6, 1279a11). Diese wird auf eine eher befremdliche Idee zurückgeführt, dass nämlich die Herrschaft vorrangig um des Beherrschten willen da sei. Dies gelte für die Sklaven-, Frauen- und Kinderherrschaft, sowie für alle *téchnai*, etwa Gymnastik, Heilkunst und Schifffahrt und nicht zuletzt auch für die politische Gemeinschaft, die auf Gleichheit (*isótēs*) und Gleichstellung (*homoiótēs*) gegründet sei. Wer die Herrschaft an einen anderen

⁴¹. Aristoteles “hat damit den für revolutionäre Auseinandersetzungen bedeutsamen Gesichtspunkt der ‘relativen Deprivation’ in seiner Dynamik und Wirksamkeit formuliert” (Gehrke 2001, 149).

abgebe, könne sich dann sozusagen von großen Sorgen befreit aus der Position des Beherrschten um sein eigenes Wohl kümmern, genauso wie es der vorhin Herrschende getan hätte (1279a8-13). Vielleicht könnte man an dieser Vorstellung einen realen Hintergrund ablesen, nämlich dass in der direkten Polisdemokratie, wo es keinen Staatsapparat gab, die Teilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten mit Verlust der für die persönlichen Geschäfte notwendigen Zeit verbunden war. Dieser ungünstigen Rahmenbedingung versuchte die Polis durch ein System von Entschädigungen abzuwehren, doch war das Ergebnis nicht immer zufriedenstellend, zumal besonders in den Demokratien auch wenig wohlhabende, verarmte Leute zur Körperschaft der Politen gehörten und auch solche, die auf den Verlauf ihrer Geschäfte angewiesen waren. Besonders in der Phase der anhaltenden Krise der Polis wuchs dann die strikte Trennung zwischen persönlichem und privatem Nutzen im Alltagsbewusstsein (vgl. unten: IV.17). Aristoteles war sich dieser Problemlage selbstverständlich bewusst und meinte, mit der festen Geltung von Abwechslung an der Machtausübung zunächst die Haltung der Stadtbürger zur Polis positiv beeinflussen zu können (zum Problem der Zahlungen an die Ärmere, s. unten: IV.17). Sein als naturgemäß bestimmtes Abwechslungskonzept wird Herrschaft der Reihe nach oder, genauer, den (bestehenden) Teilen nach (*árchein katà méros*, II 2, 1261b4 und III 6, 1279a10 oder im Plural: *katà mérē*, VII 4, 1325b25f) genannt. Es wird nicht nur unter Berufung auf das Natürliche, sondern auch auf die geläufige politische Praxis gerechtfertigt (I 12, 1259b4f). Eine gewisse Unstimmigkeit besteht sicher darin, dass dieses Konzept nur für die Ämter der Polis und nicht etwa für die Herrschaft im *oikos* gelten soll – die erwartungsgemäß nur den Männern und ohne Abwechslungsklausel vorbehalten ist – wo aber andererseits die Herrschaft über Frauen als *politikē* (1259b1) bezeichnet wird. Die *politikē archē* reiht sich per definitionem in den Herrschaftstypus der Polis ein und steht in ausdrücklichem Gegensatz zu der königlichen (*basilkē*), wonach sich die väterliche Herrschaft über die Kinder richtet (*ebd.*) und der *despotikē* über die Sklaven, wo keine Abwechslung denkbar wäre (vgl. oben: IV.4b).

Die Notwendigkeit der Abwechslung stellt auch einen der Ausgangspunkte von Aristoteles' Kritik an der platonischen *Politeía* mit Rücksicht auf die Stabilität der Polis dar; wenn keine Abwechslung stattfinde, dann mache sich Unmut bei den Ausgeschlossenen breit und führe zum Aufstand (*stásis*, *Pol.* II 5, 1264b7-10). Diese Kritik ist durchaus berechtigt, denn Platon hatte zwar seinerseits die Abwechslung an der Macht als Prinzip formuliert, die Geltung jedoch explizit auf die Zöglinge (*tróphimoi*) der philosophischen Erziehung beschränkt (*Politeía* VII 5, 520e). Die Abwechslung bettet Aristoteles auch in seine Auffassung von dem "richtigen Handeln" (*eupraxía*) der Polis ein. Wenn dieses der Reihe nach (*katà mérē*) erfolge, dann sei die ganze Polis auf die richtige Art und Weise tätig (*Pol.* VII 3, 1325b26f) und mithin am Zustand ihrer Eudämonie angelangt.

Die Zulassung des Wechsels des Politen vom Herrschen zum Beherrschtwerden und umgekehrt steht im Einklang mit der Vorstellung des Philosophen vom Idealtypus des Politen und der tragfähigen Polis: der Polite habe immer die Fähigkeit und die Bereitschaft (*dynámenos kai prohairóúmenos*) für diesen Wechsel (III 13, 1284a1ff) und die beste Polis zeichne sich dadurch aus, dass sie über solche Politen verfüge (im Buch VII werden diese Politen als *spoudaíoi*, etwa: würdig, ernst zu nehmen, bezeichnet, vgl. VII 13, 1332a31-35). Die Abwechslung an der Macht ist eine günstige Voraussetzung für die Entstehung von würdigen Stadtbürgern (vgl. VII 14, 1332b25ff).

Die Entscheidung Aristoteles' für das Abwechslungsprinzip um des Gleichgewichts willen bringt seine Nähe zur demokratischen Art und Weise des Regierens mit sich (s. dazu besonders: V 8, 1308a 11-18), wo die Abwechslung zur festen Praxis gehörte und v.a. durch die Besetzung eines wichtigen Teils der Ämter auf der Basis des Losverfahrens gewährleistet wurde. Noch ein Grund, die Demokratie zu unterstützen, besteht für Aristoteles darin, dass dort die Schicht der Mittleren (*mésous*) mehr an den Ehrenrängen (*tôn timôn*) teilnehme als in jeder anderen der "abweichenden" Verfassungen, was für ihre Sicherheit und Langlebigkeit Sorge (IV 11, 1296b13-16). Im Allgemeinen zeichnet sich für Aristoteles die Demokratie gegenüber Oligarchie und Tyrannis durch mehr Stabilität aus (V 1, 1302a8-13).

Was Aristoteles' allgemeine Einstellung betrifft, kann sicherlich von einem Verfechter der Demokratie gar keine Rede sein, denn seine Vorliebe für das Königtum ist unübersehbar. Was aber ihn andererseits zwiespältig und interessant macht, ist seine Annäherung an die Funktionsweise der Demokratie, ihre starke Einbeziehung in die philosophische Normativität; diese Annäherung entsprang zum einen dem Abschied von radikalen zentralistischen Modellen à la Platon aufgrund einer realistischen Einschätzung der Gegebenheiten der Zeit und bedeutete zum anderen die Einbettung der Polispolitik in die langfristige Planung Makedoniens (s. unten: IV.17).

Für das Königtum könne man sich nicht mehr energisch einsetzen, denn die naturgemäße Überlegenheit der alten Könige sei nicht mehr zu finden, meint Aristoteles (IV 2, 1289b1) in Übereinstimmung mit Platon. Auch in: V 10, 1313a3-8 äußert er sich unmissverständlich: "Es kommt aber heute nicht mehr zu Königsherrschaften, sondern wenn so etwas entsteht, dreht es sich dabei eher um Allein- und Tyrannenherrschaften (*monarchíai kai tyrannídes mállon*), und zwar deshalb, weil die Königsherrschaft eine freiwillig anerkannte (*hekoúsion*) Herrschaft (*archên*) darstellt, eine Herrschaft, die aber über die allzu bedeutenden Dinge entscheidet (*meizónōn dé kyrián*); heute gibt es aber viele Gleichgestellte (*polloús eínai toús homoióus*), und keiner ragt so sehr heraus (*diaphéronta*), dass er der Größe (*mégethos*) und Würde (*axióma*) der Herrschaft angemessen sein könnte".

In der politischen Realität der Zeit ist also die Königsherrschaft nicht mehr tragfähig, weil die Gleichstellung (*homoiótēs*) der Politen ein Faktum von entscheidender Bedeutung oder mindestens eine vorherrschende Tendenz der Zeit darstellt. In der Platonkritik wird die Abwechslung als Alternative deutlich artikuliert und mit der natürlichen Gleichheit (*dià tò tēn phýsin ísous eínai*) begründet (II 2, 1261a39-b1). Aristoteles beherzigt schließlich dieses Herrschaftsprinzip, obwohl es nicht das bestmögliche sei (vgl. 1261a38f) und von der Idealität des Königtums eher entfernt zu sein scheint.

Da die Alleinherrschaft zu seiner Zeit brüchig und riskant geworden war – bis die Makedonier die herkömmliche Polisordnung unter ihre Kontrollen brachten – zieht Aristoteles ganz klar die vergleichsweise größere Verlässlichkeit des Urteils der Volksmenge bei politischen Beratungen und Entscheidungen vor. Darüber liest man in extenso im 11. Kap. des Buchs III der *Politik*:

„Dass aber das Entscheidende eher die Menge ausmache als die wenigen Besten, das scheint sich wohl lösen zu lassen und doch eine gewisse Schwierigkeit zu bergen, vielleicht aber auch eine Wahrheit (*alētheia*). Es ist doch möglich, dass nämlich die Vielen, von denen jeder durchaus nicht ein rechtschaffener (*spoudaíos*) Mann ist, wenn sie zusammengekommen sind (*synelthóntas*), besser sind als jene Besten, nicht allerdings als Einzelner, sondern als Gesamtheit (*hōs sýmpantas*) genommen. (...) Denn da sie viele sind, kann jeder über einen Teil der Tugend und der Einsicht verfügen und wenn sie zusammenkommen kann die Menge werden wie ein einziger Mensch (*hōsper hēna ánthrōpon*) der viele Füße, Hände und viele Sinneswerkzeuge hat und so auch im Hinblick auf die Sinnesart (*perì tà êthē*) und die Denkweise (*diánoia*“, 1281a40-b7).

Zu den Beispielen, die Aristoteles darauf anführt und für sein Argument sprechen, zählt auch die Beurteilung der dichterischen und musikalischen Kunstwerke (*ebd.*, 1281b7ff), die bekanntermaßen ein fester Bestandteil nicht nur des kulturellen, sondern auch des politischen Lebens der antiken Poleis, besonders von Athen, war.

Die Kompetenz der Menge wird in Bezug auf ihre Fachkenntnisse folgendermaßen beurteilt. Die richtige Auswahl (*helésthai orthós*), schreibt Aristoteles, sei eine Sache der Fachkenner (*eidótos*). Selbst wenn einige Fachkenner am Wissen über einige Arbeiten (*érgōn*) und Tätigkeiten (*technôn*) teilhätten, dann jedenfalls nicht in höherem Maße als die Fachkenner. Aus diesem Grund wäre es nicht angemessen, die Menge bei der Wahl der Archonten (*archairesiôn*) und den Rechenschaftsabnahmen (*euthynôn*) entscheiden zu lassen. Wenn die Menge aber nicht allzu knechtisch (*andrapodôdes*) sei, könne es sich auch anders verhalten. „Denn jeder Einzelne wird zwar ein schlechter Beurteiler sein als die Fachkenner, doch alle zusammengenommen (*synelthóntes*) sind entweder besser oder doch nicht schlechter. Zum anderen, weil in einigen Belangen nicht bloß der Verfertiger (*ho poiēsas*) am besten urteilen (*krínein*) dürfte, nämlich da, wo auch diejenigen, die nicht über die Kunst verfügen, die Werke verstehen“ (1282a8-19). Ein Fall, wo der Laie nicht nur

urteilen darf, sondern vielmehr urteilen muss, ist die Verfertigung eines Hauses, schreibt Aristoteles anschließend (1282a19ff)⁴². Dass die zahlenmäßige Überlegenheit der Volksmenge mit der Verlässlichkeit ihres Urteils einhergeht, betont Aristoteles auch in: III 13, 1283b33ff und III 16, 1287b25-29. Dieser Ansatz ist als ‘Summierungstheorie’ in die interpretative Terminologie eingegangen (s. Frank 1999, 103; Düring 1966, 498f; Braun 1965, 109-126, 134-158)⁴³.

Die Grenzen der aristotelischen Annäherung an die Demokratie sieht man andererseits nicht nur an der allgemeinen Einteilung der Verfassungen, wo die Demokratie zu den “abgewichenen” zählt, sondern auch konkret an bestimmten Äußerungen des Wunsches nach Begrenzung des politischen Einflusses der Menge, oder der Vielen (*hoi polloi*), wie sie damals auch oft in abwertendem Sinne genannt wurden. V.a. muss durch die Gesetzgebung verhindert werden, dass der Demos zum Alleinherrscher (*mónarchos*) werde (*Pol.* IV 4, 1292a10ff). In diesem Sinne schlägt Aristoteles vor, die Macht der Volksversammlung müsse durch ein Vetorecht der Archonten begrenzt werden (1298b34-38)⁴⁴.

Die Macht der Volksmenge muss allerdings nicht eher als die der anderen Teile um des Gleichgewichts willen in Grenzen gehalten werden (vgl. V 3, 1302b40-1303a1f). In: V 8, 1307b36-39 drückt Aristoteles diese Überzeugung in den Termini des Ganzen und der Teile aus: es gelte nämlich die sophistische Behauptung nicht, dass ein Ganzes mit kleinen Teilen auch klein ist. Man müsse dagegen zwischen der Größe des Ganzen (*hólon*) und des Gesamten (*pánta*) und der Zusammensetzung aus kleinen Teilen (*sygkeitai ek mikrón*) unterscheiden. Was aber besonders die Notwendigkeit begründe, unter den anderen Teilen die Menge eher unter Kontrolle zu halten, sei ihre schlechte “Natur” bzw. dass es für sie angenehmer sei (*hédion*), ohne Ordnung zu leben (*atáktōs*), als in Besonnenheit

⁴². Der Gedanke, dass dem Laien ein Recht zu urteilen zusteht, wenn die Angelegenheit ihn unmittelbar betrifft, findet sich auch bei Hegel in Bezug auf den damaligen Streit um die Zulässigkeit von Geschworenengerichten. “Aber so wenig jemand Schuhmacher zu sein braucht, um zu wissen, ob ihm die Schuhe passen, ebensowenig braucht er überhaupt zum Handwerk zu gehören, um über Gegenstände, die vom allgemeinen Interesse sind, Kenntnis zu haben. Das Recht betrifft die Freiheit, dies Würdigste und Heiligste im Menschen, was er selbst, insofern es für ihn verbindlich sein soll, kennen muss” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §215 Zus., W 7, 368).

⁴³. Laut I. Düring und in Übereinstimmung mit E. Braun stellt “die Summierungstheorie keinen Bruch mit der sokratischen und platonischen Tradition” der politischen Philosophie dar. “Es handelt sich hier um eine allmählich verfeinerte Analyse und Aufspaltung des sokratischen Begriffs Sachkenntnis” (Düring 1966, 499). Einen Gegensatz zur sokratischen Tradition stellt dagegen O. Gigon fest (Gigon 1977, 122).

⁴⁴. Die Volksversammlung müsse nicht eigenständig einen gültigen Beschluss fassen (*katapsēphizómenon*) dürfen, sondern die Sache müsse an die Archonten zurückgeführt werden (*epanagésthō*). Aristoteles hatte wahrscheinlich eine ähnliche Situation im Sinn, wie die altrömische, deren wichtigstes Merkmal laut Cicero war, dass die Volksversammlungen nicht gültig waren, wenn sie nicht von der Autorität der Patrizier gebilligt waren: “populi comitia ne essent rata nisi ea patrum adprobavisset auctoritas” (*De re publica*, II, 56).

(*sōphrónōs*, VI 4, 1319b31f). Trotz dieser “natürlichen” Schwäche der Vielen stellt Aristoteles fest, dass die von ihm unterstützte “Verfassung der Mittleren” (*hē ek tōn mēsōn politeía*) näher dem Demos stehe als den Oligarchen (*eggytērō toû dêmou ē tōn oligōn*, V 1, 1302a13ff; vgl. von Leyden, 70)⁴⁵. Umgekehrt gibt Aristoteles der Demokratie vor der Oligarchie den Vorzug, indem dort die mittlere soziale Schicht stärker in die Machtausübung eingebunden ist (IV 11, 1296b13-16; s. oben). In der *Nikomachischen Ethik* (VIII 10, 1160b19ff) bezeichnet Aristoteles die Demokratie als die am wenigsten schlechte Verfassungsform (*hēkista mochthērōn*), da sie am wenigsten von der Form der (mittleren) Politie abweiche.

Ansonsten zeigt sich Aristoteles auch für gewisse Modifikationen der Demokratie offen, wie es aus seiner Haltung zu der Demokratie der Tarentiner hervorgeht. Aristoteles begrüßt die dort eingeführte Kombination zwischen durch das Los bestimmten (*klērōtás*) und wählbaren Ämtern (*hairētàs archás*): die einen gewähren dem Demos Zugang zur Macht, die anderen ermöglichen eine gute Herrschaft. Wohlgemerkt: nur das erste Prinzip galt als vornehmlich demokratisch. Beide würden unter dem Strich der Erhaltung des politischen Gleichgewichts dienen (*Pol.* VI 5, 1320b11-14).

Andere Teile der Polis, die stark sein müssen, sind nach Aristoteles’ Verständnis die Gerechtigkeit (*dikaíosynē*) und die politische Tüchtigkeit (*aretē*, III 12, 1283a19ff), sowie die Freundschaft (*philia*, IV 11, 1295b21-24). Alle diese müssen durch konkrete Maßnahmen gefördert werden. Ihre konkrete Praktizierung muss allerdings stets vor dem Hintergrund der ausgeglichenen und möglichst erweiterten, wenn auch nicht repräsentativen, politischen Beteiligung ins Auge gefasst werden. Sogar die Aristokraten, die nach Aristoteles per definitionem über *aretē* verfügen, können nicht die alleinige Basis einer dauerhaften Verfassung bilden, wenn Vertreter der Reichen und des Demos nicht mit einbezogen werden; wenn dies nicht der Fall ist, dann kommt es zur Verletzung der Rechtsprinzipien (V 7, 1307a5-12).

Über die Gerechtigkeit äußert sich Aristoteles auf verschiedenen Ebenen. Ihre Notwendigkeit und Nützlichkeit tritt allgemein im Hinblick auf das Hauptziel, nämlich die Stabilität des Ganzen, hervor: denn für Aristoteles ist die zum Ziel der Stabilität richtige Mischung der Prinzipien von entgegengesetzten Verfassungen auch eine gerechte (vgl. *mignýnai dikaiōs*, IV 13, 1297a39; vgl. auch: IV 12, 1297a6f). Die strategische Bedeutung der Gerechtigkeit offenbart sich aus dem Gegenteil, nämlich ihrer Missachtung, die dann zu den zu vermeidenden Aufständen führt (s. oben: IV.9).

Die konkrete Praktizierung der Gerechtigkeit untersucht Aristoteles ausführlich auf der

⁴⁵. Die aristokratischen Verfassungen, die mehr zu den Oligarchen neigen (*apoklinoúsas mállon pròs tēn oligarchían*), nennt man Aristokratien und diejenigen, die zur Volksmenge (*plēthos*) neigen, (mittlere) Politien, schreibt Aristoteles in: *Pol.* V 7, 1307a15f.

Basis der Existenz verschiedener Teile der Polis und ihrer konkurrierenden Interessen. Zum einen liegt dabei das Gerechtigkeitsmodell der Eliten, zum anderen das des Volkes vor. So liest man im 1. Kap. des Buchs V der *Politik*:

“Doch das Gleiche [und mithin das Gerechte]⁴⁶ ist zweifacher Art (*dittón*): einerseits nämlich nach der Zahl (*arithmō*), andererseits nach der Würdigkeit (*kat' axían*). Mit ‘der Zahl nach’ meine ich das, was an Menge und Größe (*plêthei ê megêthei*) dasselbe und gleich ist, mit ‘nach der Würdigkeit’ meine ich das dem Verhältnis (*tô lógō*) nach Gleiche” (1301b29-32).

Laut Aristoteles’ Überzeugung kann die Überlegenheit der zweiten Gerechtigkeitsauffassung, also der proportionalen Gerechtigkeit, nicht bestritten werden, dies verhindert aber nicht, dass die Gerechtigkeit umkämpft wird. Streitigkeiten erwachsen daraus,

“dass die Einen, wenn man in einer bestimmten Sache gleich ist, meinen, gänzlich (*hólōs*) gleich zu sein, die anderen, wenn man in einer bestimmten Sache ungleich ist, in allem ungleich (*pántōn anísōn*) zu sein fordern. So entwickeln sich am ehesten zwei Verfassungen, die Demokratie und die Oligarchie” (1301b37-40).

Die für die Polis gute Gerechtigkeit muss Aristoteles zufolge mit beiden Vorstellungen operieren. Die aristotelische Erarbeitung eines dahingehend tragfähigen Modells scheint darauf abzuzielen, Vor- und Nachteile der beiden partikularen Gerechtigkeitskonzepten aufzuwiegen (s. in der gegenüberstellenden Besprechung von Demokratie und Oligarchie im Buch VI die Kombination der aristokratischen mit der demokratischen Gerechtigkeitsvorstellung, VI 3, 1318a28-33; die in: V 1 abgewiesene ‘zahlenmäßige’ Gerechtigkeit taucht in demselben Zusammenhang als demokratisches Prinzip auf in: VI 2, 1317b3f). Nicht nur im Allgemeinen begründete der Philosoph den strategisch wichtigen Charakter der Gerechtigkeit (vgl. seine Bezeichnung der Gerechtigkeit als der “ganzen Tugend” in: *N.E.* V 1, 1129b19f oder ihre Gleichsetzung mit der Ordnung der politischen Gemeinschaft in: *Pol.* I 2, 1253a33ff), sondern auch im Einzelnen versuchte er, die Gerechtigkeit in fast alle Aspekte des gesellschaftlichen Lebens eindringen zu lassen. Die Gerechtigkeit erweist sich also als ganzheitlicher Begriff für Aristoteles, indem sie nicht nur das wirtschaftliche Leben quasi immanent regelt (vgl. oben: IV.6), sondern letzten

⁴⁶. Was genauer *íson* bedeutet – das fast als Synonym für *dikaion* (: gerecht) gebraucht wurde – könnte man sich vielleicht anhand einer Stelle aus der Platonkritik im Buch II der *Politik* vor Augen führen: die von Platon postulierte Gemeinsamkeit des Besitzes wird von Aristoteles deshalb abgelehnt, weil unter solchen Bedingungen das *íson* sich kaum durchsetzen könnte. Dieses wiederum hat zwei wesentliche einander ergänzende Aspekte: erstens das Verhältnis zwischen persönlicher Mühe und Belohnung und zweitens dieses Verhältnis im Vergleich zu dem, was bei den anderen der Fall ist (II 5, 1263a11-15).

Endes das Wohl und den Bestand der Einzelteile der Polis sichert und somit die politische Ordnung zusammenhält (Näheres unten: IV.14).

Was nun die Bedeutung der beiden Gerechtigkeitsvorstellungen für die Stabilität des politischen Ganzen angeht, scheint die Meinung von Aristoteles gewissermaßen zu schwanken. Zum einen gibt er zu, dass die Demokratie und die Mischverfassung deshalb am stabilsten seien, weil sie sich auf die Mehrzahl der Politen stützten, zum anderen schreibt er, die Ordnung *kat' axían* sei beständig (*mónimon*, V 7, 1307a26). Sein augenscheinliches Bestreben aber, verschiedene und teilweise entgegengesetzte Gerechtigkeitskonzepte in der Praxis angemessen zu kombinieren, muss andererseits als eine stillschweigende Abweichung von den im Buch I der *Politik* allgemein formulierten Prinzipien der Naturgerechtigkeit gewürdigt werden, worin die Trennung zwischen Herrschenden und Beherrschten begründet liegt (vgl. oben: IV.4a). Denn bei der rational konzipierten und demnach konsensfähigen Gerechtigkeit entscheiden weder die grobe "natürliche" Über- oder Unterlegenheit des einen oder des anderen Teiles noch ihre verfeinerte Variante in der Form des Voraussehens (*prohorân*, vgl. I 2, 1252a32), was in der Polis geschehen soll. Die Beschränkung des "natürlichen" Rechts des Stärkeren kraft der Prinzipien, die für das menschliche Zusammenleben im Einzelnen maßgeblich sind, ist ein deutliches Anzeichen dafür, dass die aristotelische *phýsis* unter dem Strich in positiver Verbindung mit der realen menschlichen Vergesellschaftung gedacht wird (s. unten: VI.2). Die beiden Formen schließen im Grunde einander nicht aus; die "natürliche" Gerechtigkeit bzw. das Recht des Stärkeren gilt auf der Ebene des Ganzen oder auf der Ebene, wo es um die Zusammensetzung des Ganzen und die Zuordnung der Einzelmenschen zu den jeweiligen Teilen geht; die konsensfähige Polisgerechtigkeit andererseits auf der Ebene der lebendigen Funktion der Teile, also dort, wo es über Erhaltung oder Zerfall des je bestimmten Ganzen entschieden wird.

Die Durchsetzung und die Sicherung der Gerechtigkeit ist noch mit dem Bereich der Gesetzgebung aufs Engste verknüpft. Aristoteles maß dem Gesetz relativ große Bedeutung bei, obwohl ihm die platonische und sophistische Kritik an seiner Wirksamkeit schon bewusst waren. Platon bezog seine Kritik auf die Komplexität der Polis. Er meinte, nur der Herrscher könnte die Einheit der Polis verkörpern. Im Gegensatz dazu beanspruchen die Vorschriften der Gesetze eine einfache, über alle Differenzen hinweg Gültigkeit und deshalb scheitern: "unmöglich also kann sich zu dem niemals Einfachen (*mēdé pote haplā*) das richtig verhalten (*eû échein*), was durchaus einfach ist [das Gesetz]" (*Politikós*, 294c).⁴⁷

⁴⁷ Bei dieser skeptischen Haltung blieb Platon allerdings nicht stehen. Nicht nur sein letztes Werk, die *Nómoi*, sondern auch die *Politeía* lassen einen Nachdruck auf der Bedeutung der Gesetze durchblicken. Es muss jedoch jeweils geprüft werden, ob Platon bei verschiedenen Stellungnahmen entweder an *nómos* als schriftlich festgelegtes Gesetz oder als generell eingenommene Haltung, nicht viel anders als Sitte und *éthos*, denkt. Es hat auch manchmal den Anschein, dass einige

Aristoteles neigt manchmal zu einer skeptischen Haltung zu den Gesetzen in Anlehnung an Platon: die beste Verfassung könne unmöglich bloß auf schriftlich niedergelegten Gesetzen beruhen, schreibt er in: *Pol.* III 15, 1286a14f. Über das Problem an sich reflektiert er mit den Kategorien des Ganzheitlichen bzw. Allgemeinen (*kathólou*) und Einzelnen (*hékaston*). Nur das Allgemeine, meint er, sei im Gesetz schriftlich niederzulegen (II 8, 1269a9-12; vgl. *N.E.* V 10, 1137b13f); darüber hinaus seien die Handlungen (*práxeis*), die das Einzelne (*hékaston*) entscheiden. Den Herrschenden teilt er eine wichtige Rolle bei der richtigen Anwendung der Gesetze zu. Der Regierende (*árchōn*) müsse darüber entscheidend sein, worüber die Gesetze nicht in der Lage seien, sich genau zu äußern, weil es nicht leicht sei, allgemein über alles Klarheit zu bringen (*kathólou dihorísai perì pántōn*, *Pol.* III 11, 1282b3-6). Um ihre Rolle wahrzunehmen müßten die Herrschenden über den Allgemeinbegriff (*kathólou lógon*) der Herrschaft verfügen (III 15, 1286a16f). Der platonische Nachklang ist hier unüberhörbar, genauso wie an der Stelle, wo Aristoteles das Gesetz als Vernunft (*noûs*) ohne Streben (*órexis*) definiert (III 16, 1287a32; vgl. *Nómoi* I, 644d). Der andere Aspekt der Rationalität des Gesetzes besteht darin, dass es den Herrschenden zusteht, die Anwendung im Einzelnen zu gestalten (*Pol.* IV 4, 1292a32ff). Als einen wichtigen Begriff für die Anwendung im Konkreten führt Aristoteles das Billige (*epieikés*) ins Feld, das er als Korrektur des wegen seiner Allgemeinheit mangelhaften Gesetzes (*epanóρθōma nóμου*) versteht (*N.E.* V 10, 1137b26f).⁴⁸

Eine sehr interessante Definition des Gesetzes formuliert Aristoteles unter expliziten Rückgriff auf den Sophisten Lykophon. Das Gesetz sei nur eine Übereinkunft (*synthékē*) und auch ein Bürge gegenseitigen Rechts (*eggyētēs allēlois tōn dikaiōn*, III 9, 1280b10f; vgl. auch auch in: *N.E.* V 7, 1134b35-1135a5 die Vorstellung, das menschlich Gerechte beruhe auf Abmachung und richte sich nach dem jeweils Nützlichen). Neben der für die damalige Zeit rational-revolutionären Auffassung des Gesetzes als Übereinkunft oder auch Vertrag findet man hier selbständig agierende Individuen, was auch nicht als selbstverständlich galt. Diesen scheint es bewusst zu sein, dass sie in gegenseitige Verhältnisse in der Gesellschaft eingebunden sind, wobei dieser Gedanke die Diskussion über die Stellung des Individuellen in der politischen Gemeinschaft zu entfachen vermag.

Stellungnahmen beide Dimensionen des *nómos* abdecken. Dies gilt m.E. für eine Stelle aus der *Politeía*, wo er die Position äußert, alle Mitglieder der Polis müßten es durch das Gesetz (*nómō*) zu einer solchen Haltung bringen, die dem Zusammenhalt der Polis dienen würde (VII 5, 519e-520a). Im gleichen Passus (519e) heißt es auch auf einer allgemeinen Ebene, das Gesetz stimme die *polítai* durch Überzeugung und Zwang aufeinander ab (*xynarmóttōn toûs polítas peithoî te kai anágkē*).

⁴⁸. Nach einer anderen einschlägigen Formulierung aus der *Rhetorik* sei *epieikés* das neben bzw. entgegen dem geschriebenen Gesetz Rechte (*tò parà tòn gegrammēnon nómon díkaion*, *Rhet.* I 13, 1374a26ff). Das Billige könne eher der Schiedsrichter (*diaitētēs*) als der Richter herbeiführen (*ebd.* 1374b19f) und – wohlgemerkt – dabei soll das Ganze vielmehr als der Teil beachtet werden (*ebd.* 1374b15). Zur Billigkeit bei Hegel vgl. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §223 Anm., W 7, 376.

Ausgerechnet nun auf der Ebene der kleinsten Teile der Polis, nämlich beim Einzelpoliten, entscheidet sich für Aristoteles die Wirksamkeit des Gesetzes. Dabei kommt diese Wirksamkeit mittels des *éthos* (etwa: Gewohnheit, Gewöhnung) zum Ausdruck: *éthos* sei die Stärke der Gesetze (*Pol.* II 8, 1269a20-24). Die Wichtigkeit des *éthos* ist für Aristoteles ohnehin bei dem sogenannten ungeschriebenen Recht unbestreitbar: das Gewohnheitsrecht (*katà tà éthē nómoi*) sei mehr und über wichtigere Dinge entscheidend als die geschriebenen Gesetze (*katà grámmata nómoi*, III 16, 1287b5f). Gerade diese Macht müsse der Herrscher in seine Herrschaft einbauen: für denjenigen, der sich auf die *katà tà éthē nómoi* stütze, sei die Herrschaft sicherer (1287b6ff). In der gleichen Richtung argumentierend sieht Aristoteles die Aufgabe des Gesetzgebers darin, den Polisangehörigen die politische Tüchtigkeit durch die Gewöhnung zu vermitteln (*ethízontes poióusin agathóus*). Dies hat insofern eine strategische Bedeutung, als sich darin die gute von der schlechten Verfassung unterscheidet (*N.E.* II 1, 1103b3-6)⁴⁹.

In der Dimension des *éthos* verdichtet sich ein entscheidender Unterschied zwischen der platonischen und der aristotelischen ethisch-politischen Philosophie, worauf Aristoteles selber mit Nachdruck bestand (v.a. in seiner Platon-Kritik im II. Buch der *Politik*).

Gegenüber Platon, der sich methodisch wie auch inhaltlich in seiner politischen Philosophie auf reine Erkenntnis stützt, mit starken Zügen der Formalisierung sogar, ist Aristoteles seinerseits bestrebt, die Sitte und den darauf beruhenden realen und sich wandelnden Consensus gebührend zu berücksichtigen (s. Gigon, 1967 [1991], 96; vgl. Rapp 2001, 9). Aus einer solchen Betrachtung geht das *éthos* als unumgängliche Voraussetzung der Polisbildung hervor.

In der *Politeía* hatte Platon zwar schon auf diese Dimension in der Seele der jungen Menschen und den dementsprechenden Vorgang der langsamen Aneignung von Verhaltensmustern hingewiesen; diese Einsicht stellte sich für ihn als grundlegend bei der Beurteilung der Dicht- und Musikkunst heraus und stützte die berühmt-berüchtigte Verbannung der Dichter aus der idealen Polis (*Politeía* III 8, 395d). Die Einbeziehung des *éthos* in die Problematik war dabei eher äußerlich geblieben, indem keine Rückwirkung vom Individuum auf die von oben verhängte erzieherische Disziplinierung denkbar wäre. Der späte Platon hatte jedenfalls ansatzweise begonnen, die Wichtigkeit des individuellen Moments für die politische Ordnung anzuerkennen: natürliche Art von Herrschaft wird in den *Nómoi* diejenige genannt, wo man sich dem Gesetze freiwillig unterwirft und nicht die

⁴⁹ D.Lypourlis bemerkt richtig, dass damit Aristoteles kein allgemein geltendes Kriterium zur Unterscheidung von Verfassungen abgibt, denn angesichts der Aufgabe der Vermittlung von politischer *areté* werden alle Verfassungen und mithin alle Gesetzgeber als gleich angesehen. In der Dimension der jeweiligen Prinzipien aber bestünde ein anderes, rein politisches Kriterium zur Differenzierung unter Verfassungen (Lypourlis 1986, 141f). Man müßte andererseits im Kopf haben, dass für Aristoteles die ethischen von den politischen Kriterien nicht abgetrennt werden können.

Herrschaft, die durch Gewalt verhängt wird (*Nómoi* III, 690c).

Das Gesetz stützt sich nach Aristoteles auf die individuelle Aneignung bzw. Gewöhnung. Dass es auf die Individuen einwirkt und nicht bloß auf der Ebene der Konvention schwebt, ist auch wohl vorstellbar: darauf deutet z.B. der Gebrauch des Verbes *bilden* (im Partizip: *paideúsas*) in: *Pol.* III 16, 1287a25 hin. Von einer Bildungsfunktion des Gesetzes kann es allerdings nur begrenzt die Rede sein: denn es vermag [allein] die Menschen nicht tüchtig und gerecht (*agathoús kai dikaíous*) zu machen (III 9, 1280b11f). Die wichtige Grenze, die das Gesetz bei seiner Anwendung überschreiten muss, ist für Aristoteles der persönliche Vorteil, den sich einige Polisangehörige, eigentlich die Machsträger, gegen das Gesetz erhoffen (VI 3, 1318b1-5).

13. Die Gestaltung der Individualität im Rahmen des politischen Ganzen

Im Einklang mit seinen Vorstellungen von einer Stabilität der Polis, die sich an der Bindung und Mitbeteiligung aller Politen manifestiert, entwickelt Aristoteles auch seine Konzepte über die Erziehung, der letztendlich die entscheidende Rolle bei der Gestaltung der für das Ganze erwünschten politischen Individualitäten zukommt. Erziehung versteht Aristoteles vornehmlich als Pflege der *areté* und bestimmt sie als politische bzw. auf das Wohl der Polis ausgerichtete Erziehung (*Pol.* V 9, 1310a14). Die erzieherischen Konzepte rühren von einer ganzheitlichen politischen Auffassung her und werden auch dadurch sanktioniert: „die Fürsorge für den einzelnen Teil geschieht naturgemäß im Hinblick auf die Fürsorge für das Ganze“, schreibt der Philosoph (VIII 1, 1337a29f). Dass er jedoch bei aller politischen Erziehungsprogrammatik über Platon hinaus die Besonderheiten des Individuellen anerkannte, sieht man v.a. daran, dass er zwischen gemeinschaftlicher (*koinê*) und individueller (*kath' hékaston*) Erziehung unterschied (*N.E.* X 9, 1180b7f); daran schließt sich der wohl nachvollziehbare Vorbehalt an, dass die allgemeinen Vorschriften in einem bestimmten Fall nicht zuträglich sein können. „So wird also wohl das Einzelne genauer behandelt werden, wenn es eine persönliche Fürsorge (*idías epimeleías*) erfährt. Dann erhält jeder eher, was ihm zuträglich ist (*mállon gàr toû prosphórou tygháneí hékastos*“, *ebd.* 1180b11ff). Zu den Besonderheiten der Knaben, denen jede Erziehung Rechnung tragen muss, gehört, dass sie aus freien Stücken nichts Unangenehmes ertragen können (*Pol.* VIII 5, 1340b15f). Vor diesem Hintergrund kann man besser verstehen, was Aristoteles genauer meint, wenn er die Glückseligkeit (*eudaimonía*), die im Prinzip auf das sittlich Edle (*kalón*) ausgerichtet ist, auch als mit Vergnügen (*hēdonē*) vermengt (*paramemíchthai*) definiert (*N.E.* X 7, 1177a22f).

Wichtig ist, dass die Erreichung des allgemein geltenden Zweckes, nämlich die Schaffung von *agathoi politai* als Zusammenspiel von drei Hauptfaktoren angelegt wird, nämlich von natürlicher Veranlagung (*phýsis*), Gewöhnung (*éthos*) und Denkvermögen (*lógos*, *Pol.* VII 13, 1332a38-40). Von Natur aus sei die Entwicklung nicht vorgezeichnet, vielmehr gebe es Fälle, wo diese in zwei entgegengesetzte Richtungen verlaufen könnte (*epamphoterízonta*); dabei stelle sich die Gewöhnung als entscheidend heraus (1332b1ff). Allein der Mensch verfüge aber über Denkvermögen (*lógos*), kraft dessen er in der Lage sei, nicht nur eine natürliche Anlage, sondern auch eine Gewöhnung einer Veränderung zu unterwerfen (1332b6ff).

Es ist unvermeidlich, dass Aristoteles' Ausführungen über die Erziehung mit denen Platons verglichen werden müssen. Man sieht, dass der Stagirit – wenigstens im überlieferten Textcorpus – nicht auf eine solche Vielzahl von Einzelaspekten wie Platon einging. Hegel erkannte die große Bedeutung der Erziehung für die platonische Programmatik, solange es um die Errichtung einer Verfassung der völligen und verinnerlichten Konformität geht: "Platon in seiner Republik setzt alles auf die Regierung und macht die Gesinnung zum Prinzip, weshalb er dann das Hauptgewicht auf die Erziehung legt. Ganz dem entgegengesetzt ist die moderne Theorie, welche alles dem individuellen Willen anheimstellt" (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, W 12, 531). I. Düring vermisst bei Aristoteles vergleichbare differenzierte Stellungnahmen und Vorschriften und lobt Platon besonders für seine Erziehungspassagen in den *Nómoi* (wo das ganze II. Buch diesem Problemkomplex gewidmet ist): Platon "bekundet oft sogar einen größeren Wirklichkeitssinn als Aristoteles und einen schärferen Blick für konkrete Einzelheiten des Lebens und der Sinnenwelt" (Düring 1966, 7). Mit dieser Kritik könnte Aristoteles gut leben, indem er Platon gerade den Vorwurf macht, er habe in den *Nómoi* die konkrete Gestaltung der Verfassung außer Acht gelassen und sich über Gebühr auf Angelegenheiten eingelassen, die außerhalb des Hauptproblems lägen: die konkrete Erarbeitung der Beschaffenheit und der Funktion der Verfassung wird dabei gegen die Sorge um die Erziehung der Wächter ausgespielt (*Pol.* II 6, 1264b35-1265a1). Wenn sich Aristoteles also weniger um Einzelaspekte der Erziehung kümmert und weniger Einsichten anzubieten hat, liegt dies – wenigstens zum Teil – daran, dass er sich nicht zum Ziel setzte, die Erziehung einer Kriegeraristokratie durchzuprogrammieren und vollends zu instrumentalisieren.

14. die immanente Rationalität der Reproduktion des politischen Ganzen

Die Veränderung des politischen Ganzen, die im Mittelpunkt des aristotelischen Denkens

stand, hat eine nach heutigem Verständnis eher begrenzte Reichweite. Die Akteure, die einander an der Macht ablösten, waren über längere Zeit die gleichen und ihre Zielsetzungen vorhersehbar. Deswegen muss man unter dem Term *metabolê politeías* eher eine Veränderung verstehen, die zwar als Veränderung des Ganzen galt, wo aber nach heutigem Verständnis die Kontinuität überwiegen würde. Christian Meier (1995 [1983], 44) spricht von “den vielen Bewegungen politischer Subjekte in einer im Ganzen als gleich bleibend verstandenen Welt”.

Die aristotelische Reflexion über diese Welt eignet sich, einen fast vollständigen Überblick zu bieten, zumal in der Spätphase der ganzen Entwicklung entstanden. Nach Aristoteles gibt es einige Regelmäßigkeiten in jener politischen Welt, wo der Machtmissbrauch ständig auf der Tagesordnung stand und fast zwangsläufig zu Verfassungswechseln führte.

Machtmissbrauch kann ebensogut unter einem König (*Pol.* V 10, 1313a1ff), einem Tyrann (*ibd.*, 1312b17-21), in der Oligarchie (V 6, 1305a38ff), oder in der Demokratie vorkommen (vgl. IV 4, 1292a10ff). Es gehörte sowieso zum Fundus der unmittelbaren Erfahrungen der Poliswelt, dass sich die Angehörigen des politischen Ganzen nicht nur klug und besonnen, sondern auch unverantwortlich verhielten und zwar in dem Sinne, dass ihre politische Einstellung und Betätigung der Stabilität der Polis selbst entgegenwirkte, wobei ein Zustand des machtpolitischen Vakuums (V 9, 1309b34f) und der damit einhergehenden Rechtlosigkeit als eine realiter abzuwendende Gefahr empfunden wurde (vgl. *Pol.* I 2, 1253a31-34, wo die menschliche Vollendung an Gesetz [*nómos*] und Recht [*dikē*] geknüpft und die Abwesenheit dieser Voraussetzungen für menschliches Verderben verantwortlich gemacht wird; vgl. auch *Nómoi* VI, 765e-766a). Die Durchsetzung des aristotelischen Standpunkts erforderte andererseits sowohl die Förderung einer bestimmten Verfassungsform als auch eine erzieherische Reflexionsarbeit, eine Bereicherung der Alltagspolitik mit einem Denken des Ganzen.

Was das Erstere betrifft, dachte Aristoteles v.a. an die Stärkung der Mittelschicht, die eine lebenswichtige Voraussetzung für eine gemäßigte und tragfähige Verfassung darstellte (s. IV.12 und IV.17). Was nun die Reflexionsarbeit betrifft, besteht der Anspruch der aristotelischen Theorie darin, als jeder partikularistischen Politik überlegen gelten zu dürfen, zumal keine solche Politik das Ganze im Blick haben könnte, weder analytisch noch realpolitisch.

Die für Aristoteles angehäufte politische Erfahrung bot ihm die Möglichkeit, aufgrund der Analyse gewisse Interventionsmöglichkeiten zu entwerfen. Nicht wenige Elemente seines Denkens deuten auf ein normatives Denken hin, dessen platonische Abstammung nicht verborgen bleiben kann. Seine eigene politische Normativität entwickelte er größtenteils anhand der Idee einer idealen Mischung von verschiedenen Verfassungsformen (vgl. oben: IV.12). Seine deutliche Artikulation dieses Ansatzes rückt das Prinzip des Mittleren in den

Vordergrund. Dieses Prinzip, das auch in der ethischen Philosophie maßgeblich ist, durchdringt seine politische Theorie auch im Hinblick auf die praktische Anwendbarkeit. Die vergleichsweise beste Verfassung hat die mittlere Schicht der Politen zur Basis und funktioniert auf der Ebene der drei Gewalten nach dem Prinzip, das Gleichgewicht zwischen allen Teilen zu bewirken und zu erhalten. Charakteristisch hierfür ist auch, dass Aristoteles das Gesetz als das Mittlere (*mésōn*) bestimmt (III 16, 1287b4f). Zu diesem Zweck macht sich Aristoteles wichtige Elemente der Demokratie zunutze. Das demokratische Prinzip der Begrenzung von persönlicher Macht (vgl. Gigon 1974, 2098) will er eigentlich auf die *Polloi*, d.h. die Träger der Demokratie selbst, ausgedehnt wissen. Andererseits stellt er sich seine Mischverfassung so vor, dass sie den wichtigsten Vorteil der Demokratie, nämlich die aktive Beteiligung der Mehrzahl der Politen, mit einer teilweisen Überbrückung der sozialen Kluft und Abwendung von Unruhen verbindet (vgl. V 7, 1307a16ff); damit könnte die machtragende Mehrheit unerschütterlich bleiben. Dass die Verfassungsform, der Aristoteles den Vorzug gibt, in der rückblickend zu betrachtenden Geschichte kaum zu finden ist – übrigens ist aus Aristoteles' Text selbst nicht auf eine schon vorhandene Verbreitung seiner *mésē politeía* zu schließen, vgl. unten: IV.17 – verweist auf den Abstand zwischen der dem Philosophen vorschwebenden Klugheit und ihren faktischen Durchsetzungsmöglichkeiten. Dies leuchtet auch bei Ratschlägen ein, die Aristoteles an alle politischen Akteure erteilt, wie z.B. die Zulassung der unterlegenen Partei zu nichtpolitischen Geschäften, die die herrschende Partei nicht stören würden, so dass die Aufstandslust der Unterlegenen gehemmt werden könnte (V 8, 1309a27-30). Man kann also an vielen Stellen Aristoteles' Anliegen ablesen, die Veränderbarkeit des Ganzen in Grenzen zu halten. Der philosophische Standpunkt versucht – ähnlich wie bei Platon – die politische und ethische Ordnung aufgrund des *lógos* aufzubauen.⁵⁰ Die philosophische Kompetenz vermag nicht nur die richtige Ordnung zu entwerfen, sondern auch auf die möglichen Gefahren hinzuweisen, die aus einem unbedachten Umgang mit der Macht erwachsen können: die Verletzung der Gesetze kann zwar an sich unauffällig bleiben, der Philosoph jedoch gelangt aufgrund seiner Ganzes-und-Teile-Theorie zu der Einsicht, dass somit das Ganze Schritt für Schritt letzten Endes ausgehöhlt wird (*ibd.*, 1307b32-39).

Dass sich Aristoteles jeder Veränderung verschlossen blieb, kann andererseits keineswegs behauptet werden. Im Prinzip ist z.B. für Aristoteles die Veränderung der Gesetze wohl zulässig, denn in keiner einzigen *téchnē* seien die Regeln unbeweglich (II 8, 1269a7-13). Diese Haltung steht in krassem Gegensatz zu derjenigen Platons, der jede Bestrebung,

⁵⁰. Selbst dort, wo Aristoteles platonisches Gedankengut überwindet, bleibt er in dem Sinne Platoniker, dass er die platonische Position aus einem anderen Blickwinkel reklamiert; Aristoteles entwickelt z.B. seinen eigenen Ansatz des *éthos*, meint er aber andererseits, *éthos* und *lógos* können im besten Einklang (*symphōnían tēn aristēn*) miteinander stehen (*Pol.* VII 15, 1334b8ff).

bestehende Gesetze zu verändern – solange diese nicht von seiner Theorie ausging, es versteht sich – mit Tod und allen schlimmsten Strafen bestraft wissen wollte (*thanátō zēmioústhai kai pási toís eschátois*, *Politikós* 297d-e; vgl. *Nómoi* IX, 856b-c). Andererseits macht sich auch im Rahmen der Bejahung der Veränderung ein konservativer Ansatz bemerkbar, indem Vorsicht bei der Veränderung angemahnt (*Pol.* II 8, 1269a14) und die sich auf gemeinsame Erfahrung und Abmachung stützende Verbesserung der gewaltsamen politischen Veränderung ganz klar vorgezogen wird (III 16, 1287a27f; vgl. *N.E.* I 7, 1098a20-24). Mit Platon teilt Aristoteles die Abneigung gegen womöglich unkontrollierbare Aufstände (*neōterízein*, *Pol.* V 7, 1307b18f und V 8, 1307b32ff), wo aber seine theoretische Reaktion sich dem Vorwurf der Weltfremdheit aussetzen kann, nicht ganz anders als die platonischen Idealkonstruktionen; denn Aristoteles wäre kaum anders zu beurteilen, wenn er die Absetzung der Herrscher eher auf eine milde Weise und nach dem Gesetz stattfinden wissen will (II 10, 1272b2-7).

Die Aufgeschlossenheit der aristotelischen Theorie gegenüber Veränderung taucht relativ eindeutig nicht so sehr in Bezug auf den konkreten Übergang von einer Regierungsform zur anderen – in dem Maße, wie dieser unmittelbar bevorstehen würde – sondern vornehmlich in Bezug auf die bestimmte Gesetzmäßigkeit des Ganzen hervor.

Vor Aristoteles hatte Platon schon den Gedanken eines quasi zyklisch sich wiederholenden Prozesses der Übergänge von der einen Verfassung zur anderen expliziert⁵¹. Der Heranziehung der Mythen über die Entstehung der zeitgenössischen Poleis in: *Politikós* (272d-274e) und *Nómoi* (III, 676a-677d) liegt eben diese Vorstellung zugrunde. In der *Politeia* (VIII 15, 563e-564a) ist von einer universellen Tendenz des Übergangs ins Gegenteil die Rede, die auch die Poleis mit einbezieht:

“Es schlägt ja tatsächlich in der Regel jede Übertreibung in das Gegenteil um (*phileî eis tounantíon metabolê antapodidónai*), in den Jahreszeiten, bei den Pflanzen und Körpern und nicht zum wenigsten bei den Verfassungen (*en politeíais ouch' hékista*)”.

Eine parallele Formulierung der gleichen These kommt auch in: *Politeia* VII 3, 546a-b vor. Nach O. Gigon: “dies ist ein ontologisches Gesetz nicht minder als ein biologisches” (Gigon 1972b, 79). Die deutlichste Anwendung des zyklischen Veränderungsprozesses auf die Verfassungen wurde später von Polybios (III, 5-9) formuliert und ist als Anakyklosis-

⁵¹. Die Ansichten, die Herodot dem persischen König Dareios in den Mund legt (III, 82) gehören wohl zu den von Platon übernommenen Denkmotiven. Eine erhebliche Differenz ist allerdings, dass bei Herodot sowohl die Oligarchie als auch die Demokratie in die Monarchie umschlagen. Anders bei Platon und Aristoteles, wo die Oligarchie ihren Übergang zur Demokratie selbst herbeiführt.

Theorie in die Ideengeschichte eingegangen⁵².

Die Skepsis des späten Platon in Bezug auf die Realisierbarkeit eines eigenen Verfassungsmodells (s. *Nómoi*, gegen Ende des V. Buches, 745e-746d) zeugt andererseits von einem lebendigen Umgang mit dem Problem: bei allen zugrunde liegenden zyklischen Vorstellungen dachte die Theorie ständig über ihre Interventionsmöglichkeiten nach. Dafür sprächen auch einige Indizien, die darauf hindeuten, dass auch in der *Politeía* die platonische ideelle "Aristokratie" von der zyklischen Abwechslung doch ausgenommen wird (vgl. *Politikós* 303b)⁵³.

Aristoteles nun greift platonische und ältere Gedanken von der Entstehung des Gegenwärtigen auf und gibt ihnen eine eher anthropozentrische Wendung. An mehreren Stellen spricht er von einer mühsamen Entwicklung der *téchnai*, die durch viele Erfindungen gekennzeichnet ist, die dann irgendwie verloren gingen (*Metaph.* Lambda 8, 1074b10ff, *Pol.* II 5, 1264a3ff u. VII 10, 1329b25ff)⁵⁴. Die Mythen scheint er einigermaßen kritisch zu betrachten, indem er es für wahrscheinlich hält, dass die ersten Menschen, ob erdgeborene oder überlebende der großen Überschwemmung, den Zeitgenossen doch ähnlich (*homoíous*) gewesen seien (II 8, 1269a4-7).

Mit Platon ist sich Aristoteles in dem formellen Aspekt einig, dass von einem streng zyklischen Verlauf des gesamten Prozesses der Verfassungsänderungen keine Rede sein kann (vgl. Büchner 1999 [1979], 72). Die Differenz zwischen beiden und die Originalität Aristoteles' besteht andererseits darin, dass er die Wechselhaftigkeit der Regierungsformen

⁵². Polybios, der Historiker aus Megalopolis, der im zweiten vorchristlichen Jahrhundert wirkte und die Geschichte seiner Zeit schrieb, nimmt im theoretischen Teil seines Werkes, wo auch die Anakyklosis-Theorie dargelegt wird, keinen Bezug auf Aristoteles. Es ist also wohl wahrscheinlich, dass er die politischen Schriften des Aristoteles gar nicht kannte. Es gibt jedenfalls Indizien, die für eine Nähe der späteren Theorie zur aristotelischen sprechen (so wie die Bestimmung der Verfassung, die den Namen der Monarchie oder *basileía* verdiene), diese könnten aber auch auf die Wirkung von Theophrast zurückgeführt werden: denn von ihm stammte der Überlieferung nach die heute verloren gegangene Schrift: *Politikà pròs tous kairoús* (etwa: Politik in den Krisen bzw. in den entscheidenden Momenten). Die Theorie von der Abwechslung der Verfassungen, die Cicero in seiner *De re publica* rezipiert zu haben scheint, weist wiederum mehr Ähnlichkeiten zu den Ausführungen von Polybios als zu denjenigen von Aristoteles auf (vgl. K. Büchner 1999 [1979], 73-79).

⁵³. Der Aufstieg von der verfehlten zur richtigen Verfassung ist innerhalb eines Prozesses wohl nicht denkbar. "Denn selbst von der besten unter den verwirklichten führt keine Folge der Stufen zu dem Idealstaate hinauf, der ein Wesen von völlig eigener Art ist" (Friedländer 1960, III, 108; vgl. Despotopoulos 1997, 119f).

⁵⁴. Im Kontext der letzteren Stelle referiert Aristoteles die geläufige Meinung seiner Zeitgenossen, die Ägypter seien die ältesten, die eine Zivilisation und ein organisiertes Gemeinwesen aufbauten (1329b31ff). Wie es zu erwarten wäre, kam diese überlieferte Ursprünglichkeit auch einer Vorbildlichkeit gleich. Platon ist wohl der exponierteste Vertreter dieser Ansicht, während Aristoteles auch im 1.en Kap. der *Metaphysik* stark beeinflusst zu sein scheint. Die Nähe Platons zu der ägyptischen Zivilisation ist nach Marx – der die Tendenz im Ganzen erwähnt – tiefer inhaltlicher Art: die ganze Konstruktion der *Politeía* sei nichts anderes als eine Übertragung des ägyptischen Kastenwesens auf atheniensische Verhältnisse (*Kapital* I, MEW 23, 387f).

auf andere Ursachen als Platon zurückführt. Während bei Platon die Entstehung der verschiedenen Verfassungen aus dem ursprünglichen “göttlichen” Königtum als eine Verfallsgeschichte moralischer Art dargestellt wird, greift Aristoteles zu einer Erklärung, die in der Beschaffenheit des politischen Ganzen selbst – einschließlich des Umgangs mit ihm – begründet liegt: dem Zusammenhalt des Ganzen liegt nun die Praktizierung der Gerechtigkeit zugrunde (vgl. oben: IV.11-12).

In dem Maße, wie Aristoteles – auch entgegen seiner gängigen Terminologie – das politische Ganze in einem erweiterten Sinn im Blick hatte, lässt sich auch ein fragwürdiger Aspekt seines Philosophierens erklären, nämlich seine Distanz zu klaren aktuellen Stellungnahmen, die am Stellenwert mancher eigener Grundprinzipien rütteln kann. Manchmal hat es den Anschein, dass Aristoteles als Hofberater Ratschläge erteilt, oder als distanzierter Theoretiker sich über alle partikularen Differenzen erheben zu zeigen versucht. Solange er seine Ratschläge unterschiedlichen und entgegengesetzten politischen Parteien zugute kommen lässt, legt er eine Einstellung an den Tag, die ihm übrigens auf Anheb den Vorwurf einbringen kann, sein theoretisch-politisches Verhalten mache den Weg für die Ungerechtigkeit frei (vgl. z.B. bei F.D. Miller [1995, 305]: der Theoretiker “would be acting contrary to justice”, wenn er die Oligarchiker und die Tyrannen berate). Hinter dieser Einstellung des Aristoteles steckt aber m.E. im Grunde eine Vorstellung von der inneren Dynamik des politischen Ganzen, die bis zu einem gewissen Punkt neuere geschichtsphilosophische Ansätze antizipiert. Aristoteles’ Haltung steht mit seiner Auffassung im Einklang, Demokratien und Oligarchien könne gleichermaßen eine “List der Vernunft” widerfahren, wenn ihre Gesetzgeber aus Überzeugung für die Richtigkeit ihrer Verfassungen den demokratischen bzw. oligarchischen Charakter ihrer Verfassungen vertiefen und somit ihren Untergang herbeiführen würden (*Pol.* V 9, 1309b33ff). Wohlgemerkt: Aristoteles urteilt hier ganz nüchtern, was daran ersichtlich ist, dass er zugibt, auch die Verfassungen, die er für die relativ schlechtesten hält, könnten auch überlebensfähig sein (vgl. oben: IV. 12). Der Philosoph begnügt sich hier damit, die Richtigkeit seines Herrschaftsansatzes immanent und ohne leidenschaftliche Parteinahmen zu beweisen. Schließlich hält er es für schlimmer, dass jegliche politische Ordnung zugrunde geht (*ebd.*, 1309b34f; s. oben). Seine Platonkritik im Buch V der *Politik* zeigt m.E. auf überzeugende Weise, dass es ihm stets darum ging, die realpolitisch relevante Normativität mit einer deskriptiven Stärke zu verbinden (s. *Pol.* V 12, 1316b14-27: Aristoteles setzt sich dort von Platon in dem Sinne ab, dass er die vielen Ursachen der Verfassungsänderungen nicht auf eine einzige verkürzt und auch weil er anders als Platon zwischen verschiedenen Unterarten von Demokratie und Oligarchie unterscheidet, vgl. oben: IV.11). Die aristotelische Abkopplung einer unmittelbar eingreifenden Praxis von einem kohärenten, einheitlichen Verfassungsmodell muss zwar von den platonischen

negativen Erfahrungen mit geprägt gewesen sein, sie ist aber andererseits insofern ein Schritt über Platon hinaus, als sie mit der Vorstellung und der konkreten Erforschung eines vielfältigeren und offeneren Ganzen einhergeht, dem der Philosoph weniger ängstlich als Platon und zuweilen auch ganz nüchtern entgegenblickt.

Die Bewegung des aristotelischen Denkens des Ganzen auf quantitativer wie auch qualitativer Ebene berechtigt zu der Interpretation, dass auch einige "immaterielle" Faktoren als Teile des Ganzen angesehen werden müssen, indem ohne sie der Zusammenhalt des Ganzen unmöglich ist. Aristoteles nennt in diesem Zusammenhang ausdrücklich die Freundschaft und die politische Tüchtigkeit. Der Faktor aber, der sich m.E. innerhalb der Polis am konkretesten und vielfältigsten äußert und das Ganze belebt, ist die Gerechtigkeit (*dikaíosynē*).

Die Ausarbeitung der Gerechtigkeit bei Aristoteles erfolgt interessanterweise auf zwei Ebenen. Die erste betrifft die unhintergehbare Notwendigkeit des ökonomischen Lebens und kommt als für jede Gemeinschaft bzw. Zusammenschluss (*koinōnía*) konstitutiv ins theoretische Blickfeld. Die zweite betrifft den Zusammenhalt des Politischen im engeren Sinne⁵⁵.

In der *Nikomachischen Ethik* wird die *axía* – die ebenso Würde und Wert bedeutet – zum allgemeinen Kriterium der Verteilungsordnung erklärt (s. z.B.: *N.E.* V 5, 1133a23ff). Aus der gegenseitigen Angewiesenheit beim Tausch entsteht schließlich jede Assoziation (*koinōnía*) der Menschen, somit auch die politische Gemeinschaft. Damit wird eine wichtige Dimension der Immanenz des Gesellschaftlichen begründet, die wohlgerne den Horizont der Polis tendenziell überschreitet. Der freiwillige Zwang des Tausches besitzt zweifelsohne eine handfeste Immanenz beim Vergesellschaftungsprozess, ebenso handfest wie die Rolle der Bedürfnisse, die bei Platon eine beachtenswerte Präfiguration hatte (s. oben: IV.6; vgl. die platonische Formulierung: unser Bedürfnis sei das, was sie [die Polis] schaffen werde, in: *Politeía* II 11, 369c. Die Gerechtigkeit und ihr Gegenteil werden von Platon explizit in dem gegenseitigen Bedürfnis der Menschen nacheinander verortet, *Politeía* II 12, 371e-372a).

Die Welt der Bedürfnisse (*chreía*) ist sozusagen die gewaltige reale Basis der Gerechtigkeit. Diese Welt kann andererseits nicht von ihren Funktionsprinzipien abgetrennt werden. Ohne Wiedervergeltung (*antipeponthénai*) und zwar auf einer proportionalen

⁵⁵. Meine Unterscheidung zwischen zwei Ebenen der Gerechtigkeit bei Aristoteles deckt sich nur mit der einen der von G.E. McCarthy festgemachten drei Ebenen: dort wird die Unterscheidung zwischen universaler und partikularer Gerechtigkeit auf einer Ebene lokalisiert, eine zweite Ebene läuft auf den durch *philia* erreichbaren Zusammenhalt des politischen Ganzen hinaus und eine dritte dreht sich um die Formen richtigen ethisch-politischen Verhaltens (McCarthy 1990, 60-83). Auf diese Weise wird der vielfältige Charakter dieses, wie ich meine, ganzheitlichen Begriffs angeschnitten, während andererseits die erste Unterscheidung am geeignetsten ist, das Verhältnis zwischen Gerechtigkeit und Ganzem und Teilen wiederzugeben.

Basis, d.h. unter Berücksichtigung des Wertes oder der Würde (*axía*) der beteiligten Personen, gebe es keinen dauerhaften Zusammenhalt im Rahmen des ökonomischen Tausches (*N.E.* V 5, 1133b5f; vgl. *ebd.*, 1132b31ff, *Pol.* II 2, 1261a30f). Diese Form der Gerechtigkeit ist in der Welt des ökonomischen Zusammenlebens maßgeblich, ihre Funktion und ihre Bedingungen sind darin verankert. Aristoteles stellt die Konzepte und die Praktizierung der Verteilungs- und Tauschgerechtigkeit⁵⁶ im Einzelnen dar. Die Grenzen des Wiedervergeltungsmodells sieht er darin, dass es nicht als allgemeines Prinzip auch auf die richterlichen Entscheidungen über begangenes Unrecht ausgedehnt werden kann (*N.E.* V 5, 1132b28-31). Damit wird die Notwendigkeit einer besonderen Polisgerechtigkeit angebahnt.

Es ist wichtig darauf hinzuweisen, dass Aristoteles bei aller immanenten Herausarbeitung der Gerechtigkeit aus der Welt des Tausches eine unübersehbare Trennlinie zwischen ökonomischer und politischer Gerechtigkeit zieht. Man könnte von einem gewissen qualitativen Bruch zwischen dem politischen Ganzen und seinen in bestimmten Grenzen autonom fungierenden Teilen sprechen. Das Gerechte schlechthin fällt mit dem Gerechten und dem Guten für die Polis zusammen und wird als die vollkommene Tüchtigkeit des einzelnen Politen artikuliert (s. *N.E.* V 1, 1130a8f; vgl. *Pol.* III 12, 1282b14-18). Ihren konkreten Sinn erhält die Polisgerechtigkeit wiederum erst im Hinblick auf die Behebung eines schon vorhandenen Unrechts, was zur Erlassung von Gesetzen führt (*N.E.* V 6, 1134a24-31). Damit deutet Aristoteles ausgerechnet auf die Formen politischer Betätigung hin, die der Einheit und Stabilität des politischen Ganzen abträglich sind. Die Einhaltung der Prinzipien der im engeren Sinne politischen Gerechtigkeit müßte man eher als einen Typus politischen Verhaltens verstehen, der sich von partikularen Interessen möglichst abwendet und nach der verinnerlichten Zugehörigkeit der Teile zum Ganzen richtet⁵⁷. Die Gerechtigkeit wird in dieser Hinsicht explizit als eine *koinōnikē aretē* (auf die Gemeinschaft bezogene Vortrefflichkeit) ausgewiesen, der alle anderen mit Notwendigkeit folgen müßten (*Pol.* III 13, 1283a38ff; in: III 12, 1282b17 wird das politische Gute mit dem Gerechten gleichgestellt). Wenn sich die Regierenden an die Gerechtigkeit halten, dann ist die bestimmte Regierungsform langlebig (*Pol.* V 11, 1315a31-35, b4-8). Auf der Ebene der Verwaltung oder Errichtung einer Verfassung kommt das Gerechte dem Mittleren (*mésōn*) gleich (*Pol.* III 16, 1287b3f). Wird die Gerechtigkeit dagegen missachtet – hauptsächlich von der Seite der jeweils Regierenden – geht dann die bestimmte Regierungsform früher

⁵⁶. Bei der distributiven oder Verteilungsgerechtigkeit (*dianemētikōn dikaion*) ist die persönliche *axía* maßgeblich und die praktische Umsetzung basiert wieder auf Proportionalität (*N.E.* V 4, 1131b27ff; vgl. McCarthy 1990, 66f). Es gibt aber je nach Klasse bzw. politischer Gruppierung verschiedene Auslegungen der *axía* (V 3, 1131a25-29).

⁵⁷. Nach Chr. Meier (41) musste die antike Polis von einer gewissen Solidarität zusammengehalten werden, „die nur in einem polisbürgerlichen Interesse jenseits aller divergierenden Spezialinteressen wurzeln konnte“.

oder später zugrunde. Eine ganz nahe liegende Kausalität für das Ganze wird dadurch von unten, aus den Teilen heraus, mitgestaltet (Näheres unten: V.11). Diese Kausalität setzt auch die Autonomie der Teile und insbesondere des *oikos* voraus, wofür Aristoteles – innerhalb bestimmter Grenzen natürlich (vgl. unten: VI.6) – entgegen Platon eintrat (s. oben: IV.9).

Aristoteles entwickelte eine politische Theorie, die, besonders in dem verfassungstheoretischen Teil, die existierende Vielfalt der damaligen Poliswelt an sich bejahte und in die eigene Reformkonzeption einbaute. Seine Rezeption sophistischen Gedankenguts erleichterte vielleicht auch seine Differenzierung von Platon: das merkt man auch an Aristoteles' Einstellung zu dem konkreten Aspekt der Gerechtigkeit, dem Recht nämlich. Das Recht ist zwar in seiner Idealität im Einklang mit Platon als "göttlich" bezeichnet (vgl. III 16, 1287a28f), in seiner konkreten Ausprägung aber letzten Endes gesetzt, flexibel und veränderbar. Die Subjekte gehören auch in die Bewegung des Ganzen bzw. die Bewegung geht von den Subjekten aus.

Aufgrund der besonderen Funktion der politischen Gerechtigkeit kommt eine andere wichtige Dimension des Ganzen zum Zuge, die man mit aristotelischen Kategorien nicht mehr erfassen kann, nämlich das Imaginäre des politischen Ganzen. Die Vorstellungen, die die Menschen vom politischen Ganzen haben können, gehören mit zum politischen Ganzen im erweiterten Sinne (s. unten: V.9). Heute kann man sich dies deutlicher vor Augen führen, z.B. mithilfe des Begriffs der Ideologie.

Im Hinblick auf die Rekonstruktion des aristotelischen Ganzen in seiner erweiterten Dimension stehen ein paar Begriffsinstrumente zur Verfügung, die doch im überlieferten Text der *Politik* nicht zur Anwendung kamen, etwa das Verhältnis zwischen Form und Wesen, die Veränderbarkeit der Natur (s. oben: III.8) und vielleicht auch die Existenzmodi der politischen Seienden, der Übergang eines bestimmten Polisganzen vom *dynámei* zum *energeía*. Aufgrund dieser Verknüpfungen mit der theoretischen Philosophie lässt sich schließlich eine Rationalität der Abwechslung herausarbeiten, die die Form und somit das Wesen des Ganzen mit ausmacht (s. unten: V.11). Diese Rationalität weist über den engen Rahmen der alten Polis hinaus in dem Maße, wie Aristoteles selbst das Ganze ansatzweise über die engen Grenzen der Polis – und jedenfalls der jeweiligen Verfassungen – hinaus dachte. Mit dieser Rationalität meine ich nicht bloß die Abwechslung der bestimmten Regierungsformen, wo manche von ihnen eigentlich schon zu Aristoteles' Zeiten vom Tode gezeichnet waren – man denke etwa nur an die Tyrannis. Die Veränderung an sich war schon lange zum Thema gemacht worden⁵⁸. Bei Aristoteles macht sich vielmehr die

⁵⁸. Die Möglichkeit einer Veränderung, ob innerhalb des bestehenden politischen Ganzen oder bei einem Sturz desselben, gibt es bereits wegen der Existenz von unterschiedlichen Verfassungen, die verglichen werden können. Perikles leitet nach Auskunft von Thukydides die Darlegung der Überlegenheit der atheniensischen Verfassung mit den Worten ein: wir leben in einer Verfassung,

Vorstellung von der Veränderbarkeit des Ganzen bemerkbar durch eben ein Veränderungspotenzial, das eine sowohl subjektive wie objektive Komplexität aufweist. Dieses steckt in jeder politischen Form und kommt bei besonderen Anlässen an die Oberfläche. In dieser Hinsicht hätte man von Aristoteles heute noch zu lernen.

15. das politische Ganze und die Kollektivität

Die Unbeständigkeit der Welt der menschlichen Handlungen und dementsprechend die Veränderbarkeit des politischen Ganzen bilden einen Rahmen, in dem sich das für Aristoteles kluge oder gelungene Handeln bewegen muss. Ein wichtiger Aspekt des Stils und der Methode ist dabei, dass Aristoteles' Umgang mit einschlägigen Begriffen sich in weit höherem Maße an den alltäglichen Gebrauch anlehnt, als dies bei Platon der Fall war, dem auch die Komplexität des Gegenstands bewusst zu sein schien.

Platon schöpft aus der Komplexität des politisch-gemeinschaftlichen Lebens (s. oben: I.2) das Hauptargument dafür, das echte Wissen des Politikers bzw. Königs derart hochzuspielen, dass nur dieses imstande sei, mit diesen komplexen Erscheinungen des praktischen Lebens theoretisch wie praktisch fertig zu werden (s. unten: V.6). Aristoteles denkt dagegen die Rolle der Herrschenden eher komplementär zu derjenigen der Gesetze. Es kommt für ihn darauf an, das Gesetz auf eine Weise anzuwenden, die der Komplexität der vorfindbaren Phänomene Rechnung tragen würde. Die Vorstellung von einem Herrschenden, der die Gesetze klug und geschickt anwendet (s. oben: IV.12), ist allerdings bei Platon gewissermaßen präfiguriert. Nach ihm nämlich muss sich die Politik angesichts der Vielfalt und Vieldimensionalität des Politischen eher als "Messkunst" (*metrētikē téchnē*) verstehen, die das jeweils Angemessene (*métrion*), Schickliche (*prépon*), Gelegene (*kairón*) und Gebührlige (*déon*) zu bestimmen hat (*Politikós*, 284e).

Die platonische Bestimmung der richtigen Ausübung der Herrschaft erinnert irgendwie an das sich nach der Mitte richtende Handeln des Aristoteles, das bei ihm als tugendhaft und naturgemäß gilt (s. z.B. *N.E.* II 6, 1106b14ff). Indem es auch offensichtlich ist, dass Aristoteles den platonischen *Politikós* stark rezipiert hatte, muss man I. Düring (1966, 51) in dem Punkt zustimmen, dass eben in dieser Vorstellung von Messkunst eine Präfiguration der aristotelischen *mesótēs*-Lehre unübersehbar ist.

Die richtige Anwendung des normativen ethischen Prinzips der Mitte erfordert eine richtige Erfassung der sich aus der Analyse des Verhältnisses des Ganzen zu den Teilen ergebenden Gegebenheiten des Zusammenlebens und insbesondere einen Sinn für das Einzelne

die sich nicht nach den Gesetzen anderer richtet (*chrómetha politeía ou zēlousē tous tón pélas nómous*, Thukydides II, 37.1).

(*hékaston*) der Praxis. Das Vermögen der Klugheit (*phrónēsis*) muss in dieser Hinsicht als Erstes aufgeboten werden (*N.E.* VI 7, 1141b14ff; vgl. oben: I.4). Die *phrónēsis* betrachtet Aristoteles als die richtige Handhabung der unbeständigen Sachverhalte (vgl. *N.E.* VI 5, 1140b27f). Sie muss sich in der Praxis bewähren, d.h. über die *prohaíresis* in die erfolgreiche Bewältigung der praktischen Probleme münden (vgl. oben: IV.4). Mit der praktischen Entfaltung der *phrónēsis* hängt auch die Bedeutung der praktischen Tüchtigkeiten zusammen (*praktikáí aretaí*, der Terminus kommt in: *N.E.* X 7, 1177b6 vor). Diese haben gewissermaßen einen Spagat zwischen der Tätigkeit des Verstandes und der lebendigen Erfahrung zu vollbringen.

Wir haben schon gesehen, dass Aristoteles sehr auf der langfristigen Aneignung der charakterlichen Eigenschaften oder Vorzüglichkeiten durch die mit Vernunft verbundenen Gewöhnung insistiert (vgl. oben: I.5, IV.9). Dass sich aber die Gewöhnung des Menschen unvermeidlich innerhalb des Zusammenlebens in der Polis bildet, ist eine Konsequenz, die reflektiert werden soll.

Die fundamentale Polisbezogenheit jedes einzelnen Stadtbürgers würde gewiss mit sich bringen, dass er in den wichtigsten Aspekten seines Denkens und Handelns auf die Mitmenschen und –bürger angewiesen ist. Das Zusammenleben als Quelle der schwer zu bewältigenden Unbeständigkeit ist zugleich Bedingung der Möglichkeit aller *areté* in ihrer Vielfalt.

Aus den mit der Vielfalt und den Interessenkonflikten innerhalb des ethisch-politischen Ganzen verbundenen Schwierigkeiten kann für Aristoteles die Beratung (*boúleusis* oder *bouleúesthai*) heraushelfen. Wohlgermerkt: in diesem Wort sind sowohl die individuell erteilten Ratschläge als auch die kollektiven Beratungen mit ausgedrückt (vgl. oben: I.2). Beratung betrifft gerade die Gegenstände der *phrónēsis* und der *prohaíresis*, also die Unbeständigkeit aufweisenden Sachverhalte zum einen und zum anderen die Bestimmung der Wege und der Mittel, die zum Ziel, nämlich zur ethisch-politischen Vorzüglichkeit, führen (vgl. *N.E.* VI 7, 1141b8ff u. VI 9, 1142b31ff)⁵⁹. Mit der Heraushebung der Beratung knüpft Aristoteles an die vorausgegangene sophistische Praxis an, soweit sie die Vermittlung des Beratungs- und Beschlussvermögens in den Mittelpunkt ihrer Programmatik stellte (s. oben: I.1).

Das individuelle und wesentlich zu kollektiven Äußerungen kommende Handeln der Polisangehörigen muss für Aristoteles immer das Ganze im Blick haben. Die wichtigste Voraussetzung für die erfolgreiche Verwertung der Ratschläge und der Beratungen ist, dass sie von der Entscheidung für das (gemeinsame) Zusammenleben (*philia*) ausgehen und auf dieselbe hinauslaufen müssen (vgl. oben: IV.6). Da die *philia* wiederum sich auf fast allen

⁵⁹ Die *prohaíresis* wird in der *Eudemischen Ethik* als beratungsbezogen (*bouleutikê*) bezeichnet (*E.E.* II 10, 1226b16-20; vgl. Kenny 1979, 77).

Ebenen des ethisch-politischen Ganzen äußert (s. die Bücher VIII und IX der *Nikomachischen Ethik*), dürfte der Spielraum der Beratungen entsprechend vielfältig und eventuell auch flexibel sein.

16. zwei Philosophien über Ganzes und Teile?

Es ist jetzt zu prüfen, ob und inwieweit die aristotelische politische Philosophie tatsächlich den großen Schritt über den Erfahrungshorizont der seinerzeit im Niedergang begriffenen Polis getan hat. Wir haben schon eine gewisse Diskrepanz zwischen den allgemeinen Aussagen in den ersten Kapiteln der *Politik* und der konkreten Anwendung der politischen Theorie im Einzelnen festgestellt. Die Auffassung der Polis als Ganzes und von ihrem eigenen *télos* her integriert in das Politische ein sonst wirksames und zentrales Motiv des aristotelischen naturphilosophischen Denkens, während Aristoteles in den mittleren Büchern der *Politik* mit dem je konkreten Polisganzen operiert: nur indirekt ergibt sich aus diesem Teil seiner Philosophie das Ganze der damaligen Polisrealität, freilich mit viel Dynamik und Spannung verbunden.

Der erste Ansatz ist tief in der aristotelischen Kategorialität verwurzelt. Im allerersten Kap. des Buchs Delta der *Metaphysik* registriert Aristoteles die Mehrdeutigkeit des Terminus *archê*: dieser bedeutete nicht nur Anfang, Ursprung und indirekt Ursache (auch: *aitía*), sondern auch Amt, Obrigkeit (vgl. oben: III.8). Aristoteles zieht selbst explizite politische Konsequenzen daraus. Genauso wie die Begründung der ersten Prinzipien und Ursachen die empirische Pluralität in eine gewisse Ordnung überführen muss, muss man auch im Politischen die Ordnung unter einem Herrschenden für richtig halten. In der Schlusspassage des Buchs Lambda bringt Aristoteles diesen Zusammenhang gegen die pythagoreische Zahlenmystik zum Ausdruck. Das Buch endet mit einer glasklaren politischen These: “die Seienden wollen nicht schlecht verwaltet bzw. beherrscht (*politeúesthai*) werden”. Die These wird mit einem Homerzitat unterbaut: “Vielherrschaft ist nicht gut; nur einer sei Herrscher” (*Metaph.* Lambda 10, 1076a3f).

Diese allgemeine These versucht Aristoteles im Hinblick auf die Vielfalt der politischen Realität zu spezifizieren. Die angestrebte *táxis* muss sich durch die verschiedenen Schichten der Polisbevölkerung hindurch durchsetzen. In demselben Gedankenkontext (Lambda, 10.Kap.) befasst sich Aristoteles mit dem ihm sonst vertrauten Problem, nämlich ob das Gute und das Beste abgetrennt von der Natur des Ganzen (*hē toû hólou phýsis*) existieren (1075a11ff). Wenn dies nicht der Fall sei, müsse man eine innere Ordnung der Teile (*táxis*) annehmen. Beim Heer (*stráteuma*) ist für Aristoteles beides der Fall, denn das Gute (*eú*) liege sowohl in der Ordnung, als auch im Feldherrn (*stratēgós*). Schließlich aber

entscheidet sich Aristoteles für den Feldherrn: “(...) in höherem Grade aber im Feldherrn. Denn dieser existiert nicht durch die Ordnung, sondern die Ordnung durch ihn” (1075a14f). Diese Heraushebung der Bedeutung des einen Herrschenden weist in dem Kontext interessanterweise auf die abgetrennte Existenz des Guten und des Besten hin. Anschließend versucht der Philosoph, für die Existenz der Ordnung in einem quasi immanenten Sinne zu argumentieren. Es gelte für alle Dinge, dass sie irgendwie zusammengeordnet seien (*pánta dè syntéktai pōs*, 1075a16). Es gebe aber zwei verschiedene Varianten von Ordnung. Die eine sei diejenige des Haushaltes (*oikía*) und die andere diejenige der Tiere und der Sklaven. Alle Ordnung sei zwar Ordnung auf Eines hin (*pròs mèn gàr hèn hápanta syntéktai*, 1075a18f), nur beim *oikos* werde jedoch die einheitliche Ordnung offenbar: denn für Sklaven und Tiere “gibt es nur wenig, das auf das Gemeinsame bezüglich (*tò eis tò koinón*) ist und sie leben meistens so, wie es sich gerade trifft” (1075a21f). Bei den Freien des *oikos* dagegen sieht es ziemlich anders aus: diesen sei “am wenigstens gestattet (...), das zu tun, was sich gerade so trifft (*hékista éxestin hó,ti étyche poieîn*), vielmehr ist alles oder doch das meiste wohlgeordnet” (1075a19f). Die Begründung der Ordnung des Ganzen rekurriert wieder auf das Eine. Sie soll zugleich eine Erklärung der im Politischen vorkommenden Vielfalt sein. Diese weist verschiedene Grade von Ordnung bzw. Kohärenz auf. Um diese Differenzen zu erklären, greift Aristoteles auf eine Vorstellung von Natur und von Ursache bzw. Prinzip (*archê*) zurück, wonach diese mit ihrer Individuation einhergehen. Die Natur äußert sich als Ursache eines jeden Dinges, die es dazu antreibt, sowohl ein Ganzes zu bilden als auch verschiedene Positionen innerhalb desselben einzunehmen.

“So nämlich ist die Natur Prinzip eines jeden von ihnen. Ich meine das so, dass alle Dinge zur Trennung voneinander kommen müssen (*eís ge tò diakrithênai anágkē hápasin eltheîn*); und so verhält es sich auch mit anderen Dingen, wo alle sich zum Ganzen hin vereinigen (*hôn koinōneî hápanta eis tò hólon*”, *Metaph.* Lambda 10, 1075a22ff).

Wenn die Natur diese zwei unterschiedliche Dimensionen beinhaltet, bleibt zu erklären, warum zum einen die Sklaven von der Ordnung der *oikía* ausgenommen werden – was sich übrigens mit ihrer in der *Politik* betriebenen Ausgrenzung aus der Polis und der Zuordnung zum *oikos* nicht ganz verträgt – und zum anderen als Teile eines umfassenden Ganzen ihre individuierte *archê* erlangen und sich danach verhalten: dieses Denkmuster würde wiederum vornehmlich zur Erklärung von Differenzen unter den freien Stadtbürgern taugen.

Was aber in dieser Passage eine nach aristotelischen Maßstäben einzigartige Argumentationsstrategie ausmacht, ist die Rechtfertigung der Alleinherrschaft von der

logischen Notwendigkeit eines einheitlichen Erklärungsmodells her. Im I. Buch der *Politik* dachte Aristoteles die Polis als kohärentes Ganzes mithilfe von *hólōn*, *phýsis* und *télos*. In den anderen Büchern deutete er auf eine Vorliebe für die Königsherrschaft hin, wobei diese in die Behandlung des eher ausnahmsweise anzutreffenden Phänomens eingebettet wird, dass einer oder einige Stadtbürger die anderen an Tüchtigkeit bei weitem übertreffen.⁶⁰ Es ist aber in diesem Kap. des Buchs Lambda beachtenswert, dass die Argumentation nicht auf die Herrschaft im Allgemeinen ungeachtet ihrer Formen, sondern unmissverständlich auf die Alleinherrschaft hinausläuft. Wieder wird die Natur bemüht, wie sonst so oft in der *Politik* (in Bezug auf Herrschaft v.a. im Buch I), doch nur diesmal wird die naturgemäße Ordnung als Ordnung auf das Eine hin (*pròs hén*) definiert. Die strukturelle Klarheit dieser legitimatorischen Argumentation erinnert sehr stark an die Verhinderung jedes unendlichen Regresses in der aristotelischen Theorie der Bewegung: diese mündet in den einen Gott, die politisch brisante Passage der *Metaphysik* in den einen König (Veerkamp 1993, 325). In dieser Passage schreibt Aristoteles allen Nicht-politen einen Wunsch nach Leben ohne Ordnung (*táxis*) zu. An einer Stelle der *Politik* wird aber der Kreis derjenigen, die von der Ordnung ausgenommen werden, um die Angehörigen des Demos erweitert: die Vielen hielten es für angenehmer, *atáktōs* (ohne Ordnung) als *sōphrónōs* (in Besonnenheit) zu leben (*Pol.* VI 4, 1319b31f). Die theoretische Untermauerung des geordneten Lebens durchzieht das Denken von Aristoteles über die verschiedenen Kontexte hinaus. Es ist nun vonnöten, die prioritär einheitliche Lektüre der Texte mit der Haltung des Philosophen zu seinen zeitgenössischen Regierungsformen zu verbinden.

17. Theorie und Realpolitik in der Übergangszeit

Wir haben schon festgestellt (s. oben: II.7), dass die aristotelische ethisch-politische Philosophie unterschiedliche Bestimmungen aus drei Quellen erhielt, nämlich: erstens aus der vorherrschenden makedonischen Politik, der der Philosoph jedenfalls aus persönlichen Gründen nahe stand, zweitens aus dem Umfeld der platonischen Denkweise und Artikulation, worin er geistig aufwuchs und wovon später sich zu emanzipieren suchte und drittens aus der real noch existierenden Polis und insbesondere Athen: diese politische Realität bildete implizit oder explizit den thematischen Schwerpunkt der aristotelischen Darstellung, indem sich die aristotelische Philosophie prinzipiell an die Angehörigen der

⁶⁰ Eine aristotelische Ausführung, die wohl Alexander gefallen haben muss, betrifft die (Un-)Gleichheit der Rechte und Pflichten der von Natur aus Ungleichen, was auch am Beispiel der Hasen und der Löwen in einer Ausführung von Antisthenes illustriert wird. Diese These mündet allerdings explizit in eine Erklärung des Ostrakismos ("Scherbengericht") in den Demokratien (*Pol.* III 13, 1284a3-22; vgl. Droysen I, 266).

Polis richtete und mithin bei ihnen nach Anerkennung suchen musste. Außerdem entstanden viele aristotelische Ideen konkret im Austausch mit den maßgeblichen Faktoren des geistig-politischen Lebens der atheniensischen Polis. Während Platon als ständiger Bezugspunkt und / oder ungewollter Gesprächspartner immer präsent war und das Verhältnis zu ihm hauptsächlich durch ein vergleichendes Studium erschlossen werden kann, muss andererseits über die Verflechtung der zwei anderen praktisch-politischen Bezugspunkte der aristotelischen Philosophie konkreter etwas gesagt werden.

Der Aufstieg und die flächendeckende Durchsetzung der monarchischen Macht Makedoniens bedeutete keineswegs, dass die vorherigen Formen politischer Organisation und Kultur restlos aufgelöst werden mussten. Dies galt fast in gleichem Maße für den Orient sowie für das griechische Stammland. Im Orient schlug Alexander und danach die Diadochen den Weg der Verfestigung ihrer Macht durch die Übernahme von organisatorischen und ideologischen Elementen des dortigen Despotismus ein: dies erkennt man leicht daran, dass Angehörigen der einheimischen Eliten von Anfang an eine Teilnahme an der lokalen Verwaltung und somit am königlichen Hof gewährt wurde und auch daran, dass die neuen Herrscher sofort nach einem Eingang in das seit Jahrhunderten aufgebaute Imaginäre des asiatischen Despotismus trachteten und göttliche Verehrung für sich in Anspruch nahmen.

Eine parallele Politik dazu wurde auch im griechischen Stammland betrieben. Die alten politischen Strukturen sollten nicht aus der Welt geschafft werden, offensichtlich kam nie ein makedonischer Herrscher auf die Idee, eine Politik der vollständigen Unterjochung à la Xerxes betreiben zu wollen, womit der Letztere bekanntlich gescheitert war. Vielmehr zogen Alexander und seine Strategen und Diadochen gegenüber den Poleis eine Politik vor, die die Durchsetzung eines neuen Status quo durch Abschreckung und Ausgleich zu erreichen suchte. Sofort nach seiner Thronbesteigung wurde Alexander mit einem großen Aufstand der griechischen Poleis konfrontiert. Nachdem er den Aufstand auf dem Schlachtfeld niedergeschlagen hatte, traf er eine Maßnahme, die nur im Hinblick auf die Abschreckung aller potenziellen Rebellen einen Sinn hätte: er legte nämlich die ganze Stadt Theben in Schutt und Asche. Wie wir im nachhinein wohl wissen, ging diese Rechnung tatsächlich auf, denn bis auf einen Aufstand kleineren Ausmaßes hatte er zu Lebzeiten bzw. sein Statthalter Antipater keine besonderen Probleme mit den unterliegenden Poleis. Die anderen Maßnahmen, die das Bild der Behandlung der Poleis ausfüllen, sollten – soweit unser heutiges Wissen reicht – zur Stabilisierung des inneren Geschehens unter der überwältigenden makedonischen Macht beitragen. Ganz anders als früher die Athener und v.a. die Spartaner (vgl. Thukydides I, 19) machten sich die Makedonen nicht mehr zum Programm, ihre Herrschaft durch eine flächendeckende Verhängung ihrer eigenen Regierungsform zu verewigen. Wahrscheinlich reichten auch die Kräfte ihrer

Sympathisanten zu solchen durchgreifenden Umstürzen nicht. Ihnen war dagegen die Verpflichtung aller Poleis zur Mitarbeit an den asiatischen Feldzügen, sowie die Entrichtung von Tributen schon genug. Diese Politik ähnelte mehr der persischen Politik der hegemonialen Einflussnahme durch (angebliche) Gewährung von Autonomie in der letzten Phase ihres Reiches, d.h. in der ersten Hälfte des 4.en Jh⁶¹.

Im Sinne der Makedonen war eher die Durchsetzung von solchen Regierungsformen, die die Stabilisierung der konfliktreichen inneren Verhältnisse mit der Loyalität zur makedonischen Supermacht verbinden könnten. Wir verfügen zwar über keine gesicherten Erkenntnisse bezüglich einer besonderen Form, die dieser sozusagen von oben verhängten Balancierung am meisten förderlich gewesen wäre. Man muss sich auch nicht unbedingt vorstellen, dass sich irgendeiner makedonischer Herrscher jemals zu einer bestimmten Polisverfassung bekannte. Die vorhandenen Indizien sprechen vielmehr für eine Politik der Nichteinmischung unter der Bedingung des Gehorsams und mit dem Ziel der Abwendung von künftigen Unruhen⁶².

Philipp hatte der Stadt Theben nach seinem Sieg in Chaeroneia (338 v.u.Z.) ein oligarchisches Regime aus dreihundert Gefolgsleuten aufgezwungen, die Demokratie in Athen ließ er dagegen unangetastet. Ein Jahr später auf dem Kongress von Korinth verkündete er die Unzulässigkeit jeder innenpolitischen Neuerung: "keine Neuaufteilung des Bodens, keine Schuldenstreichungen, keine Freilassung von Sklaven" (Kreißig 1982, 35). Alexander berührte auch seinerseits die Verfassung Athens nicht (s. Plutarch, *Vita Alexandri* 28; dies hängt wohl damit zusammen, dass er die noch starke atheniensische Flotte zur Überwachung des Verkehrs mit Asien benötigte, s. Ste. Croix 1983, 299). Es kann wohl auch gewesen sein, dass er in den meisten Städten zahlreiche Sympathisanten unter den Demokraten hatte, die ihn als Gegner der Oligarchen betrachteten (*ibd.* 302). Die Demokratie blieb in Athen nach dem Tod Alexanders und bis zur Niederlage im Lamischen Krieg und zur Aufstellung einer makedonischen Besatzungstruppe bestehen (*ibd.* 292; die Zahl der Polisbürger wurde von Antipater nach der Niederlage Athens auf 9000 herabgesetzt, *ibd.* 301). Andererseits wird überliefert, dass Antipater eben nach seinem Sieg im Lamischen Krieg allen Poleis auf der Peloponnes eine Demokratie nach attischer Art verhängte (Droysen II, 48-51). Ein paar Jahre früher (im 324) hatte Alexander selbst

⁶¹. "Die Könige des 4.Jh. spielten dennoch eine geschickte Politik des Gleichgewichts der Kräfte in der Ägäis, wobei ihnen die mangelnde Stärke der griechischen Staaten entgegenkam" (Kreißig 1982, 39).

⁶². Eine Beschreibung der Politik der bevormundeten Autonomie liefert Droysen, wobei seine eigene Sympathie kaum verborgen bleiben kann. Philipp setzte "eine Bundesverfassung mit geordnetem Rat und Gericht über die verbündeten Staaten, mit kommunaler Autonomie der einzelnen, mit dauerndem Landfrieden und freiem Verkehr zwischen ihnen, mit der Garantie aller für jeden, endlich mit dem beschlossenen Krieg gegen die Perser gefasst, in der das Wesentliche der Militärhoheit und der auswärtigen Politik jedes Staates durch den Bundeseid an den Hegemon des Bundes, den makedonischen Machthaber übertragen war" (Droysen I, 34).

von allen griechischen Städten gefordert, ihre Verbannten von ehemals wieder aufzunehmen. Eine solche Maßnahme zielte auf eine umfassende Überwindung der alten Differenzen, die dem im Sinne Alexanders friedlichen Zusammenleben in den untertänigen Poleis im Wege stehen würden (Ste. Croix 1983, 302). Alexander brachte es zu dieser Forderung, obwohl er allzu gut wissen musste, dass er eben damit die in der panhellenischen Versammlung von Korinth (334 v.u.Z.) verkündete Autonomie der Städte verletzte: genau dies war übrigens das Gegenargument der Athener und der Aitolier, die als einzige unter den anderen Polisgriechen dieser Forderung keine Folge leisteten (Droysen I, 424ff).

Die Sorge um die innere Stabilität der Poleis durchdringt auch die aristotelische Verfassungstheorie. Dies mag man als Antwort auf Platon ansehen, der für die radikale Veränderung und keineswegs für die Stabilisierung auf der Basis des Bestehenden eintrat⁶³. Man muss jedoch andererseits nicht übersehen, dass dieses zentrale Anliegen der aristotelischen Theorie mit der konkreten Zielsetzung der makedonischen Politik durchaus vereinbar war: dies gilt sogar für das von Aristoteles im Buch VII der *Politik* entworfene Polisideal, das Elemente von Demokratie und Aristokratie beinhaltet und somit die aktuelle monarchische Praxis nicht explizit erwähnt⁶⁴.

Man findet in den überlieferten aristotelischen Texten konkrete Stellungnahmen zu Problemen der aktuellen Tagesordnung in der Polis: von solchen Problemen muss in der Zeit des Aristoteles im Lykeion nicht mehr so viel übrig geblieben sein, indem der

⁶³. Man kann zwar bei Platon auf eine Entwicklung hin zu einer Realitätsnähe schließen, die sich aus seiner Konfrontierung mit den Gegebenheiten der lebendigen Praxis ergeben haben muss. Demnach probiert er in den *Nómoi* verschiedene Modelle aus. Sogar der späte Platon würde aber dem Aristoteles nicht zustimmen können, wenn dieser meint, es gehe denjenigen am besten, die sich in ihrer jeweiligen Polis nach den ihnen zu Gebote stehenden Verhältnissen (*ek tôn hyparchóntōn*) richteten (*Pol.* VII 1, 1323a18ff; vgl. die Formulierung in: *Pol.* IV 4, 1291a40-1291b2, wo Aristoteles sich damit zu begnügen scheint, dass nur einige Politen über die *aretê* verfügen). Platon versuchte seinerseits in den *Nómoi* die Unmittelbarkeit der Realisierung durch eine Schöpfung quasi ex nihilo, nämlich durch eine hypothetische Kolonienründung, herzustellen. Die gleiche Motivation unterstellt M. Frank (1999, 137) Aristoteles in den letzten Büchern der *Politik*, wobei diesmal Kolonienründungen eher innerhalb des neuen Territorialstaates vorzunehmen wären.

⁶⁴. Im Buch VII kommt die Königsherrschaft nicht mehr zur Sprache. Der aristotelische Standpunkt scheint im Grunde dies zu sein, was der Philosoph schon v.a. im Buch V dargelegt hatte, dass sich nämlich in den damaligen Poleis keiner durch *aretê* auszeichnen könne, um somit die Macht und die Anerkennung eines "von Natur aus" überlegenen Königs zu erlangen (*Pol.* V 10, 1313a2-8, s. oben: IV.12). Dieses Verfassungsmodell, das nach aristotelischem Prinzip mit dem Studium der konkreten Verfassungen im Einklang stehen muss, wurde von W. Siegfried in Anlehnung an Ernest Barker als "Überaristokratie" bezeichnet, in dem Sinne, dass es die Intensität und das hohe Ziel einer Aristokratie dadurch zu stärken trachtet, dass es zugleich die Breite und die Gleichheit für sich in Anspruch nimmt, also Merkmale, die eigentlich der Demokratie zukommen (Frank 1999, 154, 171). Ich finde die Bezeichnung "Überaristokratie" missverständlich, da sie eine Übersteigerung der aristokratischen Prinzipien und mithin eine übermäßige Machtkonzentration suggeriert. Über die von Aristoteles angestrebte und proklamierte Verbreitung der – zu seiner Zeit nicht mehr unbedingt aristokratischen – *aretê* unter die Angehörigen des Demos, s. unten V. 6.

endgültige Zusammenbruch der hegemonialen Politik Athens einen Rückzug ins Innere zur Folge hatte. Als Theoretiker fungierte Aristoteles ohnehin mit einer gewissen Distanz zur Aktualität, im Gegensatz zu Isokrates, der ein eingreifender Publizist war. Wir sehen aber interessanterweise, dass das Anliegen der politischen Stabilität einen konkreten theoretischen Ausdruck bei ihm findet. Sein theoretisch abgestütztes Programm verläuft im Grunde auf zwei Achsen: zum einen auf die Durchsetzung der sogenannten mittleren Verfassung hin, zum anderen aber und alternativ dazu mit Blick auf die Reformierbarkeit und die kluge Verwaltung der schon bestehenden Verfassungen. Als Leitmotiv begegnet man durch Aristoteles' Ausführungen hindurch der großen Priorität, die er der Vermeidung von früheren Fehlern beimisst, indem diese zu Konflikten und Instabilität geführt hätten. Der konservative Unterton der Außenpolitik, die Aristoteles den Poleis nahe legt, passt auch in diese theoretische Untermauerung der neuen Ordnung hinein. Die Poleis sollten demnach auf irgendwelche außenpolitische Wagnisse verzichten, indem sie sich vielmehr auf ihr inneres soziales Gleichgewicht konzentrieren müssten. Das Bild einer leicht überschaubaren (*eusýnoptos*) Polis, die über ein leicht beherrschbares Gebiet verfüge (*Pol.* VII 5, 1327a1f) und wo jeder jeden kenne (VII 4, 1326b14-18)⁶⁵, scheint für ein Gebilde von untergeordneter Bedeutung geeignet zu sein, was eher der heutigen Kommunalverwaltung entsprechen würde. Nach Droysens Formulierung war Alexanders Gedanke, "die Demokratie den hellenischen Städten nur noch für ihre kommunale Verwaltung zu belassen und sie mit der Macht und Autorität seiner großen Monarchie zusammenfassend zu überbauen" (Droysen I, 422).

Im überlieferten Text der *Politik* nehmen die Bekenntnisse zur *basileía* sowie zu der Herrschaft der Hellenen über die Barbaren gegenüber der konkret ausgearbeiteten Theorie der Polisverfassungen einen eher bescheidenen Platz ein. Dies hat bisher in der Regel dazu geführt, dass die aristotelische politische Philosophie letzten Endes auf die Verfassungstheorie reduziert wurde. Der nächstliegende Schritt wäre dann, auf eine Diskrepanz zwischen aristotelischer Theorie und alexandrinischer monarchischer Praxis zu schließen, wobei die Ersterer eher pluralistisch und mit demokratischen Zugeständnissen anmutet und die Letztere mit der sprichwörtlichen Launenhaftigkeit und Willkür von Alexander identifiziert wird. Jean-Marie Zemb glaubt v.a. in den pädagogischen Ausführungen des Aristoteles (in den zwei letzten Büchern der *Politik*) Anhaltspunkte für die These gefunden zu haben, Aristoteles habe einen der größten Feldherrn und Politiker

⁶⁵. Die zwischenmenschliche Verständigung scheint bei Aristoteles eine wichtige Rolle zu spielen, was auch am Begriff der *philia* ablesbar ist, so dass man an gewissen Stellen *philia* mühelos mit der heute geläufigen Bedeutung der Freundschaft übersetzen kann. Eine Polis, die aus lauter Wohlhabenden und Mittellosen bestehe, werde zu einer Polis von Sklavenherren und Sklaven, wobei die Ersteren beneidet und die Letzteren verachtet würden. In einer solchen Polis gehe die *philia*, ein unverzichtbares Merkmal der politischen Gemeinschaft, zugrunde. Man wolle mit den feindseligen Personen nicht einmal den gleichen Weg teilen (*Pol.* IV 11, 1295b21-25).

der Geschichte erzogen, nicht aber den, den er wollte (1997 [1961], 44). Bertrand Russell spitzt die Differenzen zwischen Lehrer und Schüler zu: es scheine sicher zu sein, „dass es nicht das Geringste gab, worin die beiden hätten völlig übereinstimmen können“ (1997, 109). Auch Ingemar Düring bemängelt, dass Aristoteles nicht explizit auf die Realität seiner Zeit einging (1966, 505; vgl. Einleitung). Sein Gesamturteil über Aristoteles lautet, er sei ein *laudator temporis acti* gewesen (*ebd.*, 12). Für Walther Kranz offenbart sich in der aristotelischen Politik „der nüchtern prüfende und abwägende Geist eines Realpolitikers, dem freilich stets nur eine kleine althellenische Polis vor Augen steht und dem das gewaltig aufblühende Alexanderreich etwas Fremdes bleibt“ (1997 [1941], 255). Nach Hellmut Flashar sind die Fragmente mit den aristotelischen Empfehlungen zur Behandlung der Barbaren (s. oben: II.7) nicht zuverlässig. Auch in Zusammenhang mit diesem Aspekt formuliert er die These: „Festzuhalten bleibt, dass die politischen Vorstellungen beider Männer grundverschieden waren“ (*Ueberweg*, 232).

Die so gemeinte Grundverschiedenheit, die sich auf den Mangel an zuverlässigen Zeugnissen beruft, verzichtet aber im Grunde darauf, die schon zuverlässigen geschichtlichen Kenntnisse über jene Epoche mit zu berücksichtigen. Bei allen Interpreten dieser Richtung stützt sich die Feststellung der grundlegenden Differenzen auf die bloße Konfrontierung der aristotelischen Ansätze einer ausgewogenen und möglichst repräsentativen Herrschaft mit der monarchischen Praxis Alexanders (s. charakteristisch auch P. Sloterdijks „Vorbemerkung“ in: Pieper 1997 [1995], 12f). Auch der oberflächliche Vergleich, der bloß auf die Parallelität zwischen zwei großen Gestalten der griechischen Welt beschränkt (Sandvoss 1981, 58), ist nicht imstande, auf das innere Beziehungsgeflecht zwischen zwei zeitgenössischen Gestalten Rücksicht zu nehmen. Selbst aber wenn man von den Fragmenten mit den Äußerungen zur Behandlung der Barbaren absieht, bleibt es weiterhin möglich, die aristotelische Theorie mit der Praxis des Alexander in einen sinnvollen Zusammenhang zu bringen. Denn die Besonderheiten der Theorie des Aristoteles gegenüber der demokratischen Kultur der Zeit einerseits sowie gegenüber den verschiedenen im Umlauf befindlichen Verklärungen der Alleinherrschaft andererseits werden bei radikalen und schematischen Abkopplungen entweder gar nicht oder nur am Rande thematisiert. Parallel dazu wird die alexandrinische Politik bei solchen Interpretationen einseitig als eine Politik der vollkommenen Nivellierung von allen Unterschieden implizit aufgefasst, was offensichtlich der tatsächlich angewandten Politik nicht gerecht ist. Fruchtbarer ist dagegen, die aristotelische Theorie bei allen Lücken der Überlieferung und eventuell auch von Zeit zu Zeit widersprüchlichen Stellungnahmen des Philosophen selbst⁶⁶ als eine interessante Reflektierung der damaligen Verhältnisse und der

⁶⁶. Positionswechsel und Interessenverschiebungen gab es erwartungsgemäß bei Aristoteles bestimmt auch. Als junger Mann soll er z.B. seine Bekanntschaft mit Platon durch die Lektüre von

vorherrschenden Politik auf verschiedenen Ebenen gelten zu lassen.

G.W.F. Hegel, der der aristotelischen Theorie wegen ihrer Affinität zu seiner eigenen Betrachtungsweise hohe Anerkennung zollte (vgl. unten: VI.1), lag dagegen mit seiner Intuition in der Sache richtig, indem er meinte, Aristoteles dachte bestimmt an (seinen) Alexander, wenn er u.a. schrieb, es gebe Männer, für die kein Gesetz einen Sinn haben könne, da sie selber das Gesetz seien; Männer, die sich so viel an *aretê* und politischem Vermögen auszeichnen würden, dass sie einem Gotte unter den Menschen glichen (*Pol.* III 13, 1284a10f., 13f., s. oben: IV. 16; vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, W 19, 228f). Ähnlich äußert sich Aristoteles im ganzen 13. Kap. des I.Buches seiner *Politik*, wobei er sich ausdrücklich auf andere Persönlichkeiten der griechischen Geschichte und Mythologie bezieht: der gehobene Ton von solchen Ausführungen ist aber eher als Anspielung auf die gegenwärtige(n) Persönlichkeit(en) nachvollziehbar.

Die aristotelische Philosophie betrachtet die Polis als Ganzes; sie weist andererseits eine derartige Flexibilität auf, die sie für die neue Ordnung relevant macht, wenigstens solange diese wichtige Elemente der alten beibehalten oder wenigstens respektieren musste.

Ein entscheidender Punkt, wo Aristoteles die atheniensische soziale Realität genügend zu berücksichtigen scheint und seine polis- und monarchiebedingten Prioritäten zu einem kohärenten Programm zusammenzufügen versucht, ist seine Einstellung zur Mittelschicht der Politenbevölkerung. Diese gesellschaftliche Schicht hatte in Athen eine größere Entwicklung als anderswo in den griechischen Poleis erfahren (vgl. Ste Croix 1983, 72). Die relative Entwicklung der Mittelschicht muss m.E. zum einen auf die Entwicklung des Handels, des verarbeitenden Gewerbes und der elementaren Formen des Finanz- und Kreditwesens in Athen zurückgeführt werden, zum anderen aber auch auf die Lockerung der althergebrachten Strukturen von gesellschaftlicher Ausgrenzung, wobei sich etliche Sklaven und Metöken eine Verbesserung ihrer Lage erhofften oder es tatsächlich dazu brachten⁶⁷.

Indem nun von Aristoteles die Mittelschicht zum Stabilitätsfaktor der Polis erklärt wird, wird zugleich auch eine der gesellschaftlichen Stellung entsprechende moderate Haltung postuliert und in Anschlag gebracht. Aristoteles spricht in diesem Sinne von den Besonderheiten der Interessen der Mittelschicht, die sie zu der gemäßigten Haltung veranlassen würden und versucht, den von ihm beherzigten Standpunkt durch einen Rückgriff auf eine Art Sozialpsychologie zu untermauern (*Pol.* IV 11, 1295b1-6; vgl. oben:

Phaidon gemacht haben (Guthrie VI, 1). Die dort dargelegte Lehre von der Unsterblichkeit der Seele soll er bis in seine spätaffinische Zeit hinein unterstützt und auch nach außen vertreten haben (Gaiser 1985, 471, 473ff). Seine Ausführungen in seinem reifen Werk *Peri psychês* (*De anima*) dagegen legen einen entscheidenden Positionswechsel nahe.

⁶⁷. In diesem Sinne ist die bei Aristoteles durchgängige Fixierung auf die mühselige Körperarbeit problematisch. Es gab auch Sklaven, die Geldgeschäfte auf eigene Rechnung betrieben und nur ihren Herren eine regelmäßige, pauschale Abgabe leisteten (Kreißig 1982, 25).

IV.12). Mit dem Vorzug, den Aristoteles der Mischverfassung gibt, greift er ein geläufiges Motiv in der griechischen politisch relevanten Literatur auf und stellt seine Auffassung in einen weiteren Kontext. Solon hatte seinerzeit in dichterischer Form die eigene Gesetzgebung als eine gepriesen, die keinen ungerechten Sieg des Demos oder der Aristokraten zugelassen hatte (*Athēnaiōn politeia*, 12). Eine fast erstaunliche Nähe zu den aristotelischen Ansichten bezüglich der Mittelschicht weisen die Ausführungen des Theseus in den *Hiketides* von Euripides (238-45) auf (vgl. Ste.Croix 1983, 73). Thukydides nimmt seinerseits zu einer Übergangsverfassung Stellung, die starke Züge der aristotelischen Mischverfassung trug. Es handelte sich um die Verfassung der Fünftausend, die ihren Namen aus der Zahl der sie konstituierenden Stadtbürger erhielt. Diese hatten im Jahr 411 v.u.Z. auf Beschluss einer Volksversammlung das vorausgegangene oligarchische Regime der 400 in Athen abgelöst. Zu den Fünftausend gehörten prinzipiell alle, die Waffen tragen konnten, wobei dies allerdings gewisse Zweifel an ihrer genauen Zahl aufkommen ließ, denn die Hopliten waren gewiss weit mehr. Bezüglich der Funktion des machtragenden Körpers wurde beschlossen, dass niemand einen Sold bekommen sollte. Weitere Beschlüsse sollen dann neben den Fünftausend auch Gesetzgeber und andere nicht näher genannte Einrichtungen mit Macht betraut haben. Dazu gibt dann der Historiker sein Urteil ab:

«Und in dieser ersten Zeit hatten die Athener zweifellos, wenigstens während meines Lebens, offensichtlich eine gute Verfassung geschaffen (*eû politeúsantes*). Denn sie lief auf eine vernünftige (*metría*) Mischung von Oligarchie und Demokratie hinaus (*es toûs oligous kai toûs polloûs xygkrasis egéneto*) und gerade das brachte die Stadt aus der schlimmen Lage, die entstanden war, zuerst einmal wieder in die Höhe» (VIII, 97.2).

Diesen Satz hätte auch Aristoteles unterschreiben können. In seiner – oder im Umkreis seiner Schule verfassten – *Athēnaiōn politeia* (33) liest man ein ähnliches Urteil zu derselben Verfassung:

«Nach allgemeiner Ansicht wurden [die Athener] gut regiert (*dokoûsi dè kalôs politeuthēnai*) in dieser Zeit, in der Krieg herrschte und die Verfassung auf den Schwerbewaffneten ruhte (*ek tōn hóplōn tēs politeías ousēs*)».

Wohlgemerkt: jene Verfassung war auf die Akzeptanz des Demos angewiesen, der kurz nach ihrer Einrichtung ihre Auflösung beschloss (*ebd.* 34). Zwei zentrale Aspekte der Mischverfassung, für die Thukydides und Aristoteles gemeinsam plädieren, sind: a. die Beschränkung der Machttträger auf die Schwerbewaffneten der Polis, wobei dies möglichst mit Konsens und Duldung der übrigen freien Männer erfolgen muss (vgl. die Art und

Weise der Besetzung der Ämter, die Aristoteles in seine *mésē politeía* einschreibt, nämlich dass nur einige *polítai* wählbar sind, während ein Wahlverfahren für einige Ämter durch Abstimmung mit Beteiligung aller *polítai* vorgesehen wird, in: *Pol.* IV 15, 1300a34-38), b. dass keine finanzielle Entschädigung für die Teilnahme an den Volksversammlungen und anderen Ämtern vorgesehen wird. Diese beiden Prinzipien hängen miteinander zusammen. Aristoteles neigt zu der Ansicht, die Einführung des Soldes für die politisch aktiven Bürger führe früher oder später zum finanziellen Desaster der Polis: alle *polítai* müssten möglichst bemittelt sein und wenn die Teilnahme der Unbemittelten durch Sonderzahlungen gesichert werde, dann glichen die Finanzen der Polis einem durchbohrten Fass (*tetrēménos pithos*, *Pol.* VI 5, 1320a27-32, vgl. oben: IV.12; Aristoteles ist der Auffassung, dass eine gemäßigte Demokratie, in der keine Entschädigung vorgesehen wird, einer Herrschaft der Gesetze gleiche, *Pol.* IV 6, 1292b34-38)⁶⁸.

Die Beschränkung der Zahl der aktiven *polítai* auf die Schwerbewaffneten (*hoplítai*) sollte demnach über diesen Missstand hinweghelfen. Dass die Machsträger über ausreichenden Reichtum verfügen, stellt für Aristoteles eine zusätzliche Garantie für einen ethisch gerechten Umgang mit dem öffentlichen Reichtum dar, denn im Prinzip müsse man verhindern, dass sich die Amtsinhaber bereichern würden (V 8, 1308b32f).

Aristoteles scheint die Ansicht zu hegen, angesichts der Krisensituationen in den Poleis – die er teilweise schon auf die unbeschränkte Demokratie zurückführt – wäre ein solches Modell auch unter den Angehörigen des Demos konsensfähig. Dass es trotzdem nur selten zur Durchsetzung einer Mischverfassung kam (IV 7, 1293a40ff), ist erklärungsbedürftig. Entweder muss man in Bezug darauf an besondere hinderliche Umstände denken oder an eine interne Schwäche des Modells, die in eine mangelnde Durchsetzungsfähigkeit mündet. Für Aristoteles scheint gewissermaßen beides der Fall zu sein. Zum einen insistiert er sehr darauf, dass nur selten eine herrschende politische Minderheit auf das gemeinsame Interesse und die Durchsetzung der Gerechtigkeit bedacht war. Vielmehr war in der Regel das brennende Problem, dass die bis dahin an die Macht gekommenen Eliten oder der Demos die anderen freien *polítai* ungerecht behandelten: explizit werden diese quasi institutionalisierten Praktiken als Hindernisse für die Durchsetzung der *mésē politeía* im 11.en Kap. des Buchs IV (1296a22-38) angeführt; vgl. IV 13, 1297b9f. Dass eine gelungene Mischung an sich im Prinzip nicht leicht ist, beweist u.a. die Komplexität der konkreten Praktizierung der Gerechtigkeit (s. oben: IV.12).

Angesichts dieser Probleme versucht Aristoteles dem Einwand zu begegnen, die

⁶⁸ . Eine regelmäßige Entschädigungszahlung für die Übernahme irgendeiner der öffentlichen Funktionen ist nur fürs antike Athen bezeugt. Die Erklärung muss wohl darin liegen, «dass keiner anderen Stadt so breitgestreute Mittel zu Gebote standen wie die Athen aus seinem Einflussgebiet zuströmenden» (Finley 1988 [1980], 53. Über die Vielfalt der den Athenern zur Verfügung stehenden Produkte vgl. Thukydides II, 38.2).

Mischverfassung sei in der konkreten Praxis schwer bestimmbar und durchsetzbar; dies hängt damit zusammen, dass der Terminus *politeía*, sowie das Mittlere (*mésōn*) interpretationsfähig sind (vgl. *Pol.* IV 13, 1297b22-25 u. IV 9, 1294b15ff)⁶⁹. Als nahe liegende Alternative bietet er die Verwaltung der bestehenden Verfassungen auf eine Art und Weise, die über das kurzfristige Interesse der Herrschenden hinaus den Erhalt des Ganzen im Blick haben würde⁷⁰. Dem Ideal kommt man damit näher, ohne sich diesem unbedingt anpassen zu müssen. Eine solche Verfahrensweise hält Aristoteles nicht für eine gezwungene Preisgabe seiner Prinzipien, denn der richtige Umgang mit einer bestehenden Verfassung und ihre Reform seien Aufgaben, die es gar nicht zu unterschätzen gelte:

„Man muss aber eine derartige Ordnung einführen, zu der man sich von den bestehenden (*ek tōn hyparchousōn*) aus leicht wird überreden lassen und sie durch Erneuerung errichten können (*dynēsontai kainízein*), wobei es keine geringere Arbeit ausmacht, eine Verfassung zu verbessern als eine vom Anfang her aufzubauen (*epanorthōsai politeían ē katskeuázein ex' archēs*), wie ja auch das Umlernen (*metamantánein*) keine geringere ist als das vom Anfang her lernen“ (*Pol.* IV 1, 1289a1-5)⁷¹.

Die Durchsetzung einer mittleren Verfassung sollte dem Wunsch nach politischer Stabilität einen realpolitischen Ausdruck verleihen, obwohl sich die diesem Modell zugeordneten Verfassungen auf Dauer nicht als langlebiger im Vergleich zu den anderen erwiesen hatten. Der Ruf nach verfassungspolitischer Stabilität dürfte zu Zeiten der Zuspitzung der sozialen Kämpfe eine größere Resonanz gefunden haben, wobei man nicht ausschließen kann, dass die verschiedenen Schichten der Stadtbürger jeweils auf unterschiedliche Vorstellungen von Stabilität pochten. Wenn Aristoteles dieses Motiv eigentlich in der Spätphase der Geschichte der autonomen Poleis aufgreift, kann dies wohl bedeuten, dass er einerseits lebendige Wünsche von Stadtbürgern anzusprechen versucht, die ohnehin als seine Zuhörer in Frage kämen, während er andererseits der Hellaspolitik des expandierenden

⁶⁹. Einer der wenigen Gesetzgeber und Politiker, die mit dem aristotelischen Lob reichlich bedacht werden, ist Solon, dessen Reformen zwar als eine Vorbereitung oder eine Vorform der Demokratie gelten, nach Aristoteles aber in der Tat eine Mischverfassung darstellen. Aristoteles verteidigt Solon, denn er habe die althergebrachte Demokratie eingerichtet (*dēmokratían katastêsai tēn pátrion*, *Pol.* II 12, 1273b39), die Macht des Volkes in Grenzen gehalten und die Ämter den anerkannten und wohlhabenden Männern anvertraut (1273b35-1274a21; vgl. IV 11, 1296a18ff und *Athēnaiōn politeía*, 11).

⁷⁰. Ein besonderes Interpretationsproblem der aristotelischen Verfassungstheorie ist die genaue Unterscheidung zwischen der Reform oder der klugen Verwaltung der bestehenden Verfassungen einerseits und ihrer Umwandlung in die *mésē politeía* andererseits; man geht davon aus, dass in allen Fällen die Schicht der mittleren Stadtbürger gestärkt werden muss (vgl. F.D. Miller 1995, 307).

⁷¹. Kurz davor spielt Aristoteles mit diskreter Ironie auf Platons verschiedene „Abweichungen“ von der besten Verfassung an: es gebe diejenigen, die zwar vortrefflich über die beste Verfassung sprächen, das Nützliche aber verfehlten (*Pol.* IV 1, 1288b35ff; vgl. eine ähnliche kritische Pointe gegen Platon in: II 6, 1265a17f).

Makedoniens durchaus zu genügen imstande ist.

Ihrem Inhalt und ihrer konkreten Ausgestaltung nach muss die Misch- oder Mittelverfassung als ein Kompromissmodell ausgewiesen werden. Die Macht ging im Prinzip von einer eher begrenzten Anzahl von relativ privilegierten Polisangehörigen aus. Es mussten aber auch andere Bevölkerungsschichten beteiligt werden oder sich wenigstens mit angesprochen fühlen. Die Machtausübung im Einzelnen sollte eine gezielt ausgewählte Minderheit als ihre Basis haben, wobei dies aber keineswegs am Demos vorbei bewerkstelligt werden konnte. Die politische Betätigung der ärmeren Schichten der Polis war im Sinne von Aristoteles, jedenfalls bei Einhaltung der Abwechslungs- oder Rotationsprinzipien, die als solche v.a. in den Demokratien üblich waren. Für Aristoteles bedeutete die Mischverfassung oder wenigstens die gemäßigte Demokratie die passende und wohl auch tragfähige institutionelle Absicherung gegen die Gefahr, "dass die Herrschaft der Armen zu einer Herrschaft im Interesse der Armen entarten könne" (Finley 1988 [1980], 17).

Die Durchsetzungsmöglichkeiten einer Mischverfassung war man zur Zeit des Aristoteles berechtigt, als gestiegen anzusehen, denn infolge der Aufweichung der älteren etablierten gesellschaftlichen Strukturen konnten sich etliche Metöken und Sklaven aus ihrem subalternen Zustand herausarbeiten⁷²: diese schlossen sich in der Regel nicht dem Demos der nunmehr schwer über die Runden kommenden Handwerker an⁷³, sondern machten sich in der Regel selbständig, d.h. sie waren potenzielle Angehörige einer neuen Mittelschicht. Diese Möglichkeit einer zeitgemäßen politischen Reform setzte allerdings voraus, dass diese Teile der Bevölkerung auch mit politischen Rechten ausgestattet werden müßten. Aristoteles verspielt aber diese für sein Modell günstige Möglichkeit und stellt sich negativ zu einer eventuellen Erweiterung der Stadtbürgerschaft ein. Obwohl er zur Kenntnis genommen hatte, dass etliche Handwerker schon genug verdient hatten, um als Wohlhabende sogar an oligarchischen Regierungen teilnehmen zu dürfen (*Pol.* III 5, 1278a22-5), hält er diese Möglichkeit in Bezug auf die beste Polis nicht für angemessen (*ebd.* 1278a8). Dagegen hält er an der Wichtigkeit der Voraussetzung der *aretê* in Verbindung mit der Befreiung von Körperarbeit fest (*ebd.* 1278a9ff), wodurch sich seine Theorie angesichts eines dringenden Reformbedarfs als rückwärts gewandt erweist. Damit rückte die Chance einer Stärkung der meist demokratisch regierten Poleis von innen in weite Ferne. Die Beteiligung der *bánausoí* an der politischen Macht passte mit der

⁷². Diese machten sich im Grunde die Borniertheit der vorherrschenden Ideologie zunutze. Da für die freien Politen die Lohnarbeit als verächtlich galt, beschäftigten z.B. die Betreiber von Bankgeschäften Sklaven und (ihre) Frauen (Cohen 1992, 70-74).

⁷³. Ein wichtiger Grund dafür, dass die Zahl derjenigen freien Stadtbürger stieg, die sich mit mühseliger Lohnarbeit durchschlagen mussten, waren die immer wieder bei Machtwechseln stattfindenden Vertreibungen und Konfiskationen (Kreißig 1982, 21f); dies geschah wohlgerne in einer Gesellschaft, die grundsätzlich auf die Agrarwirtschaft ausgerichtet war.

traditionellen Polisideologie nicht zusammen. Aristoteles blieb dieser Ideologie in diesem Punkt treu. Die Realität hatte im Athen des 4. Jh. diese Ideologie bereits überholt, denn es gehörte nunmehr zur festen Praxis, die Handwerker und die Bauern zur Teilnahme an der Macht zuzulassen, wie aus dem aristotelischen Summierungsprinzip auch hervorgeht (vgl. Braun 1965, 119f). Aristoteles verurteilt solche Praktiken zwar nicht, stellt aber ihnen die prinzipielle Gleichsetzung von politischer Tauglichkeit und individueller Muße entgegen. Im Sinne seiner Vorstellungen konnte sich aber die Polis keine besseren Chancen für ihr politisches Überleben verschaffen.

In der altgriechischen Geschichte gibt es zahlreiche Beispiele von Kämpfen, die die Poleis erfolgreich führten und sich am Leben erhielten, wenn sie ihre feste Anzahl von Politen – und somit kriegsfähigen Männern – erweiterten (Thykydides erklärt diese Praxis zur Voraussetzung für die Stärke Athens schon in der archaischen Zeit, I,2; vgl. die skeptische Haltung Aristoteles' zu der Einbürgerung von vielen Fremden und Sklaven unter Kleisthenes, *Pol.* III 2, 1275b34-1276a6). Der letzte solche Fall in Athen war die Gewährung von politischen Rechten an Sklaven bei der Wiederherstellung der Demokratie nach dem Sturz des Regimes der Dreißig im 403 v.u.Z. (s. Ste. Croix 1983 [1981], 288 und *Athēnaiōn politeia*, 40). Auch aus der hellenistischen Zeit kennt man wenigstens ein krasses Beispiel, nämlich den Kampf der spartanischen Reformer Agis und Kleomenes ums Überleben ihrer Stadt in der zweiten Hälfte des 3.en Jh.: die existenzielle Bedrohung für Sparta war ausgerechnet von der übermäßigen Ausdünnung ihrer Politenschaft ausgegangen.

Es war demgegenüber ein Topos bei den altgriechischen Theoretikern, die innere politische Stabilität als Voraussetzung für die militärisch-politische Stärke anzusehen. Die fast zwei Jahrhunderte lange demokratische Herrschaft in Athen, wie auch die langlebige spartanische Oligarchie (darüber Thukydidēs I,18.1) waren v.a.D. die lebendigen Beweise dafür. Dass aber in bestimmten Phasen die Veränderung vor der Stabilisierung Vorrang hatte, hatten Politiker und Theoretiker nicht immer eingesehen⁷⁴.

Veränderung im Sinne einer substanziellen Transformation und Beseitigung des sozialen Konfliktpotenzials schien aber damals schwer vorstellbar, wenigstens unter den Angehörigen der traditionellen politischen Gruppierungen. Im Großen und Ganzen lebte man in einer strukturellen Ausweglosigkeit, wo die Verbesserung der Lage irgendeines Stadtbürgers nur auf Kosten der anderen zustande kommen könnte (vgl. Ste. Croix 1983 [1981], 76). Wenn es dem so war, kann man dem Modell der Mischverfassung einen Sinn

⁷⁴ Aristoteles verfügte gewiss – wenigstens teilweise – über diesen scharfen Blick: man sehe sich z.B. an, was er über die karthaginische Verfassung schreibt, dass sie nämlich eines Tages nicht mehr in der Lage sein würde, die Verarmung von bestimmten Teilen der Bevölkerung aufzufangen; an diesem kritischen Punkt könnte es keine Heilung mehr durch die bestehende Gesetzgebung geben (*Pol.* II 11, 1273b18-24).

für Realismus abgewinnen. Den Weg der Erhaltung der Polisstrukturen durch eine Erweiterung ihrer sozialen Basis konnte oder wollte die aristotelische Theorie nicht einschlagen. Man kann aus der Geschichte nicht beurteilen, ob diese politisch-theoretische Option tragfähig gewesen wäre. Die ständig wachsende Entfremdung der Angehörigen des Demos von der Machtausübung kennzeichnete die Krise und dann die Verkümmern der Polis in der hellenistischen Zeit. Die politischen Rechte wurden allmählich auf eine stets schrumpfende Minderheit der besitzenden Klassen begrenzt (*ebd.*, 80). Das damit einhergehende Desinteresse unter der Bevölkerung ist dann die Ausgangsbasis für die Umgestaltung von vorherrschenden Denk- und Moralförmlichkeiten gewesen. Dass man auf der Ebene der Theorie nunmehr in den Kategorien des Polisganzen zu denken aufhörte, ist ein theoretischer Ausdruck einer bedrückenden Faktizität, dass nämlich die Bewohner der Polis in ihrer unmittelbaren Umgebung sich nicht mehr zurechtfinden konnten.

Aristoteles war in dem geschichtlichen Kontext der relativ systematische und zugleich letzte Theoretiker des Polisganzen. Was bei ihm immer mit Fragezeichen versehen werden muss, ist ob er die *sōtēria* der Polis in einem Zustand der Abhängigkeit oder der Autonomie im Sinne hatte: darauf muss man vielleicht ad hoc, differenziert und mit Blick auf die Grenzen der genauen Datierung seiner Einzelschriften, aus denen die *Politik* besteht, antworten. Ein begrifflicher Ansatz, der zur Beleuchtung der aristotelischen Vorstellungen im Zusammenhang der neuen Machtkonstellation beitragen kann, ist m.E. das von Gramsci eingeführte Konzept der passiven Revolution, das mutatis mutandis auch auf die von Aristoteles vertretene Strategie zutrifft.

Zwei Charakteristika dieses Konzepts, die hier herangezogen werden müssen, sind: a. die Etablierung einer neuen Herrschaftsform unter formeller Beibehaltung von alten gesellschaftlichen und politischen Strukturen, b. das Bestreben, zu diesem Ziel durch die Herabsetzung von betroffenen Teilen der alten Ordnung zu einer untergeordneten Rolle zu gelangen. Es trifft bezüglich der Lage in der griechischen Polis zu, dass die Makedonen eher zur Zulassung oder Durchsetzung von "elastischen" politischen Formen neigten, um ihre Macht "ohne Aufsehen erregende Brüche" zu sichern und ohne ihre Gegenspieler ausschalten zu müssen (Gramsci, *Gef.* 6, H.10.II, §61, 1360). Den alten Machttägern stand es zwar einerseits gewissermaßen frei, ihre Stellung innerhalb der Polis beizubehalten, andererseits mussten sie aber die wirkliche Macht an die Könige abtreten. Die Propagierung des Bewusstseins der ethnischen Gemeinsamkeit oder der gemeinsamen politisch-kulturellen Differenz zu den Fremden sollte als ideologischer Unterbau dieser Strategie dienen (zur ideologischen Reklamation des politischen Ganzen vgl. unten: VI.6).

Unentscheidbar im Einzelnen ist m.E. die Frage, wie sich Aristoteles die richtige Herrschaft über die Asiaten vorgestellt hatte, was die andere Seite seines Verständnisses der damaligen Realität ausmachen würde. Man ist jedoch berechtigt, in diesem Punkt ein paar zusätzliche

Überlegungen zum Charakter des aristotelischen Ganzen anzustellen. Die aus den bestimmten Fragmenten hervorgehende These, Alexander sollte die Hellenen anders als die “Barbaren” behandeln, mag zwar immer noch mit Zweifeln an ihrer Echtheit behaftet sein, sie macht aber in Zusammenhang mit einschlägigen Stellen des Corpus Aristotelicum die Grenzen der aristotelischen Theorie und ihres Realismus anschaulich. Eine solche These verträgt sich gewiss sehr gut mit:

- a. der Vorstellung von der v.a. politisch begründeten “natürlichen” Superiorität der Hellenen,
- b. den Äußerungen bei der genetischen Rekonstruktion der Polis im 2.en Kap. des Buchs I der *Politik*, wo auf dem Weg zur Herausbildung der Polis ein “natürliches” Königtum postuliert wird, das aber Aristoteles zeit- und ortsgemäß entweder der Vorzeit oder den “Barbaren” zuordnet (I 2, 1252b19f). Bezogen auf die Asiaten ist diese Herrschaft ausdrücklich eine despotische (III 14, 1285b24f); die Asiaten hätten eine mehr sklavische Lebensart (*doulikōteroi einai tà êthē*) als die Europäer und könnten die despotische Herrschaft auf sich nehmen, ohne besonders darunter zu leiden (*ebd.*, 1285a19-22). Von den anderen Arten der Königsherrschaft, die Aristoteles erwähnt, scheint keine andere geeigneter zu sein, sich über die “von Natur aus” knechtischen Asiaten zu etablieren, als eine solche, die auf individueller überdurchschnittlicher Auszeichnung beruht (*Pol.* III 13, 1284a3-11). Eine solche Herrschaft hat letzten Endes nicht viel mit der *basileía* gemein, die Aristoteles für die Polis für sinnvoll hält. Denn diese soll – ähnlich wie die Mischverfassung – eine balancierende Funktion zwischen Besitzern und Demos an den Tag legen (V 10, 1310b40-1311a2) und aus freien Stücken möglichst begrenzt sein, damit sie langlebig wird (V 11, 1313a18-33), wobei unter gleichgestellten und gleichen Stadtbürgern (*en toîs homioiois kai ísois*) die Königsherrschaft sogar nicht gerecht und nicht zuträglich sei (III 17, 1287b41-1288a2),
- c. außerdem meinte Aristoteles, wie ein besonnener Berater, zu Friedenszeiten müsse der Herrscher durch richtige Gesetzgebung die Herrschaft sichern, denn es sei manchmal schwieriger, eine Herrschaft zu stabilisieren als eine zu erlangen (VII 14, 1334a2-10). Auch deswegen muss er darüber nachgedacht haben, was Alexander nach seinen militärischen Siegen unternehmen müßte.

Es muss nicht zuletzt betont werden, dass die Formulierung des Fragments nicht nur echt aristotelisch aussieht⁷⁵, sondern auch Parallelen zu einem früheren isokrateischen Text aufweist, nämlich der Schrift, die an Alexanders Vater Philipp adressiert war. Edmund Buchner weist darauf hin, dass die Formulierung “*toîs de barbárois despotikôs chrômenos*” in der Nähe der isokrateischen “*tôn de barbárôn hōs pleístōn árchein*” steht (*Philipp*, V,

⁷⁵. I. Düring meint, die überlieferte Textstelle sei echt aristotelisch formuliert, was für ihre Echtheit spreche (Düring 1966, 12 u. Fn. 65).

154). Denn die despotische Herrschaft ist einerseits für Aristoteles ein Teil der umfassenden *ρχή*, während sie sich andererseits von der *politikê archê* im engeren Sinne absetzt (Buchner 1976, 219f). Beide empfehlen im Grunde “eine gute Behandlung der von Natur aus Untergebenen, Minderwertigen und zum Dienen Geborenen” (*ebd.*, 222).

Sollte die aristotelische Empfehlung an Alexander tatsächlich ausgesprochen worden sein, dann würde sie in einem gewissen Widerspruch mit der sonst von Aristoteles favorisierten moderaten Linie stehen. Die politische Behandlung der Asiaten als Sklaven würde bedeuten, dass die Herrscherschicht im neuen Reich zu dünn gewesen wäre; somit würde sich die Stabilität der neuen Ordnung – entgegen Aristoteles’ Vorstellungen – als ganz prekär erweisen.

Aristoteles schien die Beibehaltung der Strukturen der Polis im Inneren mit der militärischen Expansion nach außen für durchaus vereinbar zu halten. Alexander muss sich diese Strategie zu Eigen gemacht haben. Vor allem verwarf er aber praktisch die Vorstellung, die Aristoteles in dieser Spätphase der Geschichte der Poleis zum Ausdruck bringt, die Griechen nämlich seien das Herrenvolk: diese Uneinigkeit muss m.E. festgehalten werden, auch abgesehen davon, ob Aristoteles den überlieferten Ratschlag gegeben hatte. Die panhellenische Ideologie erwies sich als wirksam bei der anfänglichen Grenzüberschreitung und beim Aufbau des neuen Herrschaftsbereiches, zur Verfestigung einer neuen Ordnung eignete sie sich dagegen nicht. Dies schien eine Intuition Alexanders gewesen zu sein⁷⁶.

Die eventuellen Differenzen zwischen Lehrer und Schüler betrafen nicht den Umfang, sondern vielmehr die konkrete praktische Umsetzung der neuen Ordnung und letztendlich ihren Typus. In diesem Punkt ist es natürlich gar nicht verwunderlich, dass der König anscheinend mehr Sinn für Realpolitik hatte als der Philosoph.

Das Denken, das sich auf das Polisganze konzentrierte, beruhte auf Ausgrenzungen in zwei Richtungen (s. oben: IV.5). Damit konnte sich das Polisganze nicht nur eine materielle, sondern auch eine imaginäre-ideologische Grundlage sichern: beide waren von existenzieller Bedeutung. Die Herrschaft über asiatische Völker konnte nicht mehr mit solchen Vorstellungen operieren, wenigstens in dem Maße, wie die politische Opportunität das Gegenteil gebot. Mit der Durchsetzung der Herrschaft über die Asiaten sollten dann die Vorstellungen, die die Hellenen von sich selbst hatten, eine substantielle Veränderung durchmachen. Eine erste ideologische Erschütterung war wohl die Forderung Alexanders nach *proskýnēsis* (: göttlicher Verehrung) auch von seiten seiner Landsleute. Dafür soll Aristoteles kein Verständnis gehabt haben (wie es aus einem Brief an Antipater im Jahr 324

⁷⁶. “Der König sah in der unermesslichen Wandlung, in dieser Revolution, die das Ergebnis und die Kritik des Bisherigen war, die Elemente einer neuen Gestaltung, die über jenen Schematismus hinausgehen, in der jene angeblichen Naturnotwendigkeiten durch die Macht der fortschreitenden Geschichte überwunden werden sollten” (Droysen I, 265).

hervorgeht, s. Düring 1966, 12 und Fn.67; zitiert werden u.a.: die Fragmentensammlung von Rose [Fr. 664] und M.Plezia, *Aristotelis epistolae*, fr. 109-111). In dieser Hinsicht reihte er sich in die Mehrheit der Stadtbürger ein, die “Alexanders Befehlen nur zähneknirschend” gehorchten (Dahlheim 1995, 292).

18. der makedonische Hintergrund bei der Datierung der *Politik*

Die aristotelische Theorie reflektiert die krisenhafte Lage der griechischen Poleis, was auch die Aufstellung einer politischen Alternative rechtfertigt. Zwar scheint die bei Aristoteles herauszulesende Intensität der Krise nicht mit der thukydideischen “Pathologie des Krieges” (III, 80-82) vergleichbar zu sein, obwohl der gemeinsame Hintergrund bei beiden Autoren – ebenso wie bei Platon – letztendlich der unerbittliche Antagonismus zwischen Demokraten und Oligarchen ist. Das Nachdenken über eine Überwindung bleibt aber ein Leitmotiv, das sich auf vielen Ebenen bemerkbar macht; die sozusagen offensive Überwindung, durch Expansion nach außen, gehört nicht zuletzt dazu. Diesen Ausgang aus der Krise hatte Isokrates ausdrücklich propagiert, was vielleicht seine wichtigste Gemeinsamkeit mit Aristoteles ausmacht.

Aristoteles äußert sich an keiner Stelle ausdrücklich über Alexanders Macht. Nach seiner Art pflegt er dagegen jegliche diesbezügliche Reflexion in weitläufigere Kontexte von Überlegungen einzubetten. Die Idee von der Überlegenheit des hellenischen politischen Lebens gegenüber der asiatischen Herrschaftsform kommt ausdrücklich im 7.en Kap. des Buches VII der *Politik* vor, d.h. in dem Buch, das der “idealen” Polis gewidmet ist. Um zu bestimmen, welche die Natur der Bürger der idealen Polis sein müsse (1327b19f), schreibt Aristoteles u.a., das hellenische Volk verbinde den Mut der Nordeuropäer mit dem Geschick der Asiaten und deswegen sei dazu bestimmt, über die Barbaren zu herrschen, wenn es sich vereinige bzw. eine einheitliche politische Ordnung (*politeía*) bilde (*Pol.* VII 7, 1327b23-33).

Diese so auffällige Möglichkeit einer Verbindung des aristotelischen Textes mit der sonst bekannten Politik Makedoniens muss möglichst in Zusammenhang mit den Entstehungsbedingungen des Buchs VII geprüft werden. Nach den bisherigen Bemühungen um die Datierung der aristotelischen *Politik* (s. oben: II.6), ist noch nicht ausgemacht, ob alle ihren Einzelteile aus der Zeit nach der Gründung des Lykeion stammen. W. Jaeger ordnet z.B. die beiden letzten Bücher, ebenso wie die Bücher II und III, einer “Urpolitik“ zu, die in den Wanderjahren des Aristoteles geschrieben worden sein müsse, inhaltlich aber in die Akademiezeit gehöre, denn sie beinhalte unter dem platonischen Einfluss entstandene

Ansichten (Frank 1999, 41). I. Düring ordnet die Bücher VII und VIII ähnlicherweise in die Wanderjahre des Aristoteles ein (Düring 1966, 51). H. von Arnim dagegen hält die beiden letzten Bücher für die zuletzt geschriebenen (Frank 1999, 58).

Diese bis heute noch nicht abgeschaffte Uneinigkeit hindert den Leser zunächst, die makedonische Politik und Alexander vorbehaltlos als einen impliziten Hintergrund der aristotelischen Polistheorie vorauszusetzen. Alternativ dazu besteht die Möglichkeit, Äußerungen wie diese auf das Gedankengut der panhellenischen Ideologie zu beziehen, das eine allgemeinere Verbreitung erfahren hatte (s. oben: II.3): die Gemeinsamkeiten oder die Konvergenzen zwischen verschiedenen Theoretikern dürften sich ohnehin auf zahlreiche Punkte erstrecken. Ein gutes Beispiel für diese Herangehensweise liefert uns I. Düring, der es für wahrscheinlich hält, dass Aristoteles den eben genannten Gedanken von seinem Kontrahenten Isokrates geborgen hat. Er zieht außerdem den älteren Text "Über Klima, Gewässer und Örtlichkeiten" heran, der inmitten von geographischen und meteorologischen Beschreibungen auch ähnliche wertende Aussagen artikuliert, um die Ansicht zu stützen, Aristoteles habe einfach in seine sonst der Polis zugewandten Theorie allgemein verbreitetes Gedankengut eingeschoben (Düring 1966, 396f und Fn.340; dagegen: Guthrie VI, 36). Düring, der generell für die Abkopplung der aristotelischen politischen Philosophie von der makedonischen Politik plädiert, betont schließlich, dass dieser Gedanke in einem thematisch nicht relevanten Kontext auftauche, was gegen den Zusammenhang mit der Politik Philipps und Alexanders spreche (Düring 1966, 479).

Diese Argumentationsrichtung erweist sich m.E. besonders dann als schwach, wenn man die anderen angeführten Stellen aus dem Buch VII und v.a. den expliziten Zusammenhang zwischen Krieg und phyletischen Differenzen mit bedenkt. Wir verfügen also über ein paar zusätzliche Indizien, die Aristoteles von den anderen maßgeblichen Vertretern dieser Richtung absetzen und seine im Text unauffällige Verbundenheit mit Makedonien belegen. Was hier die Bezüge zur lebendigen politischen Praxis angeht, sprechen m.E. ein paar wichtige Punkte dafür, dass bei der Abfassung der Bücher VII und VIII die Thronbesteigung Alexanders schon zurückliegt.

Dies soll keineswegs besagen, dass sich Aristoteles mindestens fünfzehn Jahren nach dem Tod Platons von jedem platonischen Einfluss losgesagt haben musste. Man muss ja bei einer Datierung der *Politik* nicht unbedingt von einer quasi linearen Entwicklung weg vom Gedankengut des Lehrers und hin zu einer abgerundeten Selbständigkeit des Aristoteles ausgehen. Bezüglich der Datierung der zwei letzten Bücher zieht M. Frank eine Stelle heran, die einen engen Zusammenhang zwischen Eudämonie und vier Kardinaltugenden – nämlich Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit und Klugheit – proklamiert (*Pol.* VII 1, 1323a27ff): damit sollen die Argumente für eine späte Abfassungszeit entkräftet werden, da sich hier ein offensichtlicher platonischer Einfluss bemerkbar macht (Frank 1999, 60).

Jedem Leser der *Nikomachischen Ethik* aber, meine ich, muss dieser vierfache Zusammenhang *auch* als typisch aristotelisch vorkommen: nur die gelegentliche Akzentsetzung lässt den Eindruck von Differenzen in der Sache entstehen. Pierre Pellegrin registriert seinerseits zwar mehrere Gemeinsamkeiten zwischen Aristoteles und Platon in den beiden letzten Büchern, hebt aber andererseits hervor, dass allein der Standpunkt der theoretischen Konstituierung einer idealen Verfassung eine schon durchgemachte theoretische Entwicklung plausibel macht⁷⁷.

Aristoteles scheint die Königsherrschaft in dem Kontext der beiden letzten Bücher fast ganz vergessen zu haben. Nur ein einziges Mal erwähnt er die Könige Persiens und dies beiläufig und eher in abwertendem Sinne, indem er nämlich schreibt, dass sie nicht selbständig, sondern nur durch andere lernen können (*Pol.* VIII 5, 1339a35f). Zum Thema der Erziehung und Aufklärung der Könige äußert er sich in der ganzen *Politik* sonst gar nicht. In einem auf ihn bezogenen Fragment soll er sogar ausdrücklich vom platonischen Ideal des philosophierenden Königes Abstand genommen haben, von eben demjenigen Ideal also, das in realpolitischer Absicht wiederum von Isokrates vertreten wurde:

„Er sagte, für einen König bestehe keine Notwendigkeit (*ouch' hópōs anagkaíon*) zu philosophieren, es könne vielmehr hinderlich sein. Dagegen müsse der König auf die wahrhaftig Philosophierenden hören und ihnen Glauben schenken (*philosophoúsi alēthinōs entynchánein eupeithē kai euēkoon*“, *Arist. Frag.*, 62-2 [79]).

Dass Aristoteles in der ganzen *Politik* – anders als im jugendlichen *Protreptikos* – auf die Erziehung der Herrscher nicht zu sprechen kommt, muss man m.E. als Indiz für die Abfassungszeit der *Politik* insgesamt betrachten. Das realpolitische Umfeld hat sich seit der Aufstellung des Ideals gewaltig verändert und man darf sich keine größere Veränderung vorstellen als die Konsolidierung der makedonischen Macht oder insbesondere die Thronbesteigung Alexanders. Die Programmatik der Aufklärung der Herrscher hat inzwischen ihren unmittelbaren und dringenden Sinn verloren, denn man interessierte sich nicht mehr für die Durchsetzung eines hehren Ideals, es sei denn nur, um eben die Praxis zu rechtfertigen, die an die älteren Ideale anknüpft. Das Fragment andererseits, abgesehen von angebrachten Zweifeln an der Exaktheit seines Inhalts im Einzelnen, drückt ganz klar parallel zum Text der *Politik* einen Abschied vom früher vorherrschenden Ideal und eine Anpassung an die alexandrinischen Gepflogenheiten aus⁷⁸.

⁷⁷. «When Aristotle wrote Book VII he had in mind his own ‘developed’ political philosophy, and Book VII simply cannot, as it is, be considered as a pre-Aristotelian text written by Aristotle when he was not yet Aristotle» (Pellegrin 1996, 356f).

⁷⁸. “The uncompromising ideal of the philosopher-king had yielded in his mind to something more practical, and united with this was his conviction of the superiority of the Hellenic race to all others, and his belief that it could rule the world if only it achieved political unity” (Guthrie VI, 36).

Die affirmativ ausgedrückte Verbindung mit der aktuellen Politik Makedoniens ist an einem anderen wichtigen Gedanken wieder im Buch VII bemerkbar. Es gebe insgesamt drei Gründe, einen Krieg zu führen, meint Aristoteles: erstens um die eigene Versklavung zu verhindern, zweitens um die politisch-militärische Hegemonie um der Beherrschten willen zu erlangen und drittens, um über diejenigen zu herrschen, die es verdienen, Sklaven zu sein (*despózein tōn axiōn douleúein*, *Pol.* VII 14, 1333b38-1334a2).

Über die Notwendigkeit der militärischen Vorbereitung zu Verteidigungszwecken in der Polis hatte sich Aristoteles auch anderswo geäußert, z.B. im Buch II zu dem, was Platon in den *Nómoi* schreibt (*Pol.* II 6, 1265a20-28). Die Rechtfertigung eines aggressiven Krieges wird auch in den Ausführungen über die Sklaverei im Buch I an zwei Stellen angedeutet: dort heißt es, die Kriegskunst (*polemikê*) sei ein Teil der Erwerbskunst (*ktêtikê*) und ziele auf die Versklavung der von Natur aus Sklaven, die sich dieser „Natürlichkeit“ nicht aus freien Stücken beugen würden (I 7, 1255b37ff und I 8, 1256b23-26; ein solcher Krieg wird explizit als „von Natur aus gerecht“ bezeichnet, 1253a26). Erst im vorletzten Buch macht sich Aristoteles daran, seine These ausführlich zu besprechen. Besonders das 2.e Kap. dieses Buches ist dann über das Verhältnis dieses Krieges zum Polisleben aufschlussreich. Dort wendet sich Aristoteles explizit der Frage zu, ob das Bestreben, andere und insbesondere die benachbarten Völker zu unterwerfen, zum praktischen Leben in der Polis gehöre (*politikòs kai praktikòs bíos*, *Pol.* VII 2, 1324a27). Zum einen schildert er kurz die kriegerische Lebensweise von einigen Völkern, darunter auch der Makedonen, deren *nómoi* (Gesetzgebung und Gepflogenheiten) und *paideía* (Erziehung) auf Krieg und Unterjochung ausgerichtet seien (1324b6-22). Die Gegenposition skizziert der Philosoph auch, wonach die despotische Herrschaft über andere Völker ungerecht (*adikòs*), nicht gesetzlich oder auch illegitim (*ou nómimon*) sei, sie komme aber faktisch – eigentlich durch Kriege – zustande (1324b27f). Diese Ansicht hält die despotische Herrschaft über andere für unsinnig (*átopon*) und leugnet die von Natur aus bestehenden Ungleichheiten bezüglich von Herrschen und Beherrschtwerden (1324b36f).

Dieser Argumentation scheint Aristoteles zunächst nichts entgegenzusetzen zu haben; er gibt indirekt zu, dass die despotische Herrschaft über andere sozusagen nicht fair sei, denn man zwinge den anderen eine Art von Herrschaft auf, die man im eigenen Land nicht aushalten könne (1324b32ff). Die einzige für Aristoteles akzeptable Rechtfertigung besteht jedoch darin, dass es zwei Kategorien von Menschen gebe, nämlich diejenigen, die von Natur aus dazu da seien, uneingeschränkt beherrscht zu werden (*despostón*) und die anderen, die so etwas nicht verdienen würden (*ou despostón*, 1325b36f): zur Veranschaulichung wird darauf hingewiesen, dass nicht alle Lebewesen Jagd- und Opfertiere seien (1324b39f; dies verweist auch auf: I 8, 1256b23f zurück, wo die Jagdkunst als ein Teil der Kriegskunst angeführt wird). Anschließend betont Aristoteles nochmals,

dass die Eudämonie der ganzen Polis nicht auf die kriegerische Tauglichkeit, sondern auf der Basis von vortrefflichen Gesetzen (*nómois spoudaíois*) auf das gute Leben (*zōês agathês*) ausgerichtet sein müsse (1324b41-1325a10; vgl. die Formulierung in: VII 14, 1333a35, der Krieg müsse um des Friedens willen geführt werden). Ob eine solche nach innen gewandte Polis die von Natur aus zur despotischen Unterwerfung bestimmten Menschen bezwingen kann, bleibt im aristotelischen Text selbst rätselhaft, die Antwort findet man erst im Hinblick auf die geschichtlichen Gegebenheiten der Zeit.

Die theoretische Behandlung und die Rechtfertigung des aggressiven Krieges steht auch v.a. mit Ausführungen des Buchs I zu den (nichtgriechischen) Völkern (*éthnē*) im Einklang (vgl. oben: IV.5). Auch die Ausführungen über den göttlichen König legen einen Zusammenhang mit der makedonischen Politik nahe, so dass man insgesamt mindestens hinsichtlich der Bücher I, III, VII, VIII nicht nur eine Abfassung nach 335 v.u.Z., sondern auch eine indirekte Bezugnahme auf die neue Ordnung der griechischen und orientalischen Welt für plausibel halten muss. Etliche Zweifel an dieser Deutungsmöglichkeit – z.B. anhand von platonisch anmutenden Elementen bei Aristoteles – gelten m.E. nicht, wenn man bedenkt, dass sich der Stagirit vom Ideal des gebildeten Herrschers verabschiedet oder es wenigstens aus der Tagesordnung genommen hatte, indem sich nach 336 v.u.Z. jegliche Argumentation dafür oder auch dagegen erübrigte: dies ist in der ganzen *Politik* der Fall und wird in den beiden letzten Büchern deutlicher. Aristoteles, der zunächst das Ideal des philosophierenden Königs von Platon und Isokrates rezipiert hatte, was z.B. dem *Protreptikos* zu entnehmen ist, muss sich im Laufe der Zeit und im Hinblick auf seine neuen Erfahrungen von den überkommenen Denkmustern verselbständigt haben. Bei ihm überwiegt jetzt der Realismus der Tat, der Aufstieg Makedoniens trägt erheblich dazu bei, dass wichtige Motive des politisch-theoretischen Diskurses aus der Zeit der platonischen Akademie entweder modifiziert (man vergleiche die isokrateische Aufforderung zum antipersischen Krieg, s. oben: II.3) oder als überflüssig aufgegeben werden (die mit viel Schmeichelei einhergehende königliche Erziehung).

Aristoteles scheint zwar keine seichte Apologetik der makedonischen Monarchie betreiben zu wollen, andererseits aber nimmt er Rücksicht darauf, die neu aufgekommene monarchische Praxis und insbesondere ihre Hellaspolitik in seiner Philosophie des Polisganzen unterzubringen. Das Polisganze hat zur Zeit des Aristoteles aufgehört, den Horizont der Erfahrungen der Polisbewohner im ethisch-politischen Leben zu bilden, was bes. in Athen mit der Öffnung nach außen einherging. Die Theoretisierung des Ganzen dagegen ergibt erst dann einen Sinn, wenn man an die Notwendigkeit und die Möglichkeit einer Überwindung der krisenhaften Lage denkt. Besonders bei Aristoteles muss man zwei Ebenen von politischer Organisation zusammen denken und zugleich auseinander halten. Denn es sollte die ansonsten in den letzten Büchern der *Politik* (insbesondere im 4. und 5.

Kap. des Buchs VII) auftretende kleine und wohlgeordnete Polis keineswegs der Urheber eines Krieges zur Unterjochung der „Barbaren“ sein. Die Träger dieser aggressiven und ausdehnungsfähigen Macht sollten sich dagegen am ehesten durchsetzen, wenn sie im griechischen Stammland mit kleinen und innerlich befriedeten Poleis zu tun hätten.