

V. Kapitel

Wie sich Ganzes und Teile zueinander verhalten

Vorbemerkung

Die Untersuchung des Verhältnisses des Ganzen und der Teile des Politischen bei Aristoteles muss nun sich konkret der Frage zuwenden, ob und inwieweit dieses Verhältnis für die Erfassung der Spezifik der antiken politisch organisierten Gesellschaft geeignet ist. Dabei sollen die aristotelischen Kategorien bzw. unser zentrales Paar mit Blick auf die Beschaffenheit und die Dynamik dieser Gesellschaft geprüft werden. Als unentbehrliche Zugangsmittel zu dieser Welt kommen in diesem Rahmen Begriffe in Frage, die dem heutigen Reflexionsstand der politischen Theorie angemessen sind. In der Regel haben solche Begriffe schon eine Präfiguration bei den Altgriechen vorzuweisen, wobei sie ihre Ausprägung erst in der nacharistotelischen Welt gefunden haben: dazu gehören etwa die Individualität, die Normativität, die Hegemonie und das Imaginäre.

Die Begriffe des Ganzen und der Teile in ihrem Verhältnis könnten in dieser Hinsicht eine größere Klarheit derart erlangen, dass sie nicht mehr bloß im aristotelischen Kontext, sondern auch gemäß einem ethnophilosophisch distanzierten Blick in die antike Welt auf ihre Relevanz geprüft werden. Was man sich von einer solchen Operation erhoffen kann, sind auch elaborierte Vorstellungen von Parallelen zwischen antiker und neuzeitlicher politischer Welt.

Ein letzter Schritt der Forschungsarbeit in diesem Kapitel geht dahin, die Relevanz von gewissen Kategorien der aristotelischen ersten Philosophie für die Erarbeitung des Ganzes-und-Teile-Verhältnisses ans Licht zu holen. Zur Sprache müssen dabei in erster Linie die in der ersten Philosophie umrissenen Aspekte des Verhältnisses zwischen Ganzem und Teilen kommen. Ein solcher Schritt ist nach unserem heutigen Wissensstand bei Aristoteles ausgeblieben. Wenn man dies aus heutiger Sicht tut, ist man auch berechtigt, diese Kategorialität zu hinterfragen.

1. die Pluralität der Teilungsmodelle und die Grenzen der Reduktion

Platon und Aristoteles haben mit Übereinstimmung die Komplexität und Unbeständigkeit

der Welt der menschlichen Handlungen hervorgehoben (vgl. oben: I.2). Bei Platon ist von den Unähnlichkeiten der Menschen und ihrer Handlungen die Rede (*anhomoiótētes tōn te anthrōpōn kai tōn práxeōn*) und davon, dass niemals nichts in den menschlichen Dingen Ruhe hält (*hēsychían ágein*, *Politikós* 294b). Die wenigstens konvergierenden Feststellungen der Philosophen stellen jedoch eine gemeinsame empirische Basis für recht unterschiedliche philosophische Handhabungen des Gegenstandes dar. Platon geht mit der Teilung der Polis im Grunde apriorisch um: dies trifft sowohl auf die Zusammensetzung des eigenen Polsideales, als auch auf die Darstellung der realen Regierungsformen der Zeit zu. Die Betrachtungsweise orientiert sich dabei an der philosophisch untermauerten Vorzüglichkeit der politischen Elite. Der empirische Bezug fungiert meist – bis vielleicht auf die genetische Rekonstruktion der Polis aufgrund der Bedürfnisse im II. Buch der *Politeía* – als Ausfüllung einer im voraus abgeleiteten Begrifflichkeit. Aristoteles versucht dagegen die Komplexität analytisch und fast systematisch zu bewältigen, indem er verschiedene Teilungsmodelle erprobt. Die Pluralität der Teilungsmodelle ergibt sich bei ihm letztendlich aus der Dynamik des Gegenstandes selbst.

Die von Aristoteles zugegebene Schwierigkeit einer Subsumtion des Politischen unter feste auf das Ganze ausgerichtete Kategorien (*kathólou*), womit auch die Nähe des Philosophen zu der vorausgegangenen sophistischen Position angedeutet wird (s. oben: I.2), kann auch als philosophische Abstützung der Pluralität der Teilungsmodelle des politischen Ganzen angesehen werden. Aristoteles hatte wohl als Empiriker das Bedürfnis, solche Kategorien zu gebrauchen, die einem flüssigen und beweglichen Gegenstand bzw. einer größeren Einheit von Gegenständen gerecht sein könnten. Damit hingen auch seine realpolitischen Intentionen zusammen.

Aristoteles hatte ein politisches Ganzes im Blick, das nicht nur quantitativ und nicht restlos zerlegt werden konnte, da es gerade viel Beweglichkeit bis an die Grenzen der Instabilität aufwies. Man ist berechtigt damit zu rechnen, dass das, was für den antiken Stadt-Staat galt, nämlich die Unmöglichkeit der vollkommenen Reduktion auf ein einziges Schema, für das heutige Gemeinwesen umso mehr gelten muss, da die Komplexität inzwischen zweifellos größer geworden ist.

Wenn Aristoteles ohnehin – wenigstens auf einer ersten Ebene – an seinen eigenen Maßstäben zu messen ist, dann ist die unter dem Strich alles andere als durchkomponierte Teilung des politischen Ganzen nicht als das Endergebnis eines mehr oder weniger strikten deskriptiven Verfahrens anzusehen, sondern eher einer von den methodischen Prinzipien her unternommenen Strukturanalyse, die sich von den Besonderheiten des zu behandelnden Gegenstandes leiten ließ¹.

¹. Man muss demnach m.E. I. Düring genau in diesem Punkt Recht geben. Düring rechnet zu den zentralen Ausgangspunkten der aristotelischen Suche nach Strukturkenntnis, "dass die Methoden

Von einer erfolgreichen Durchführung des aristotelischen Unternehmens kann insofern nicht die Rede sein, als der Philosoph selbst im allerersten Kap. der *Politik* auf die Möglichkeit einer restlosen Zerlegung des Polisganzen schließen lässt. Die damit verbundenen Schwierigkeiten müssen ihm allerdings fast schon von Anfang an bewusst gewesen sein, indem er eigentlich das Teilungsverfahren mit dem zunächst andersartigen Ansatz der genetischen Rekonstruktion zu verknüpfen versuchte. Das aristotelische doppelte Teilungsverfahren ist insofern angemessen, als das politische Ganze in seiner Vielfalt bejaht und als solches in die Theorie aufgenommen wird, was starke Parallelen zu den von Aristoteles betriebenen naturwissenschaftlichen Untersuchungen aufweist. Bis zu diesem Punkt ist der Erkenntnisgewinn sowohl dem Philosophen, wie auch dem Leser sicher. Erst ab dem Moment, wo die Anlehnung an das empirisch Vorgefundene in die positive Bewertung desselben umschlägt – und diese Neigung ist bei Aristoteles zwar nicht omnipräsent, aber doch unübersehbar – tauchen dann schwierige Probleme auf.

2. das Dilemma zwischen Beschreibung und Normativität

Aristoteles' Haltung zum Bestehenden seiner Zeit ergab sich gewiss auch im Rahmen von Auseinandersetzungen, deren Rekonstruktion die unterschiedlichen Standpunkte berücksichtigen muss. Platon hob die gedachte von der ausgeübten Herrschaft ab (s. oben: IV.1), 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 sah dagegen ein, nicht nur dass die platonische Normativität an sich problematisch war, sondern auch dass man im Bereich des Politischen mit den Mitteln einer allgemeingültigen Abstraktion nicht genug weiterkommt. Seinerseits ließ er Realität und Normativität zu einem sich vielfältig äußernden Ganzen verschmelzen. In diesem Rahmen ging es ihm darum, zum einen das politische Ganze gewissermaßen auf Distanz zur ersten Philosophie zu erkennen und zum anderen eine andersartige Normativität zu konstituieren.

Im I.Kap. haben wir gesehen, dass Aristoteles' Hauptschwierigkeit beim Erkennen des Politischen darin bestand, dass das Verhältnis des Allgemeinen zum Einzelnen nicht mehr ausschließlich durch Abstraktionsarbeit zu klären ist, indem man mit einem ganzen Begriffskomplex umgehen muss, in dessen Rahmen die Erkenntnis mit Praxis und mit operativen Wertvorstellungen (hauptsächlich hinsichtlich des Guten, des Gerechten und des

sich nach dem jeweiligen Gegenstände der Untersuchung richten müssen" und "dass das Wissen sich nach den Dingen richten muss, nicht die Dinge nach dem Wissen" und führt interessanterweise als bestes Beispiel dafür die methodischen Überlegungen des Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* an (Düring 1966, 22 und ausführlich 457; vgl. oben: I.2).

Zuträglichen) verflochten zu sein scheint.

Eine zweite und eher weiter reichende Schwierigkeit liegt erst dann vor, wenn man mit berücksichtigt, dass derjenige, der über die Politik philosophiert und mit dem Ganzen und den Teilen operiert, auch irgendwo selbst zu einem Teil seines Gegenstands gehört. Anders als in der Anatomie (oder in der Zoologie, womit sich Aristoteles ebenfalls beschäftigte) sind die Grenzen zwischen dem Wissenden und dem zu Wissenden eher verschwommen. Eine Lösung des Problems, das ansonsten fundamental für die ethisch-politische Philosophie ist, deutet Aristoteles im Rahmen seiner Verfassungstheorie im Buch IV der *Politik* an. Dies dürfte zudem in dem Maße interessant sein, wie es bei einem der lebendigen Realität zugewandten Teil der Philosophie vorkommt. Dort impliziert Aristoteles, die Verfassungstheorie sei sowohl deskriptiv, als auch normativ. Nachdem er die Bestimmung dessen, was der jeweiligen Gattung angemessen ist (*tò perì hékaston génos harmóton*), zum Ziel seiner Philosophie erklärt, stellt er weiter fest:

«So ist es klar, dass es Sache derselben Wissenschaft ist, die beste Verfassung zu betrachten (*tês autês estin epistêmes tèn arístên theōrésai*), was sie ist und als welche sie wohl am meisten nach Wunsch (*kat' euchên*) sein dürfte, falls nichts von außerhalb hinderlich ist, und welche Verfassung für welche angemessen ist (*tis tísin harmóttousa*)», *Pol.* IV 1, 1288b21-24).

Dies bedeutet, dass der zunächst außerhalb des Gegenstandes stehende Betrachter einmal seinen Blick auf die eigene Gedankenwelt richten muss, um sich ein vollständiges Bild zu machen.

Bei Aristoteles gibt es wohlgerneht noch einen Ansatz, der auf eine ganz andersartige Überwindung des Problems hindeutet. Auf einer höheren Ebene des Denkens scheint nämlich die Grenzziehung zwischen Denkendem bzw. Betrachter und Gegenstand völlig überflüssig zu sein: dies ist beim *bíos theōrētikós*, bei der *vita contemplativa seu speculativa* durchaus der Fall. Wenn man aber wieder nach aristotelischen Prämissen diesen Tätigkeitsbereich auf seinen Praxishintergrund prüfen will, dann stellt es sich heraus, dass man im Bereich der Theorie, wie auch der ersten Philosophie, nur in methodischer Hinsicht und nur vorübergehend von den Problemen der realitätsgerechten Bewältigung des Politischen absehen kann.

Zum einen ging es Aristoteles darum, die strukturelle und zugleich empirisch fundierte Erforschung der vorhandenen politischen Gebilde zur Ausgangsbasis jeder diesbezüglichen Reflexion zu machen. Zum anderen lag es ihm fern, genau das preiszugeben, was als philosophische Aufgabe gemeinhin galt, nämlich die Einwirkung der Theorie auf die gängige politische Praxis der Zeit.

V.a. wegen des analytischen Potenzials der aristotelischen politischen Philosophie muss

man zugeben, dass der Philosoph die beiden Aufgaben – man kann sagen paradox genug: Prioritäten – zu kombinieren versuchte. Mit Blick auf die anderen vergleichbaren Projekte der Zeit – allen voran von Platon und Isokrates – erscheint die Verknüpfung von Beschreibung des Vorhandenen und Normativität als mindestens implizit präsent. Den zitierten aristotelischen Satz kann man in diesem Rahmen als Spur einer Reflexion über die Bedingungen der Verknüpfung der beiden Ebenen ansehen.

Die Art und Weise, wie Aristoteles nun dieser Ausrichtung des Denkens gerecht werden könnte, wurde durch die “drei zwiespältigen Verhältnisse” (s. oben: II.7) bestimmt. Die Wirkungsansprüche jeglicher von Aristoteles ausgegangenen Normativität blieben unter diesen Umständen eher bescheiden.

Eine strikte Normativität in Fragen der Verwaltung der Poleis sowie der individuellen Ethik sucht man bei Aristoteles vergeblich. Dagegen findet man speziell erarbeitete Konzeptionen, die sich nach ihren jeweiligen Adressaten richten, indem sie ihre politischen Interessen als solche hinnehmen. Was als gemeinsamer Nenner bleibt, ist nicht nur das vielfältige und interpretationsfähige Prinzip des *mésos*, sondern konkreter die mit diesem Begriff zusammenhängende Auffassung von einem ethisch-politischen Ganzen im weiteren Sinne, das erhaltungsbedürftig ist. Als strukturelles Element dieses Ganzen, das weit mehr als die jeweiligen konkreten Verfassungen beibehalten werden muss, betrachtet Aristoteles in erster Linie die bestimmte bestehende Arbeitsteilung, die als die feste und zuverlässige Basis für den Aufbau jeglicher politischen Ordnung gilt, zumal einer tragfähigen.

Die verschiedenen Gruppen von *politai*, die als Hörer der *politikê epistêmê* überhaupt in Frage kommen, werden methodisch konsequent als das betrachtet, was sie sind. Ihnen winkt nun Aristoteles mit dem Bild einer anzustrebenden *aretê* und eines *spoudaïos polítês*, das womöglich alle gemäß ihren Differenzen ansprechen müßte. Diese Vorstellung von den Möglichkeiten individueller Entwicklung in der Polis anhand von ethischen Mustern, die unter den Polisbürgern verallgemeinerungsfähig sein müssen (vgl. unten: V.6), kann man als die sanfte Normativität des Aristoteles bezeichnen².

3. Ambivalenz zwischen Stabilität und Fortschritt

Das Anliegen der Erhaltung des politischen Ganzen verweist auf die Problematik der Stabilität. Bei Aristoteles gibt es zwei Stabilitätsvorstellungen: erstens bezüglich des

². Mit Blick auf die Idealvorstellung des *spoudaïos anêr* (s. unten: V.6) stellt Suzanne Mansion fest, dass die moralischen Werte bei Aristoteles nicht aus der menschlichen Natur a priori abgeleitet würden. Es gehe ihm vielmehr darum, die ethischen Maßstäbe auf ihren Wert und Gehalt im Leben selbst zu prüfen: “Il faut d’abord vivre, c’est-à-dire éprouver les valeurs, pour disposer d’un contenu sur lequel puisse porter le jugement” (Mansion 1984, 461).

Polisganzen und zweitens bezüglich des ethisch-politischen Ganzen im erweiterten Sinne. Die erste hat einen augenscheinlich normativen Wert in dem Maße, wie sie in die Favorisierung der dauerhaftesten Verfassungsform mündet. Die zweite, die sich um die Abwechslung der Verfassungen und ihre gewisse Regelmäßigkeit dreht, ist zwar vordergründig von gnoseologischem Wert, bringt aber wiederum einen Kernpunkt der Gedankenwelt oder wenigstens des Erfahrungshorizontes der herrschenden Schichten der Polis auf den Begriff (vgl. oben: IV.14).

Was für den heutigen Interpreten nicht leicht nachvollziehbar ist, ist die sich abzeichnende Abkopplung des normativ aufgestellten Modells von jeglicher Vorstellung von Fortschritt. Es ist mehrmals betont worden, dass die griechische Welt sich von der neuzeitlichen, v.a. christlich geprägten, Vorstellung vom linearen Verlauf der Zeit abhebt. Für die Griechen hatte es gewiss keinen Sinn zu glauben, dass sich die Geschichte im Ganzen auf ein Ziel hin bewege. Das erst nach Aristoteles klar artikulierte Modell der Anakyklosis scheint dem Inhalt nach dieser Welt durchaus angemessen zu sein, vielleicht auch über die Verfassungstheorie hinaus, wenn man sich bestimmte sozusagen anthropologische Abschnitte der Tragödie anschaut. Dass aber von Fortschritt bei den Griechen gar keine Rede mehr sein kann, müßte man nicht voreilig behaupten, denn die Diskussion wird vornehmlich dadurch bestimmt, was man heute unter Fortschritt versteht (Meier 1995 [1983], 435). Denn man findet bei den Altgriechen sowohl Ideen von partiellen Fortschritten (Fortschritten “von etwas in einer bestimmten Hinsicht”), als auch ein verallgemeinerungsfähiges “Bewusstsein großer Möglichkeiten methodischen Handelns”, ein “Könnens-Bewusstsein” (*ebd.*, 469). Die das aristotelische ethisch-politische Ganze konstituierenden menschlichen Handlungen sind für die Entwicklung hin zum Besseren prinzipiell offen, indem sie sich auf vielfache Weise verhalten können (*endechómenon allōs échein*, vgl. *N.E.* VI 5, 1140b27f). Ein spezifisch aristotelischer Terminus für die positive Entwicklung ist die *epídoxis* (bezogen auf die *téchnai* in: *N.E.* I 7, 1098a24f; vgl. Bayonas 1997, 265).

Den Keim eines Forschungsgedankens findet man bei der genetischen Rekonstruktion der antiken Polis, genau an dem Punkt, wo diese eine teleologische Wendung nimmt. Das menschliche Zusammen- und Miteinanderleben entwickle sich immanent auf die eigene *phýsis* hin, die zugleich das *télos* und das *téleion* darstelle: somit gelangt man zur “Perfektion”, allerdings zu einer, die mit unbegründetem Optimismus und gewaltigen Eingriffen nichts zu tun hätte. Das Perfekte liegt schon vor Augen, es ist das ethisch-politische Ganze als solches, dessen Dynamik in den Blickwinkel des Aristoteles gerät. In Zusammenhang mit Ausführungen über die überlieferten Leistungen der Vergangenheit drängt sich der Gedanke auf, die menschliche Welt habe es immer wieder zu ähnlichen kulturellen und politischen Errungenschaften gebracht und es lasse sich nicht genau

beschreiben und voraussagen, unter welchen Bedingungen diese im Laufe der Zeit verloren gehen und dann wieder in Erscheinung treten würden (vgl. oben: IV.14). Eine Konstante der ganzen Entwicklung scheint auch die "menschliche Natur" zu sein, sowohl im ethischen Sinne, wie auch bezüglich der menschlichen Leistungsfähigkeit. Kurzum: wenn sich eine gewisse Entwicklung hin zum Fortschritt in der Geschichte bemerkbar macht, dann handelt es sich um eine Entwicklung, die in Raum und Zeit womöglich verschiedene Formen annimmt, deren aber maßgebliche Form in dem Sinne eines "Worumwillen" oder auch eines "Worauf hin" gewissermaßen vorgegeben ist (vgl. Dodds 1998 [1973], 16)³. Für die Teile ergeben sich dadurch potenziell tiefgreifende Veränderungen, fürs ethisch-politische Ganze aber nicht. Der verfassungstheoretische Teil der aristotelischen Problematik zeigt im Wesentlichen keine qualitativ neuen Perspektiven auf, sondern beschränkt sich auf die Beschreibung des Vorhandenen und reflektiert über seine Anwendbarkeit (Haug / Reitz 1999, 706).

Eine Möglichkeit zur Aktualisierung der aristotelischen Vorstellungen lag schon seit langem nahe und war nichts anderes als die Erweiterung bzw. die Ersetzung eines polisbedingten *télos* der Entwicklung durch ein solches, das den Stempel der modernen Staatlichkeit tragen würde. Eine radikale Fortschrittsphilosophie, d.h. eine von einer linearen Fortbewegung der Zeit ausgehende, lässt sich jedenfalls durch diese Verschiebung der aristotelischen Zielvorstellung auch nicht gewinnen. Die Legitimität einer solchen Verfahrensweise kann auch nur begrenzt sein, denn wenn das *télos* ein schon feststehendes geschichtliches Resultat ist, wird ein gewisser Grad interpretierender Subjektivität in das Ganze der Entwicklung hineingetragen. Ich bin der Meinung, dass die aristotelischen Ausführungen in einer anderen Hinsicht relevanter sind, nämlich unter dem methodischen Gesichtspunkt, dass es immer gilt, das herauszuarbeiten, was Züge der notwendigen Entwicklung konkret aufweist. In dem Maße, wie die kognitive Bewältigung des zu erkennenden Gegenstandes bzw. des Ganzen letzten Endes menschliches Eingreifen auf den Plan rufen muss, ergibt sich der Fortschritt nicht einfach als vorgegebene Entwicklung und auch nicht als vage Wahrscheinlichkeit, sondern vielmehr als zu erkämpfende Möglichkeit aus den Determinanten menschlichen Handelns heraus, wobei dieses immer eine objektive, ebenso wie eine subjektive Dimension haben muss. Aristoteles ist natürlich keinesfalls der einzige, der für die Erschließung des Begriffs der Notwendigkeit von Belang wäre. Mit seiner rund um den Begriff des Zieles entwickelten Begrifflichkeit war er

³. Damit wären unter den vier bekannten Ursachen der aristotelischen ersten Philosophie mindestens die *causa formalis* und die *causa finalis* angesprochen. Diese sind ohnehin untrennbar voneinander. Helmut Seidel bemerkt interessanterweise, dass sowohl *causa efficiens*, als *causa finalis* auf analytische Weise aus dem Formbegriff bzw. aus der *causa formalis* ableitbar sind (Seidel 1984, 44). Die vollendete Form der Polis macht aber allein ihre *causa efficiens* nicht aus (Näheres unten: V.11).

vielleicht doch ein Wegbereiter für viele.

4. das bei Aristoteles wirksame Bild der Individualität

Für das Verhältnis zwischen Ganzem und Teilen des Politischen ist bei aller Komplexität die Bestimmung des Stellenwerts des Individuellen entscheidend. Obwohl Aristoteles und die Griechen über einen ausgeprägten Begriff des Individuums (*átomon*) nicht verfügten⁴, ist jedoch möglich, eine diesbezügliche Auffassung an bestimmten Elementen festzumachen. Die Möglichkeit, das Individuum als solches zu denken, ergibt sich zuallererst schon aus der theoretischen Philosophie. Die Ganzheit sei auch eine Einheit, stellt Aristoteles fest (*Metaph.* Delta 26, 1023b36); im Hinblick nun auf die Vielfalt ihrer Bedürfnisse oder die Vieldimensionalität ihrer Persönlichkeit wären folglich die Individuen Ganzheiten, die in der Polis als Einheiten gelten.

Dass die aristotelische Philosophie den Menschen als Subjekt ethischer Handlungen (allerdings ohne den Subjektbegriff) ausführlich behandelte, ist schon bekannt und spricht dafür, dass die Einheit Mensch in gewissen Hinsichten auch als eine Ganzheit angesehen werden konnte. Es ist ebenso bekannt, dass die antike Polis eine Welt war, wo das private Leben im Unterschied zum gemeinschaftlichen zwar noch nicht ausgeprägt, aber an sich doch zweifellos vorhanden war (vgl. auch: *Pol.* V 8, 1308b36ff über die Freude der Polisbürger und zwar der ärmeren an der eigenen Muße; s. auch oben: IV.10). Die Rekonstruktion des aristotelischen Bildes der Individualität kann nur aus der Verschränkung der beiden Ebenen möglichst klar hervortreten.

Das in Bezug auf unser Thema universellste Merkmal aller Individuen wäre nach Aristoteles der Trieb (*hormê*) zur Bildung von politischen Gemeinschaften; diesen Trieb sanktioniert der Philosoph mit seinem Naturbegriff (*Pol.* I 2, 1253a29f).

Es ist interessant und für die Auffassung des Individuellen entscheidend, dass der Naturbegriff ein Verständnis des Menschen in den Vordergrund stellt, das die politisch-gemeinschaftliche Dimension mit der Dimension der "natürlichen" Bedürfnisse innerlich verbindet. Das unbegrenzte Streben nach Besitz und Reichtum, d.h. eine Abkopplung der zweiten Dimension von der ersten, wird vom Philosophen zwar als augenfällig bestätigt (vgl. *Pol.* II 7, 1267b1-5), aber auch als widernatürlich betrachtet; naturgemäß sei nach ihm dagegen eine gewisse Autarkie (I 9, 1257a30; vgl. oben: IV.7). Die Idee, dass die Menschen von Natur aus sich im Zustand des *bellum omnium contra omnes* befänden, wäre

⁴ Hegel reflektiert über die Stellung des Individuums in dem von ihm konzipierten Staat anhand des antiken Atomismus (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, W 18, 357f). Die Übertragung der physikalischen Entität auf das Politische hatte jedoch in der griechischen Welt nur ansatzweise stattgefunden.

nach aristotelischen Maßstäben deutlich vereinfachend, bemerkt Wolfgang Kullmann. Es sind dagegen die unbegrenzten Begierden, die nach ihm widernatürlich sind (Kullmann 1993, 180). Bei dieser Natürlichkeit muss man nicht an einen natürlichen Automatismus denken, sondern an die Rolle und die Wirksamkeit des von Natur aus bestehenden politischen Ganzen. An der Schnittstelle zwischen der organisch und der politisch aufgefassten Natürlichkeit setzt das ethisch-politische Denken erst an. Die Denkrichtung des Aristoteles besteht im Grunde darin, das Natürliche als solches zu bejahen und in den Kontext der Problematik des organisierten Zusammenlebens zu stellen: dies sieht man am Beispiel eines wichtigen Bestandteils aller Individualität, nämlich der Lust: die Suche nach der Lust (*hēdonē*) sei naturgemäß meint Aristoteles (*Rhet.* I 11, 1370a3), während aber nicht unbedingt jede Lust Glückseligkeit bringe⁵.

Wohlgemerkt: die Wechselwirkung zwischen der politischen und der psychisch-biologischen Natur dürfte sich wesentlich ändern, wenn man den freien Politen verlässt und sich den anderen Bewohnern der antiken Siedlungen zuwendet. Dass nicht alle Menschen nach ihrem Wunsch leben können (*Pol.* II 1, 1260b28f), könnte schon als eine Verletzung des Naturprinzips angesehen werden, wenn man bedenkt, dass ja jeder Mensch von Natur aus den Wunsch nach Leben in der politischen Gemeinschaft hegen würde. Im Hinblick auf die Ordnung, die es zu rechtfertigen gilt, versucht Aristoteles diesem Problem auf andere Weise beizukommen: es geht ihm nämlich nicht darum, eine Abweichung vom Naturprinzip zu rechtfertigen, sondern umgekehrt zu beweisen, dass dieses anders aussieht bei denjenigen, die keine freien Politen sind. Dieser Denkweise begegnet man dort, wo Aristoteles allen Nicht-politen einen Wunsch nach Leben ohne Ordnung (*táxis*) zuschreibt (*Metaph.* Lambda 10, 1075a22f) und v.a.D. in der Rechtfertigung der Sklaverei unter Rückgriff auf die Natur im Buch I der *Politik* (vgl. oben: IV.5, IV.16).

Die Konstituierung eines einheitlichen Herrschaftsprinzips unter Rückgriff auf die Naturgegebenheiten, sowie der Ansatz zur Erforschung des wirtschaftlichen Lebens bei einer Verschränkung mit den politischen Determinanten (beides im Buch I der *Politik*; vgl. oben: IV.4a) sprechen zusätzlich dafür, dass für Aristoteles die Individualität nur als integraler Bestandteil des gemeinschaftlich-politischen Lebens gelten kann. Da er auf der Ebene des Individuellen vorzugsweise auf die Natur des Menschen zurückgreift, muss man

⁵. Aufschlussreich ist zu diesem Thema das Proömium des *Eudemischen Ethik*: anhand einer Inschrift im Tempel von Leto auf Delos kritisiert dort Aristoteles eine Abkopplung des Angenehmen (*hēdy*) vom Schönen (*kalón*) und Guten (*agathón*). Für ihn bedeutet die *eudaimonía* die Verschmelzung dieser drei Begriffe (*E.E.* I, 12141-8). In *N.E.* VII 11, 1152b1-24 ordnet Aristoteles seine Auffassung von der *hēdonē* in den allgemeinen Diskurskontext ein: er meint, alle Lüste seien gut, es sei aber unmöglich, dass die Lust das Beste (*áriston*) sein könne (1152b11f). Die deutlichste Bejahung der *hēdonē* und zugleich eine Warnung vor der Verabsolutierung der Jagd nach derselben liefert vielleicht Epikur: "Keine Lust ist an sich ein Übel (*kakón*). Aber das, was bestimmte Lustempfindungen verschafft (*tà tinôn hēdonôn poiētiká*), führt Störungen (*ochlêseis*) herbei, die um vieles stärker sind als die Lustempfindungen" (*Kýriai Dóxai* VIII, in: *Epikur*, 68f).

sich hier um eine Klärung bemühen: von Natur des Menschen bei Aristoteles ließe sich nur im Sinne sozusagen einer Polismatur sprechen (vgl. Hegels interpretierende Feststellung in: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, W 19, 227 und oben: Einleitung; genau dieses aristotelische Element stellt Marx fest und greift selbst auf, in: *Das Kapital I*, MEW 23, 345f und Fn. 13).

Für den heutigen Interpreten wäre andererseits legitim, diese Polismatur näher zu bestimmen, wenigstens um sich Klarheit darüber zu verschaffen, ob das Individuelle eine Reduktion auf das übergreifend Politische erfährt bzw. erleidet. Diese Herangehensweise ist auch im aristotelischen Kontext legitim, denn die deutliche Artikulation der Polismatur des Menschen deutet schon darauf hin, dass die gegenteilige Auffassung bereits aufgekommen war: ein Rückblick auf die Ideengeschichte des späten 5. und v.a. des 4.Jh. rechtfertigt diesen Verdacht. Aus Aristoteles selbst erfährt man, es waren schon einige Stimmen erhoben worden, die sich einer ganz poliskonformen Verhaltensweise widersetzen. An ihre Adresse richtet Aristoteles die deutliche Absage an die, wie er sagt, schlechte (*phaûlon*) Vorstellung von Freiheit: Freiheit sei das zu tun, was man gerade wolle (*Pol.* V 9, 1310a32ff; vgl. unten: V.9)⁶.

Diese Vorstellung betrachtet Aristoteles als seinen Stabilitätsvorstellungen abträglich, wobei man zur Kenntnis nehmen muss, dass sie mit den Gleichheits- und Gerechtigkeitsvorstellungen der demokratischen Volksmenge im Einklang steht (*ibd.*, 1310a28-31). Aristoteles gesteht dagegen dem freien Stadtbürger ein Leben nach Ordnung und ohne Willkür zu (*Metaph.* Lambda, 10.Kap., s. oben: IV.16).

Die von Aristoteles in dem Diskurskontext betriebene Rehabilitierung der Polis bedeutet andererseits keinesfalls, dass das individuelle Moment auf die überindividuellen Dimension der Polis reduziert werden musste. Aus vielen Stellen der ethischen Schriften ließe sich eher eine elaborierte Vorgehensweise herauslesen, indem dem Polisbürger eigentlich in den ihn selbst unmittelbar betreffenden ethischen Fragen die Kompetenz zugesprochen wird. Noch ein wichtiger Punkt, der für die Individualität maßgeblich ist, ist die Existenz von politischen Zielsetzungen und Wunschvorstellungen. Wie E. Tugendhat bemerkt: bereits die Aufstellung einer politischen Zielsetzung bringt mit sich, dass sich etwas beim Einzelnen ändern müsse, d.h. dass man zur Eigenart des Individuellen Stellung nimmt: "Offenbar geht jede solche These von einem bestimmten Menschenbild aus, sie kann sich nur, wie bei Aristoteles, auf eine bestimmte Konzeption der richtigen Verfassung des freilich wesensmäßig sozial verstandenen Einzelnen gründen" (Tugendhat 1994 [1984], 51). Nach Tugendhat besteht die für Aristoteles – ebenso wie für Platon – anzustrebende Verfassung des Einzelmenschen in einer bestimmten seelischen Ausgewogenheit (*ibd.*, 53; vgl. Taylor 1955, 93), wobei diese an bestimmte polisorientierte ethische Voraussetzungen

⁶. Mit dieser Auffassung geht auch Isokrates in: *Peri eirênēs* (102f) scharf ins Gericht.

geknüpft ist.

Richtig ist es demnach nicht zu sagen, dass das Individuelle im Politischen aufgehe, sondern dass beide als Dimensionen eines Ganzen gelten, wobei einer jeden ein gewisser Grad von Autonomie zukommen würde. Es findet keine einseitige Reduktion statt und das Individuelle und das Gesellschaftlich-Politische werden nicht unkritisch identifiziert, sondern vielmehr jeweils als Verhältnisse "homolog gedacht" (Haug 1996, 30)⁷.

5. die konstitutive Rolle der Individualität

Nachdem man sich darüber im Klaren ist, dass das aristotelische Individuum in unzertrennlicher Verbindung mit dem umgebenden politischen Ganzen steht, muss man näher zu bestimmen versuchen, auf welche Weise sich das Individuelle bei der Gestaltung des Ganzen äußert.

Die von Aristoteles der menschlichen Individualität beigemessene Bedeutung kommt vordergründig in seiner Kritik an der platonischen *Politeía* zum Ausdruck. Obwohl Aristoteles selbst über weite Strecken die Ähnlichkeit seiner Ansichten zu Platon nahe legt, bietet jedoch die Ablehnung des platonischen Modells konkret die Möglichkeit zu sehen, wo die Differenz ansetzt. M.E. ergibt sich die Eigenart der aristotelischen Sichtweise zunächst aufgrund von: *Pol.* II 4, 1262b22ff:

„Denn zwei Dinge sind es, die besonders bewirken, dass Menschen sich darum sorgen (*kêdesthai*) und sie lieben (*phileîn*): das Eigene und das Geliebte (*tò idion kai tò agapētón*). Keines von beidem kann bei Leuten, die in einer solchen Polis [gemeint ist die platonische] leben, vorhanden sein)“.

Der Aufbau der Polis auf *chreía* und *antipeponthênai* (s. oben: IV.6) setzt im Großen und Ganzen selbständig agierende und demnach sich gestaltende Individuen voraus. Das gemeinschaftliche *symphéron* geht erst als eine höhere Stufe der Sicherung des Individuellen hervor: der aristotelischen Platonkritik liegt die allgemeingültige Vorstellung zugrunde, die Menschen kümmern sich im Grunde um das Eigene (*tôn idiôn*), um das Gemeinsame wiederum (*tôn koinôn*) – bzw. um das, was Platon als das Gemeinsame ansetzt – weniger oder doch nur, sofern es den Einzelnen angehe (*hóson hekástō epibállei*, *Pol.* II 3, 1261b33ff).

Noch deutlicher sieht man diese Denkweise bei der aristotelischen Lösung des Problems

⁷ Haug greift auf Gramscis Motiv zurück, wonach der geschichtliche Block des Letzteren auf das Individuum übertragbar ist: dieses Motiv greift eben antikes Gedankengut auf (vgl. bei Gramsci: *Gef.* 10.11, §48, 1341f).

des Besitzes bzw. Eigentums (*ktêsis*): der platonischen erzwungenen Gütergemeinschaft zieht Aristoteles die Beibehaltung des privaten Besitzes vor, wobei der Gesetzgeber im Einzelnen dafür sorgen müsse, die Privatbesitze für die Polis nutzbar zu machen (II 5, 1263a37-40).

Nicht wesentlich anders als Platon stellte Aristoteles fest, dass die Verfolgung des partikularen Interesses die Stabilität der Polis gefährden und zu Aufständen führen kann (s. 1302a31-34 und oben: IV.9; vgl. die Entstehung der Geldgier im Rahmen der Verfallsgeschichte der Verfassungen in: *Politeía* VIII 4, 548a). Ganz anders als sein Lehrer aber machte sich Aristoteles nicht daran, das Partikulare von oben auszulöschen, sondern sah es als seine Aufgabe an, diese für ihn unerlässliche Dimension der Individualität in das rational konstituierte Gemeinwesen einzubauen. Die aristotelische polisorientierte Ethik ist an die damals bestehenden Eigentums- und Arbeitsverhältnisse geknüpft, weit mehr jedenfalls als dies für Platon der Fall ist⁸.

Platon stellt das *tà hautôû práttein* (: das Eigene tun) als Gerechtigkeits- und Vergesellschaftungsmuster auf (*Politeía* IV 10, 433a). Dieses Prinzip hatte zwei für Platon komplementäre Aspekte: zum einen mussten sich die Angehörigen des dritten Standes, die für die Ernährung der ganzen Polis zuständig waren, ausschließlich den wirtschaftlichen Tätigkeiten widmen, zum anderen mussten sich jeder politisch-militärischen Betätigung fernbleiben, die wiederum den Trägern von Militärgewalt und Herrschaft vorbehalten war. Bei Aristoteles nun erfährt dieses platonische Prinzip eine Vereinheitlichung. Beide Aufgabenbereiche können sich durchaus decken, was Aristoteles explizit mit der gängigen Praxis begründet (*Pol.* IV 6, 1292b36f; vgl. oben: IV.4). Aristoteles meint, dem Bedürfnis der Erhaltung der Polis werde nicht durch eine verordnete Verteilung von Aufgaben, sondern eher durch eine gezielte und von den Einzelnen selbst nachvollziehbare Einspannung und Zusammenfügung der individuellen Kräfte gedient: die *politai* seien ungleich, sie hätten jedoch eine gemeinsame Aufgabe (*érgon*), nämlich die Erhaltung des Ganzen bzw. der *politikê koinōnía* (*Pol.* III 4, 1276b28f; vgl. IV.9 und unten: V.7).

6. Individualität und Herrschaft

Indem bei Aristoteles nicht mehr, wie bei Platon, die übergeordneten Strukturen alles Individuelle bis ins Einzelne entscheiden, sondern den Angehörigen der Polis prinzipiell ein

⁸. Die mangelnde oder – nach Platon selbst: fragwürdige – Realisierbarkeit der in der *Politeía* aufgestellten Verfassung muss nicht darüber hinwegtäuschen, dass das platonische Modell doch die damals wirksame Vergesellschaftung widerspiegelt und sie demnach erschließen lässt (G.W.F. Hegel, Vorrede zur: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, W 7, 24; Hegel bezieht sich dabei auf die “Natur der griechischen Sittlichkeit”).

gewisser Spielraum gewährt bleibt, ist man nun berechtigt, an eine Philosophie der Stärkung der individuellen Verantwortung zu denken. Dies ist tatsächlich zugleich Ausgangs- und Ankunftspunkt der aristotelischen Differenzierung von Platon. Beide Philosophen waren von der Komplexität des Ensembles der menschlichen Handlungen ausgegangen (vgl. oben IV.1. IV.12, und V.1). Für Platon war dies Grund genug, die wissende Kompetenz einem einzigen Herrscher (*Politikós* 259b) oder wenigstens einer geschlossenen politischen Elite (in den *Nómoi* und teilweise auch in der *Politeía*) vorzubehalten. Die wissende Kompetenz allein ist für Platon unter dem Strich das, was zur Ausübung der Herrschaft befähigt.

Aristoteles lehnt die platonische Ansicht kategorisch ab. In Anspielung auf den *Politikós* schreibt er: “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” (*Pol.* I 7, 1255b20ff, vgl. oben: IV.1). Die aristotelische Definition der jeweiligen Machtträger orientiert sich am Faktischen und fasst in diesem Rahmen Verbesserungsmöglichkeiten ins Auge. Für Aristoteles kann die wissende Kompetenz kein strikt abgrenzbares ontologisches Wissen sein, sondern eher eine flexible Kombination von Wissen und intuitiver Erfassung des Augenblicks; diese Kompetenz kann sich für Aristoteles nicht mehr – oder wenigstens nicht primär – in der Sphäre der privilegierten Abstraktion, sondern erst in der Praxis selbst bewähren (vgl. oben: IV.15). Damit hängt zusammen, dass die Klugheit nicht mehr ausschließlich beim Herrscher verbleiben muss, sondern auch durch die Politen wandern kann: dies hält der Stagirit, im Gegensatz zu Platon, für wohl möglich und sogar auch für wünschenswert. Für Aristoteles steht demnach einer breiteren Menge von Politen zu, dem Status des rechtschaffenen Politen (*spoudaíos politēs*) nachzustreben.

Zum einen konstatiert Aristoteles, alle Stadtbürger erheben Anspruch auf die Herrschaftstauglichkeit und meinen, die meisten Ämter führen zu können (*antipoiouúntai dè kai tēs aretēs pántes, kai tās pleistas archàs árchein oíontai*, *Pol.* IV 4, 1291b5f)⁹. Zum anderen erklärt er aber dieses Charakteristikum der bestehenden Verfassungspraxis geradezu zu einer wesentlichen Dimension der wohlgeordneten Polis. Die beste (*arístē*) Polis komme der glückseligen gleich, *eudaimonía* ohne *areté* gebe es aber nicht, führt Aristoteles bei der Entwicklung seines Idealmodells im Buch VII aus (VII 8, 1328b34ff). Darauf betont er, diese in praxi Verschmelzung von Glückseligkeit und Tüchtigkeit müsse sich nicht auf einen Teil der Polis beschränken, sondern alle ihren (potenziellen) Angehörigen erfassen (1329a22ff).

Auf dem Weg zur Verbreitung der *areté* ist es wichtig, dass Aristoteles den platonischen und traditionsreichen tüchtigen Mann (*agathòs anêr*) vom tüchtigen Stadtbürger (*spoudaíos*

⁹. Nach G. Seel ist Herrschaftsbefugnis bei Aristoteles ein umworbene Gut (Seel 1990, 58).

polítēs) auseinander hält. Den *agathós anêr* denkt er in Anlehnung an Platon als einen allgemeingültigen Typus des richtigen Verhaltens. Die von Platon gemachten gesellschaftlichen Voraussetzungen dieses Ideals findet man zunächst auch bei Aristoteles fast unverändert wieder, sie gehen hauptsächlich auf die Befreiung von mühseliger Körperarbeit zurück.

Die politischen Konsequenzen aber, die sich aus diesem Ideal ergeben, sind ganz andere als diejenigen des Platon. Aristoteles macht sich nicht zum Endpunkt seiner Programmatik, die Herrschaft den Männern anzuvertrauen, die als *agathoí* anerkannt würden, wie dies in der Aristokratie der Fall sei (IV 7, 1293b5ff; vgl. 1293b12f) oder die ganze politische Ordnung auf die Erziehung von solchen Männern zu stützen. Seinerseits orientiert er sich an der Möglichkeit – die eigentlich lebendige Realität war – dass die *agathoí* – d.h. die traditionelle Oberschicht oder ihre Vertreter, die in bestimmten Kreisen eine spezielle politisch ausgerichtete Ausbildung erhalten haben – aus der Herrschaft ausgeschlossen sein können: wenn man davon ausgehe, schreibt Aristoteles, die Tugend des Herrschenden sei auch Tugend des guten Mannes, so verfare man nicht richtig, denn es gebe auch Beherrschte, die ebenfalls vorzügliche (*agathoí*) Männer seien und somit von der Tugend ausgeschlossen sein würden (III 4, 1277a20-23). Die Polis, in der alle Bürger *agathoí* sind, stellt bestimmt eine Ausnahme dar (1277a4f; vgl. Braun 1961, 9f).

Gegenüber also dem traditionellen Ideal und seiner platonischen intellektuell gefärbten Transformation macht Aristoteles seine Vorstellung vom tüchtigen Stadtbürger stark. Aristoteles legt viele Arten des *spoudaíos polítēs* fest, je nach der Verfassung, wo dieser lebt (*Pol.* III 4, 1276b31-34). Dieses für die politische Praxis maßgebliche (Vor-) Bild ist durch Flexibilität gekennzeichnet. Damit geht die Intention des Philosophen einher, dass dieses Bild allgemeine Verbreitung in der Polis erfahren muss (VII 13, 1332a31-38). Mit dem Bild vom *spoudaíos polítēs* hängt die Reform oder die Erweiterung der platonischen *aretê* zusammen. Dieser Begriff wird nun von Aristoteles im Hinblick auf seine Verbreitung aufgefasst.

Die *aretê* kommt bei Aristoteles sowohl im Singular, als auch im Plural vor. Hinter diesem grammatikalischen Aspekt steckt im Anschluss an Platon eine theoretische Entscheidung für oder gegen ihre Einheit¹⁰. Sie wird zwar grundsätzlich im Nachklang des alten aristokratischen Standesideals einheitlich gedacht, sie wird aber auch mit neuen Bedeutungen aus den Erfahrungen des ethisch-politischen Lebens bereichert (Gigon 1991

¹⁰. Aristoteles optiert in der Linie von Gorgias (vgl. im platonischen Dialog *Menon* 71e-73c) für die Pluralität der *aretái*. Dies betrifft konkreter die Differenzierung zwischen Herrschenden und Beherrschten (s. unten). Was aber die wesentliche Bedeutung der *politikê aretê* für die Polis im Ganzen angeht, bewegt sich Aristoteles zweifelsohne in der Linie von Protagoras (*Protagoras* 322c-323c): die *politikê aretê* ist demnach die Grundvoraussetzung für die Teilnahme an den Polisangelegenheiten, auf welcher Ebene auch immer.

[1967], 61, 73). Bei Aristoteles behält sie in bestimmten Gedankengängen eine formelle Einheit, sie nimmt aber im Hinblick auf die Praxis und die Individualität unterschiedliche Gestalten an. Von Bedeutung ist in dieser Hinsicht ihre Zweiteilung in der *Nikomachischen Ethik* (*Pol.* I 13, 1103a4ff u. II 1, 1103a14-19), wo sich die Gewöhnung (*éthos*) zum Verstand (*diánoia*) als maßgebliche Dimension gesellt. Gewöhnung ist für Aristoteles ein wichtiger Weg, der zur ethisch-politischen Vortrefflichkeit führt¹¹.

Die Erweiterung der *aretê* durch die explizite Einbeziehung der Dimension der Gewöhnung (*éthos*) erlaubt Aristoteles zunächst, sie allen Angehörigen des politischen Ganzen zuteil werden zu lassen. Da aber nicht alle Einzelpoliten die gleichen Funktionen innerhalb des politischen Ganzen wahrnehmen, müssen gewisse innere Differenzierungen vorgenommen werden. An den ethischen Tugenden müßten alle teilhaben (*metéchein*), ein jeder im Hinblick auf seine Aufgabe (*érgon*, *Pol.* I 13, 1260a14-20). Dieses Teilnahme-Schema wird dann durch den Begriff Art (*eîdos*) weiter expliziert. Gleichnamige Tugenden beim Herrschenden und beim Beherrschten, wie die Gerechtigkeit und die Besonnenheit (*sōphrosýnē*), seien andersartig oder sie unterschieden sich dem *eîdos* nach (vgl. III 4, 1277b18-21). Eine weitere Differenzierung auch sieht die *phrónēsis* (Einsicht, Klugheit) als Haupttugend des Herrschenden und die *alēthēs dóxa* (wahre Meinung) als die des Beherrschten vor (1277b25-29; vgl. bei Platon die unterschiedliche Zuweisung von Einzeltugenden zu den Ständen seiner Verfassung, wobei er neben der Gerechtigkeit auch die Besonnenheit zur umgreifenden *aretê* erklärt, s. *Politeía* IV 9, 431e-432b; vgl. IV 10, 433c-e).

Der Wert der Erweiterung der *aretê* wäre nur formell geblieben, würde man die fundamentale sachliche Differenz zum platonischen Modell außer Betracht lassen, dass nämlich die Herrschenden und die Beherrschten wechseln bzw. einander ablösen müssen. So ließe sich die alle Angehörigen des politischen Ganzen umspannende *aretê* einheitlich von der Praxis her so wiedergeben: der tüchtige Stadtbürger müsse gut wissen und imstande sein, sowohl zu herrschen als auch sich beherrschen zu lassen, wobei die Herrschaft auf jeden Fall eine über Freie sei (*Pol.* III 4, 1277b13-17; vgl. VII 14, 1332b25ff, 1333a2f). Wichtig ist dabei, dass der Wechsel vom Herrschen zum Beherrschtwerden *und* umgekehrt nicht mit der von Platon proklamierten Erziehung der künftigen Herrscher gleichgesetzt werden muss, wonach die Sprößlinge der herrschenden Elite in den

¹¹. Es war ganz anders bei Platon. In: *Politeía* X 16, 619c-d werden negativ die Menschen beurteilt, die in ihrer Lebensweise nur aus dem *éthos* und nicht aus Liebe zur Weisheit Anteil an der *aretê* hätten. Das gleiche Motiv kommt auch in: *Phaidon* 82a-b vor.

Expressis verbis formuliert Aristoteles demnach seine Absetzung von der platonischen einseitigen Reduktion der *aretê* auf Wissen. Während Sokrates und Platon meinten, die Tugenden bzw. Tüchtigkeiten seien *lógoi* (Begriffe) bzw. *epistēmai* (Wissenschaften), hält Aristoteles dagegen, die Tugenden seien nicht *lógoi*, sondern *metà lógou* (mit Vernunft bzw. Einsicht verbunden, *N.E.* VI 13, 1144b28ff; vgl. oben: I.5).

Anfangsphasen ihres politischen Werdegangs zunächst viele Strapazen auszuhalten lernen müßten. Platons Augenmerk gilt der Herausbildung von durchsetzungsfähigen Herrschern (vgl. eine Formulierung in: *Nómoi* 762e, wo die Rede von despotischer Herrschaft ist). Bei Aristoteles beruht hingegen die unter dem Strich gemeinsame *aretê* letzten Endes auf der *philia*, der bewussten Zugehörigkeit zum politischen Ganzen.

Die prinzipielle Zugänglichkeit der politischen Ämter und der damit verbundenen gesellschaftlichen Anerkennung für alle Mitglieder der Polis gehörte zu den Grundelementen der demokratischen Praxis von Athen, wie diese von Thukydides festgehalten wurde¹². Die aristotelischen Vorstellungen stehen dieser Praxis zwar recht nahe, tendieren aber auch andererseits dahin, die Verfassungsänderungen oder die Änderungen des Ganzen im engeren Sinne abzudecken. Die Relevanz des aristotelischen Verhältnisses zwischen *aretê* und Individualität geht jedenfalls in gewissem Sinne über die antike Demokratie hinaus. Schließlich erfährt die *aretê* beim Stagiriten eine im Vergleich zu Platon andersartige Färbung. Ihre Merkmale ließen sich so wiedergeben: sie ist nicht mehr im strikten Sinne normativ und klassengebunden, sondern sie richtet sich nach einer verallgemeinerungsfähigen Vorstellung des Rationalen und des Gesellschaftlichen (vgl. Noulas 1977, 78).

7. die hegemoniethoretischen Konsequenzen

Beim Übergang von der Individualität zum politischen Ganzen ist die Dimension der Herrschaft und ihr Verhältnis zum Recht maßgeblich. Dass Aristoteles mit diesbezüglichen Fragestellungen im politischen Diskurs der Zeit vertraut war, kann dem Leser der *Politik* kaum entgehen, denn schon im 3. Kap. des I. Buchs referiert der Philosoph die sophistische Position zur Sklaverei, um sie dann widerlegen zu können: wenn die Sklaverei nicht auf der Natur, sondern auf Setzung (*nómō*) beruhe, dann sei sie auch gewaltsam (*biaion*) und deswegen nicht gerecht (*oudè dikaion*, *Pol.* I 3, 1253b23f). Schon vor Aristoteles war die nackte Gewalt thematisiert und zuweilen in Entgegensetzung zur gerechten Herrschaft gedacht worden: man denke z.B. an die Kräfte, die Prometheus fesselten und überwachten, nämlich Kratos und Bia (etwa: Gewalt und Zwang). Sophokles hatte seinerseits die für das menschliche Zusammenleben relevante Unterscheidung zwischen der Überzeugung durch

¹² In den Angelegenheiten der Polis genießt jeder "weniger aufgrund eines regelmäßigen Wechsels in der Bekleidung der Ämter (*apò mérour*), sondern aufgrund seiner Tüchtigkeit (*ap' aretês*) den Vorzug. Ebenso wenig wird jemand aus Armut (*katà penían*), wenn er trotzdem für die Stadt etwas leisten könnte, durch seine unscheinbare Stellung (*axiômatos aphanéia*) daran gehindert" (Thukydides, II, 37.1).

Gewalt (*pròs is-chýos krátous*) und durch Argumente (*lógō*) getroffen (*Philoktetes*, 593f)¹³. Aristoteles' Pendant zur ausschließlich mit Zwang operierenden Herrschaft ist die despotische, also die Herrschaft des Hausherrn über den Sklaven (z.B. in: *Pol.* I 4, 1254a11f). Diese, die als Herrschaftstypus auch die Herrschaft über "Barbaren" mit einschließt (I 2, 1252b9), wird ausdrücklich von der politischen bzw. der für die Polis und ihre Angehörigen geeigneten Herrschaft abgehoben (vgl. I 5, 1254b3ff)¹⁴. Auch in den Poleis aber kann die Herrschaft zu einer despotischen Form verkommen, was Aristoteles explizit verurteilt (s. unten: VI.4).

Die von Aristoteles unternommene Rechtfertigung der Herrschaft überhaupt im Buch I der *Politik* geht eigentlich auf die Herrschaft über Sklaven, denen die elementare Polistauglichkeit unter Rückgriff auf die Natur abgesprochen wird. Die Rechtfertigung der Sklaverei läuft aber auch auf die Behauptung hinaus, für die Sklaven selbst sei ihr Zustand auch von Nutzen und gerecht (I 5, 1255a1f). Die Berufung auf die Gerechtigkeit an dieser Stelle ist gewissermaßen problematisch, denn diese wird von Aristoteles anderswo als eine Polis- bzw. Gemeinschaftstugend (*koinōnikē aretē*) bezeichnet, der alle anderen mit Notwendigkeit folgen müßten (III 13, 1283a38ff; vgl. oben: IV.14). Da sich dieser Satz nicht an die Sklaven selbst, sondern an die Kritiker der Sklaverei richtete, ist man hier berechtigt zu vermuten, dass Aristoteles auf eine konsensfähige Legitimation derjenigen Grundform von Herrschaft abzielte, die die Existenz und Funktion des Polisganzen überhaupt ermöglichte¹⁵.

Für die Herrschaft in der Polis dagegen reicht die Berufung auf eine natürliche Beschaffenheit bzw. Überlegenheit der Herrschenden nicht, wenigstens solange dies nicht die mythisierten *basileis* oder indirekt auch Alexander betrifft. Unter prinzipiell gleichwertigen Politen muss die *differentia specifica* des Herrschenden, nämlich die Fähigkeit, mit dem Denken voranzusehen (*dynámenon tē dianoía prohorân*, I 2, 1252a31f) durch bestimmte Begriffe reaktiviert und konkretisiert werden, so dass damit dem Erhalt und Zusammenhalt des Ganzen gedient werden kann. Dies ist der interessanteste Teil der

¹³. Ein anderer Vers von Sophokles deutet darauf hin, dass die auf Dauer durchsetzungsfähige Herrschaft auf Gerechtigkeit beruhen müsse: *dikaía glôss' échei krátos méga* (*Trag.Frag.*, Fr. 77).

¹⁴. B. Fontana interpretiert die aristotelische Entgegensetzung zwischen despotischer und politischer Herrschaft unter dem Einfluss der gramscischen Entgegensetzung zwischen dem Korporatistischen und dem Politischen: "In Aristotle 'political' means to move from the particular to the universal, from the sphere of private interests to the sphere of general and universal interests" (Fontana 2000, 315). Im Gegensatz dazu sei die despotische Herrschaft im Grunde nicht-politisch oder vopolitisch (*ebd.*). Es muss indes angemerkt werden, dass von Aristoteles die despotische Herrschaft als existenzielle Bedingung der Möglichkeit der politischen angesehen wird.

¹⁵. Noch ein Indiz dafür, dass Aristoteles die Herrschaft über Sklaven nicht bloß auf den einseitigen Nutzen der Sklavenbesitzer beschränken wollte, ist die sich auf dieses Thema beziehende Aussage: "ein und dasselbe ist zuträglich für den Teil und für das Ganze" (*Pol.* I 6, 1255b9f). Dies impliziert schon, dass die Sklaven in das zu behandelnde Ganze mit einbezogen werden. Über die theoretischen Probleme, die sich aus der Rechtfertigung der Sklaverei ergeben, s. oben: IV.5.

aristotelischen Behandlung der Herrschaft, der auch heute unter dem Gesichtspunkt der Hegemonie zu studieren ist.

Die bei Aristoteles rekonstruierbare Präfiguration der Hegemonie stützt sich auf zwei Säulen. Zum einen auf die Verinnerlichung einer Reihe von entscheidenden Begriffen. Diese können wiederum in diejenigen unterteilt werden, die ausschließlich auf das Gemeinwesen bezogen sind, wie das Gleiche (*ison*) und das Gerechte (*dikaion*) und die anderen, die sowohl eine individuelle, wie auch eine ganzheitliche Dimension aufweisen, wie die Tüchtigkeit (*aretê*), das Gute (*agathón*), der Nutzen (*symphéron*) und die Glückseligkeit (*eudaimonía*). Als zweite Säule kann man die Möglichkeit der faktischen Durchsetzung der Herrschaft ausmachen, wodurch entschieden wird, ob die gemeinschaftsbezogenen Begriffe, v.a. das Gerechte, zu ihrer Erfüllung kommen können. In dieser Hinsicht wird parallel zu Begriffen, die mit Wertvorstellungen zu tun haben, auch die Dimension der Gewöhnung (*éthos*) ins Spiel gebracht.

Alle Künste (*téchnai*), also Wissenschaften und praktische Tätigkeiten in einem, finden nach Aristoteles ihre immanente Erfüllung auf zwei Ebenen, nämlich auf der Ebene der individuellen Ziele und Glücksvorstellungen zunächst und dann auf der Ebene des politisch organisierten Lebens. Dass der Übergang von der einen zur anderen Ebene möglich ist, gewinnt an Plausibilität, wenn man die Theorie in dem gesellschaftlich-politischen Ganzen ohne ausgeprägte Machtapparate und –strukturen ansiedelt (vgl. unten: V.10).

In diesem Sinne führt Aristoteles eine umfassende Hierarchisierung der Ziele alles menschlichen Handelns durch. Diese mündet in ein höheres Ziel, dem alle anderen ausnahmsweise, selbst die persönliche Glückseligkeitsvorstellung eines Einzelmenschen, weichen müssen. Diese höchste Instanz sei nun die *eudaimonía* der Polis als Ganzen. Aristoteles redet viel über die Glückseligkeit der Polis und legt dabei den Eindruck nahe, es gehe ihm darum, dass das Persönliche in dem Gemeinschaftlichen aufgehe. Ohne die Unterscheidung zwischen zwei Ebenen von Glückseligkeit erfährt man auf keinen Fall etwas über das konstitutive Prinzip des menschlichen Zusammenlebens. Es könnte kein wohlgeordnetes Zusammenleben zustande kommen, wenn jeder Mensch sich der eigenen Glückseligkeitsvorstellung hingäbe, während eben diese Vorstellung mit denen von anderen Menschen schlicht unvereinbar sein könnte.

Die aristotelische Argumentation berücksichtigt m.E. die Möglichkeit von solchen Konflikten zur Genüge. Schon eingangs in der *Politik* deutet Aristoteles an, dass die Bestimmung und Durchsetzung einer *agathón*-Vorstellung unter den Mitgliedern der Polis umstritten und umkämpft sein muss: denn alle Menschen handeln um dessentwillen, was sie für gut halten (1252a2f., vgl. oben: I.3). Was der Philosoph als Abhilfe anbietet, kann man so zusammenfassen: a. die vielen Ziele werden durch eine gewisse Unterordnung sozusagen unter einen Hut gebracht, b. das Endergebnis dieses Unterordnungsverhältnisses

muss jedes Individuum bzw. jeden Angehörigen der Polis ansprechen können. Die in der Praxis wirksame Theorie zum Aufbau der politischen Ordnung muss sich demnach als konsens- bzw. hegemoniefähig erweisen. Diese Position kommt an einer Stelle aus der *Metaphysik* deutlich zum Ausdruck: Aristoteles zieht explizit eine Parallele zwischen erster und ethisch-politischer Philosophie und stellt fest, bei den Handlungen komme es darauf an, von dem für jeden Einzelnen Guten ausgehend das allgemein geltende Gute für jeden Einzelnen gut zu machen (*poiēsai ek tōn hekástō agathōn tà hólōs agathà hekástō agathá*, *Metaph. Zeta 3, 1029b5ff*)¹⁶.

Diese Zielsetzung weist Ähnlichkeiten und Differenzen mit der Auffassung des Guten für die Polis auf, die Protagoras vertreten haben soll, dass nämlich das Gute und das Gerechte das seien, was der Polis als solche schienen und auch solange sie ihr als solche schienen (*Theätet*, 167c). Gutes und Gerechtes für die Polis seien demnach das, was sich bei der Menge der Politen (mehrheitlich) durchsetze, was allerdings nicht bloß durch Abstimmungen zum Ausdruck käme, sondern dadurch, dass sich die Polis auf den vielen Ebenen der Praxis danach richtet (Platons trivialisierende Interpretation lautet wohlgermerkt etwa: ein bestimmtes Gutes und ein bestimmtes Gerechtes herrschen in der Polis vor, solange es den Sophisten gelinge, möglichst viele Gesprächspartner dazu zu überreden). Der aristotelische Punkt, dass nämlich die Menschen nicht nach einem vorgegebenen Guten, sondern nach ihren eigenen Vorstellungen vom Guten handeln, könnte als eine folgenreiche Ergänzung der protagoreischen Ansicht angesehen werden. Was der Polis im Ganzen gut zu sein scheint, ist demnach eher als etwas Umkämpftes, oder als Ausgang von langen Prozessen anzusehen. Damit wäre der Rahmen der Entfaltung des Kampfes um Hegemonie abgesteckt und das Feld der Zivilgesellschaft erst aufgeschlossen (s. unten: VI.2).

Die Einbeziehung der Konsensproblematik in die aristotelischen Kategorien geht zugleich über den sophistisch-platonischen Diskussionsrahmen hinaus, wenn man die zentrale Stellung der Praxis mit berücksichtigt. Wenn man die Glückseligkeit denkt, braucht man nach aristotelischen Prämissen eine Vorstellung vom Guten, die man nicht bloß gutheißen, sondern auch in die Tat umsetzen könnte, zumal das Gute und das Rechte in der Tätigkeit (*en tō érgō*) liege (*N.E. I 7, 1097b26f*). Die These, dass das höchste Ziel des menschlichen Handelns für jeden Adressaten der Philosophie nachvollziehbar und erstrebenswert sein müsse, kann das individuelle Handeln zuverlässig leiten und beflügeln. Damit wird eine beachtenswerte Brücke gebaut, die Theorie und Praxis, sowie Ganzes und Teile verbindet.

¹⁶ Dieser geradezu vielfältige Umgang mit Ganzem und Teilen ist offensichtlich keine einfache Sache für Politik und Philosophie. Anders verhält es sich in Krisensituationen laut Thukydides, indem der Historiker den Strategen Nikias die Meinung äußern lässt, derjenige sei ein guter Bürger, „der für sein Leben und seinen Besitz vorsorgt; am ehesten wird nämlich ein solcher auch das Wohlergehen der Stadt um seines eigenen Vorteils willen wünschen“ (Thukydides, VI, 9.2).

Es muss jedenfalls beachtet werden, dass bei Aristoteles die Hegemonie nicht einseitig aus dem Blickwinkel eines bestimmten Verfassungstypus ins Auge gefasst wird. Der Inhalt dessen, was reklamiert wird, umfasst nicht nur die Erhaltung eines bestimmten Polisganzen im Besonderen, sondern auch die wichtigsten praktisch konstitutiven Werte der Polisganzen im Allgemeinen. Wir haben gerade gesehen, dass Aristoteles die *aretê* im Prinzip als allen Politen zugänglich wissen will (s. oben: V.6), indem sie von allen erkämpft werden kann. Neben der *aretê* treten zwei weitere Begriffe auf, die ebenso zur Entstehung von Kampffeldern führen können, nämlich das *ison* bzw. die *isótēs* (*Pol.* IV 8, 1294a19-22) und das *dikaion* (VI 3, 1318b4f): das *ison* wurde womöglich in diesem Kontext meist als konstitutiver Begriff für die Errichtung einer bestimmten Verfassung gebraucht – man denke beispielsweise an die zwei Hauptprinzipien der atheniensischen Demokratie, nämlich die Gleichheit der Stadtbürger vor dem Gesetz (*isonomia*) und die Gewährung der gleichen Redefreiheit (*isēgoría*) – und das *dikaion* sowohl als Kampfbegriff von gewissen Parteien, wie auch als Schutzbegriff der jeweils Benachteiligten. Im Sinne des Aristoteles ist die angemessene Verwendung der zentralen politischen Begriffe auf der Basis der bestehenden Arbeitsteilung.

Die faktische Durchsetzung der gerechten Herrschaft ist, wie bereits erörtert (vgl. v.a. oben: IV.10), alles andere als einfach. Aristoteles hatte gewiss einen scharfen und realistischen Blick für die Probleme, die mit dem damals schon instrumentalisierten Gebrauch von Begriffen bei politischen Kämpfen verbunden sind. Es gebe drei Dinge, schreibt er, worauf sich der Anspruch auf die in den Gesetzen verankerte Gleichheit stützt (*amphisbētoûnta tēs isótētos tēs politeías*), nämlich Freiheit, Reichtum und Tugend: ein viertes, die edle Geburt (*eugéneia*) folge den zwei letzteren, denn die von edler Abstammung besäßen sowohl Reichtum und Tugend (*Pol.* IV 8, 1294a19-22). Zum anderen spricht er die ebenso vorkommende Tendenz an, dass selbst die phrasenhafte Berufung auf das Recht beiseite geschoben wird, solange dies der Nutzen gebietet, denn es sei leichter, meint er, eine Entscheidung über das Gerechte zu treffen, als diejenigen zu überreden, die in der Lage seien, sich einen Vorteil zu verschaffen. “Denn stets suchen das Gleiche und das Gerechte nur die Schwächeren, die Mächtigen aber kümmern sich nicht darum” (VI 3, 1318b3ff; dabei klingt die möglicherweise in bestimmten sophistischen Kreisen radikale geäußerte Hinterfragung des Rechtsbegriffes nach, vgl. bei Platon, *Gorgias* 483b-484c. Es ist wohl dieser Strang der sophistischen Überlieferung, woraus auch Nietzsche schöpfte). Dass Aristoteles unter dem Strich der nach seiner Vorstellung ausgewogenen Herrschaft den Vorzug zu geben scheint¹⁷, verbleibt nicht auf der Ebene eines Wunschdenkens, indem

¹⁷. “In both Aristotle and Gramsci hegemony describes the exercise of power where a common or non-antagonistic system of autonomous or at least semi-autonomous groups has been established” (Fontana 2000, 318). Wenn ein solches vergleichsweise ausgewogenes Verhältnis nicht vorhanden oder nicht erreichbar ist, dann taucht als nahe liegende Alternative die despotische Herrschaft

auch die Dimension ausgewiesen wird, wo die Kämpfe um Herrschaft größtenteils auf Dauer entschieden werden, nämlich das *éthos* (: Gewohnheit und Gewöhnung). “Das Gesetz verfügt nämlich mit Rücksicht auf den Gehorsam über keine Macht als eben nur über die durch die Gewohnheit, diese aber kann nur durch eine Fülle der Zeit entstehen, so dass die leichte Umänderung aus bestehenden Gesetzen zu anderen neuen Gesetzen eine Schwächung der Wirkung des Gesetzes bedeutet” (*Pol.* II 8, 1269a20-24; vgl. V 9, 1310a14-19). Die hier angedeutete relative politische Instabilität ist im Grunde genommen der Preis des Kampfes um Hegemonie, den nach Aristoteles alle Angehörigen des Ganzen bezahlen müssen¹⁸.

8. Der sich vom Ganzen absetzende *bíos theōrētikós*

Die hegemonierelevanten Ansätze des Aristoteles stoßen an ihre Grenzen bei der Aufwertung des spekulativen Lebens (*bíos theōrētikós*). Die damit verbundenen Ansichten gehören ebenso zur Spezifik des Aristoteles.

Die zentrale Kategorie der Eudämonie ermöglicht für Aristoteles eine Verzahnung der verschiedenen Teilinteressen auf einen Hegemonieanspruch hin, der als Erhaltung des Ganzen auftritt. Sie ist von entscheidender Bedeutung, indem sie sich auf eine quasi evidente Weise sowohl auf das Ganze als auch auf die Teile der Polis bezieht. Gerade dieser war auch ein Punkt von ausdrücklicher Absetzung von Platon, denn gegen ihn hatte Aristoteles betont, alle müßten in der Polis glücklich sein (*Pol.* II 5, 1264b15-19; s. oben: IV.9).

Eudämonie weist jedoch eine unübersehbare Ambivalenz auf. Diese könnte man etwa auf die Formel bringen: die *eudaimonía* sei eigentlich nur im Zustand der *s-cholé* (Muße) zu erreichen (*N.E.* X 7, 1177b4) und dennoch wesentlich mit der Praxis verbunden (*Pol.* VII 3, 1325a22 u. a32, 1325b14f).

Die Autarkie des kontemplativen, d.h. philosophischen Lebens wird in: *N.E.* X 7, 1177a27f aufs Nachdrücklichste erklärt. Interessant ist in der Begründung, dass sie dynamisch artikuliert wird. Eudämonie sei die Verwirklichung der Tüchtigkeit (*kat' aretên enérgeia*), Tüchtigkeit bedeute Betätigung des vorzüglichsten (*áriston*) Teils des Menschen und das Vorzüglichste im Menschen sei das Denken (*noûs*, 1177a11-18). Das diesem Argument

hervor (*ebd.*; Aristoteles wehrt sich in dieser Hinsicht ausdrücklich gegen die Auffassung, dass alle Herrschaft überhaupt despotisch sei, *Pol.* VII 3, 1325a27f).

¹⁸. Die hier besprochenen aristotelischen Hegemonieansätze betreffen den kategorialen Hintergrund der politischen Macht innerhalb der jeweils bestimmten politischen Gebilde und stehen in Zusammenhang mit dem damals vorherrschenden Herrschaftsdiskurs. Außerdem ist bei Aristoteles die Dimension der Hegemonie in den Beziehungen zwischen Poleis indirekt auch präsent (dies geht v.a. aus: *Pol.* VII 14 hervor). Diese Dimension war allerdings schon von Isokrates deutlich ausgeführt und in seine eigene politische Zielsetzung eingebettet (vgl. Fontana 2000, 316f, 326).

zugrunde liegende *noûs*-Motiv erinnert auch an das Buch Lambda der *Metaphysik* und trägt womöglich starke platonische Akzente.

Obwohl im Hinblick auf das dynamische Moment diese Argumentation als echt aristotelisch angesehen werden muss, ist andererseits unübersehbar, dass sie vom Ergebnis her mit den anderen aufs Politische bezogenen Gedankengängen kaum vereinbar ist. Eine Argumentation, die mit der Verherrlichung der müßigen philosophischen Spekulation endet, kann sich nicht mehr auf die Notwendigkeit der praktischen Zielsetzung gründen. Die Entwicklung des Primats der Politik immanent aus den verschiedenen Tätigkeiten heraus wird nunmehr aufgegeben. Stattdessen treten die verschiedenen Tätigkeitsbereiche in ein ganz externes Verhältnis zueinander. Auf der einen Seite gibt's die zu verherrlichende Muße, auf der anderen die verwerfliche Mußelosigkeit, die viele Formen annimmt. Auf der einen Seite gibt es das um seiner selbst willen angestrebte Ziel, auf der anderen die fremdbestimmten Ziele, die im Grunde genommen einem minderwertigen Leben entspringen, da sie sich auf die Höhe des müßigen Lebens nicht erheben können. Auf der einen Seite befindet sich das erreichte Lebensideal, auf der anderen die überwältigende Mehrheit der Leute, die von diesem ausgeschlossen bleiben (müssen), denn es betrifft sowieso eine dünne Schicht der Gesamtbevölkerung¹⁹. Somit wird auch jede Anziehungskraft der vom Philosophen propagierten, grundsätzlich mindestens unter Umständen konsensfähigen Glückseligkeit restlos verspielt. Die hegemonierelevanten Ansätze werden durch den *bios theōrētikós* außer Kraft gesetzt oder an ihre Grenzen herangeführt, die zugleich die Grenzen der Struktur des politischen Ganzen sind. Indem Aristoteles der Muße eine zentrale Stellung einräumt, bleibt er auch herkömmlichen Wertvorstellungen verpflichtet. Nach seiner Aussage sei es übereinstimmend zugestanden (*homologoumenon*), dass es in der Polis, die richtig verwaltet werden sollte, eine Freiheit von der Sorge um das Lebensnotwendige geben müsse (*Pol.* II 9, 1269a34ff). Er lässt auch durchblicken, dass der Primat der Muße in der griechischen Welt bzw. unter den Polisbürgern sprichwörtlich war (*Pol.* VII 15, 1334a20f). Der Primat der *s-cholē* durchdringt die ganze altgriechische Kultur und geht auch auf die älteren Kulturen zurück: man denke etwa an das Tribut, das Aristoteles im Eingangskapitel der *Metaphysik* den Ägyptern wegen der Pflege der Muße zollt.

Bei Aristoteles rückt nun die Muße darüber hinaus in die Position eines ganzheitlich aufgefassten Charakteristikums der Polis, denn sie wird mit der Glückseligkeit auf der Ebene der ganzen Polis gleichgesetzt (*Pol.* VI 8, 1322b37f). Zwei gegenläufige Ansätze bleiben auf fast gleichberechtigte Weise im Inneren des aristotelischen Werkes wirksam, nämlich die Aufwertung des tätigen Lebens, sowie die Aufwertung der Muße. Der zweite

¹⁹. "Diese Sicht umschreibt die Herrenlinie in der altgriechischen Kultur" (Haug / Bogdal 1999, 214).

Ansatz wird von Aristoteles nicht explizit als materiell-politische Grundlage des Ersteren bearbeitet. Der heutige Interpret muss in dieser Hinsicht eine Antwort auf die Frage suchen, wie der Dauerzustand der Muße als Resultat ihrer genügenden Versorgung mit allem Lebensnotwendigen für die aktiven Politen und nicht nur für die äußerst dünne Schicht der Weisen gesichert werden kann. Aristoteles bemängelt an den platonischen *Nómoi* eine diesbezügliche Unrealisierbarkeit (*Pol.* II 6, 1265a13-17). Beim Entwerfen der politischen Ordnung, die seinen Vorstellungen entspricht, bleibt er seinerseits dem Leser eine Antwort schuldig, indem er die Politen von allen produktiven Tätigkeiten ausgeschlossen wissen will (VII 8, 1328b39-1329a2). An die Stelle einer möglichst konkreten Suche nach den Existenzbedingungen des antiken politischen Ganzen tritt bei Aristoteles eine weitgreifende Verklärung des kontemplativen Lebens, die sich sogar auf eine allgemeine Tendenz des Lebens berufen zu können vermeint (vgl. *N.E.* X 7, 1177b1-6). Wegen dieser Ausrichtung der Argumentation geraten die beiden Ansätze letzten Endes irgendwie in Konflikt, denn zwei praktisch unterschiedliche Lebensweisen erheben Anspruch auf die gleichen Begriffe, deren Verallgemeinerungsfähigkeit ihrem hegemonialen Potenzial entsprach: sowohl praktisches als auch kontemplatives Leben drehen sich um *aretê*, *agathón*, *eudaimonía*, *zōē teleía* (vollkommenes bzw. zielstrebiges Leben).

Im 2. Kap. des Buchs VII der *Politik* spricht Aristoteles selbst den Gegensatz zwischen beiden Lebensweisen aus (*bíos praktikòs kai politikós* vs. *bíos theōrētikós*, 1324a26-31; vgl. auch VII 3, 1325b14ff). Dieser Gegensatz ist bei Platon auch indirekt bemerkbar, er wurde jedoch nicht deutlich artikuliert. Der *bíos theōrētikós* ist ein zentrales Motiv des jüngeren Platon und entsprang zunächst einer im Umkreis der Sokratik geläufigen Abwendung von der aktuellen politischen Praxis, wie O. Gigon gezeigt hat (1972, 225f). In: *Theätet* (172c-177a) wird die Abgezogenheit des intellektuellen Lebens gegen die sklavische Unerzogenheit der übrigen Bevölkerung ins Feld geführt (aus einem anderen Blickwinkel taucht die praktische Untauglichkeit der Philosophierenden auf in: *Gorgias*, 484c-486d). Platon war jedenfalls nicht derjenige, der sich aus dem aktiven Polisleben endgültig zurückziehen wollte. Obwohl seine Ideenlehre einer Abgehobenheit vom praktisch-politischen Leben überführt werden kann, sieht man andererseits, dass seine philosophische Konstruktion letzten Endes in die gute Verwaltbarkeit des polismäßigen bzw. polisähnlichen Zusammenlebens münden sollte. Selbst dort, wo er in Antizipation des Aristoteles die Überlegenheit des spekulativen Lebens gegenüber dem politischen betont, gibt er dieser Wertschätzung eine praktische Wendung: allein die Philosophen hätten das höhere Leben erprobt und deswegen wären sie einzig unter allen anderen in der Lage, das politische Leben richtig zu führen, denn sie würden nicht mehr nach Ämtern jagen, als wären diese das höchste Gut überhaupt (*Politeía* VII 5, 521a-b).

Der *bíos theōrētikós* hat auch während der späten Krisen der Polis und ihrer endgültigen

Überwindung eine nacharistotelische Fortsetzung erfahren. Am interessantesten ist vielleicht im letzten vorchristlichen Jahrhundert die Rechtfertigung und Verherrlichung des *bíos theōrētikós* bei Cicero unter Berufung u.a. auf Aristoteles (O. Gigon 1972a, 325), wobei hier der Verdacht der Instrumentalisierung nahe liegt. Die hellenistischen Ideale des zurückgezogenen und unerschütterlichen Weisen müssen andererseits vom *bíos theōrētikós* deswegen abgehoben werden, weil sie einer allgemeinen Einstellung entspringen, wonach das Polisganze mehr oder weniger als etwas Fremdes empfunden wird.

9. zwei Ebenen eines dynamischen Verhältnisses

Von den Kategorien, die den Inhalt des Kampfes um Hegemonie mit ausmachen, die wohl allgemeinste und vielfältigste ist diejenige des *agathón*. Darauf hin werden ja alle Handlungen unternommen und das Gemeinwesen im Ganzen aufgebaut; damit fangen sowohl *Politik* als auch *Nikomachische Ethik* an.

Auf die Perspektivität des *agathón* weist Aristoteles gleich zu Beginn der *Politik* hin: alle Menschen handeln um eines Guten willen, das eben ein solches zu sein scheint (*dokoúntos agathoû*, *Pol.* I 1, 1252a2f; vgl. oben: I.3, V.7).

Wenn also die Polis aus verschiedenen Teilen besteht, deren Vorstellungen vom *agathón* voneinander abweichen, ist es nicht mehr möglich, die Verhältnisse des Ganzen zu den Teilen oder der Teile zueinander als statisch zufriedenstellend abzubilden. Sie sind vielmehr durch Dynamik, ja Widersprüchlichkeit gekennzeichnet.

Da das Verhältnis andererseits nicht chaotisch ist – zumal die antike Poliswelt erhebliche, wenn auch interne, Kontinuität aufweist – muss die Reichweite des Kampfes wiederum innerhalb der Grenzen des Ganzen ihre Koordinaten haben. Dass der Begriff des Ganzen bezüglich der politischen Kämpfe nicht bloß einen denkbaren Horizont beschreibt, sondern auch eine konkretere Relevanz besitzt, geht daraus hervor, dass jeder Teil der Polis danach strebt, selbst quasi zum Ganzen zu werden (*N.E.* IX 8, 1168b31f; vgl. oben: IV.10).

Auf diese Weise wird man auf eine Dimension verwiesen, die das bloß additive Verhältnis der Teile zueinander deutlich übersteigt. Es geht nun um die Bestimmung einer innewohnenden Tendenz der an den politischen Kämpfen beteiligten kollektiven Akteure, die als ihre Motivation und als Horizont ihrer Tätigkeit spürbar wird.

Eine prägnante Formulierung eines solchen Verhältnisses hat m.E. Sir Ernest Barker geliefert und lautet wie folgt:

“Die Polis besteht von Natur in dem Sinne, dass sie das Ganze ist, wohin der Mensch von Natur strebt, um seine angeborenen Fähigkeiten zu entwickeln, und worin er wie ein Teil eingeschlossen ist” (zitiert von D.J. Allan in: ders. 1972, 431).

Das Verhältnis zwischen Ganzem und Teilen lässt sich demnach auf zwei Ebenen festmachen. Zum einen stößt man auf die faktische Zugehörigkeit der Teile, sei es der Einzelmenschen oder ihrer Gruppierungen, zur Polis. Zum anderen beziehen sich die Teile auf das Ganze in dem Sinne, dass sie sich darauf hin bewegen. Die auch im Anschluss an Aristoteles mehrfach bearbeitete nicht-quantitative Dimension des Ganzen müßte man in dieser Hinsicht als das Moment der Dissonanz und des Kampfes der Teile untereinander näher zu bestimmen versuchen. Das Ganze ist in dem zweiten Sinne das immanente Ziel der Entwicklung. Damit wird man hier zwar auf die spezifisch aristotelische Vorstellung einer im Wesentlichen abgeschlossenen und im Ganzen rekonstruierbaren Entwicklung verwiesen (vgl. die Definition der *phýsis* in Zusammenhang mit dem *télos* in: *Pol.* I 2, 1252b32f), diese Abgeschlossenheit ist aber in der konkreten Verfassungstheorie kaum relevant. Wohlgermerkt: die immanente und auf das Ganze angelegte Entwicklung betrifft nicht nur die von E. Barker explizit erwähnten Einzelmenschen, sondern auch alle kollektiven Entitäten, die als Teile der Polis angesehen werden müssen, wenigstens solange diesen Teilen eine gewisse Autonomie zukommt, die sie auch philosophisch relevant macht.

Es gibt außerdem noch zwei wichtige Begriffspaare, die die innere Differenz und die Dynamik des Verhältnisses zwischen Ganzem und Teilen umschreiben und zu seiner Erschließung beitragen können. Zunächst ist dies beim *zên* und *eû zên* der Fall. Die Teile machen zusammengenommen das *zên* aus, sie sind aber um des *eû zên* willen da.

Aristoteles spricht in dieser Hinsicht von zwei Arten von Zweckmäßigkeit, die voneinander auseinander gehalten werden müssen: die Polis sei zwar um des Lebens willen entstanden, bestehe aber um des guten Lebens willen (*Pol.* I 2, 1252b29f). Die Gründung der Polis um des Lebens willen gehört der Vergangenheit an, solange die Theorie mit schon ausgebildeten Ganzheiten zu tun hat. Das, wessentwillen die Polis immer von neuem rekonstituiert wird, ist nicht mehr – oder wenigstens nicht primär – das “bloße” Leben, sondern das gute, das vollkommene, das selbstgenügsame Leben, um bei der aristotelischen Terminologie zu bleiben.

Die Vervollkommnung ihres Lebens ist also die innewohnende Tendenz der Teile der Polis, die sich am politischen Leben aktiv beteiligen. Es gilt nicht nur, dass diese Vervollkommnung erst auf der Ebene der Polis erreicht werden kann, sondern auch dass sie im politischen Leben die Form des Kampfs um das Ganze annimmt. Es handelt sich aber nicht um eine mechanische Entwicklungstendenz. Das andere Begriffspaar, das das Ganzes-und-Teile-Verhältnis entscheidend beleuchtet, ist *phýsei* und *nómō*.

Man ist m.E. durchaus berechtigt, die von Aristoteles in Übereinstimmung mit Platon konstatierte Komplexität des politischen Ganzen, die seiner Erkennbarkeit sogar hinderlich

ist, auf die in den Begriff *nómō* gefasste wesentliche Seite der politischen Subjektivität zurückführen. Aristoteles verstand unter *nómō* – ebenso wie die anderen Theoretiker vor ihm – die dem Wandel unterworfenen und im Prinzip unberechenbaren Dimensionen des menschlichen Zusammenlebens maßgeblich bestimmenden Subjektivitäten. Wenn also seine eigene Theorie eine konkrete Wirksamkeit erlangen muss, dann muss sie eben diese Dimension ins Auge fassen, um möglichst darauf einzuwirken. Was also letzten Endes auf dem Spiel steht, ist nicht die Aufdeckung von quasi teleologischen Verhältnissen im Politischen an sich, sondern die Art und Weise, wie diese erlebt und in der Praxis konkretisiert werden, zumal die ganze ethisch-politische Untersuchung explizit auf die richtige Praxis abziele (*N.E.* II 2, 1103b26-29; vgl. oben: I.3).

Aristoteles macht uns in seiner ganzen Verfassungstheorie darauf aufmerksam, dass es sich zwei Arten des Strebens nach dem Ganzen feststellen ließen: einerseits die schlechte, sprich Partikularismus, die den Teil für das Ganze hält und ausgibt, und andererseits die „gute“ oder die naturgemäße. Diese geht davon aus, dass es keinen Teil außerhalb des Ganzen geben könne (*Pol.* I 2, 1253a18-23) und „ein und dasselbe zuträglich für den Teil und für das Ganze“ sei (I 6, 1255b9f). Es handelt sich um diejenige Art der politischen Betätigung, die ein ausgewogenes Verhältnis zum Ganzen unterhält und sich der Grenzen der Teile bewusst ist.

Die Durchsetzung der nach Aristoteles angemessenen Vorstellung vom Verhältnis der Teile zum Ganzen ist jedenfalls nichts Leichtes. In diesem Punkt setzt er sich dem entgegen, was gewöhnlich den Status der Schlüsselwerte des politischen Lebens einnimmt: die Volksmenge halte für *ison* das, was ihr zusage (*hó ti àn dóxē tō plēthei*) und bezüglich des *eleútheron* gehe man davon aus, dass jeder tue, was er gerade wolle (*tò hó ti àn boulétaí tis poiéin*). Aristoteles aber weist diese Ansichten ab: das Leben nach der Verfassung (*tò zēn pròs tēn politeían*) müsse nicht als Sklaverei, sondern als Erhaltung (sowohl des Ganzen als auch der Teile) angesehen werden (V 9, 1310a28-36).

Diese aristotelische These gilt nicht nur für die Demokratien, woraus der Anlass kommt. Alle „abweichenden“ Verfassungen verfehlen vielmehr diese Einsicht. Die Rolle des aristotelischen Philosophierens ist eine eingreifende, sie zielt auf die Verbreitung eines „Verfassungspatriotismus“ ab. Alle Politen müssten sich einprägen, dass sie bei allen Ungleichheiten unter ihnen eine gemeinsame Aufgabe hätten, nämlich die Erhaltung der *politikē koinōnía* (III 4, 1276b28f). Die aristotelische Position sollte denjenigen politischen Praktiken entgegenwirken, die auf unmittelbaren politischen Gewinn setzten, sei es durch gewaltsame Machtübernahme oder durch Mobilisierung des Volkselementes.

Der Kampf, solange er ein politischer ist, wird als Kampf *im* Imaginären und *um* das Imaginäre des politischen Ganzen ausgetragen. Diese zwei unzertrennlichen Aspekte gehören mit zur zweiten, also zur ausgesprochen dynamischen, Ebene des Ganzes-und-

Teile-Verhältnisses. Das Imaginäre muss man sich als einen umfassenden Rahmen vorstellen, der rund um verschiedene Schlüsselbegriffe – v.a. Gutes, Gerechtigkeit, politische Tüchtigkeit und Freiheit – verschiedene Positionen zulässt²⁰, der aber auch durch die Reklamation dieser Werte als Ganzes selbst reklamiert wird (s. Haug 1993, 77-90). Man sieht also, dass das Imaginäre eine gewisse Offenheit aufweist, die nichtsdestotrotz einigen Regelmäßigkeiten unterliegt, denn die Begriffe, die die politischen Akteure motivieren, ergeben eine im Ganzen überschaubare Dynamik. Aristoteles deutete auf die Ambivalenz dieser Dimension des politischen Ganzen mittels der Begriffe *phýsei* und *nómō* hin, entwickelte er aber daraus keine kohärente Reflexion. Bei aller zugegebenen Komplexität des politischen Ganzen versucht Aristoteles jedenfalls, seinem Rationalitätsanspruch treu zu bleiben. Demnach ist die Erkennbarkeit mit der rational nachvollziehbaren Verwaltbarkeit des Ganzen selbst vereinbar. Die kategorialen Konsequenzen daraus unterliegen verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten (s. unten: V.11 und VI.8).

10. Politik und Gesellschaft

Wenn vom Ganzen des Politischen die Rede ist, muss man näher bestimmen, was eventuell außerhalb dieses Ganzen liegen kann. In der Neuzeit bzw. heute pflegt man das Politische par excellence mit dem Staat gleichzusetzen und es einerseits vom Raum des Privaten, sowie von der Gesellschaft zu trennen oder andererseits der Letzteren unterzuordnen. Diese Grenzziehungen gelten nicht in Bezug auf die antiken Verhältnisse. Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass für die Griechen das Ganze des Politischen das Gesellschaftliche mit umfasst, obwohl natürlich Elemente von Differenzierung nachträglich feststellbar sind. Dazu schreibt Christian Meier:

“Die Erwartungen an die Bürger, sich ‘bürgerlich’, also im griechischen Sinne ‘politisch’ zu betätigen, institutionalisierten sich. Diese Identität hatte keine nennenswerte Konkurrenz, etwa in Zugehörigkeiten zu Gruppen, die sich von Gemeinsamkeiten der wirtschaftlichen Orientierung, des Berufs, der Stellung im Arbeitsprozess, der Religion oder anderem her aufgebaut hätten, von dem her also, was in der Neuzeit als Kirche oder Gesellschaft dem Staate sich gegenüberstellte und heute eventuell sekundär politisiert, nämlich zum Gegenstand von Politik wird. Solche Interessen waren entweder nicht vorhanden oder nicht fähig, nennenswerte

²⁰ . Als Beispiel eines imaginär besetzbaren Begriffs führt Castoriadis auch den Wert (*axía*) an. Dieser könne auf verschiedene Sachverhalte bezogen werden, denn bei seiner Konkretisierung äußere sich “die Einsetzung eines imaginären Bedeutungskerns, der sich weder legitimieren noch begründen lässt” (Castoriadis 1981, 249).

Gruppierungen zu bilden” (Meier 1995 [1983], 289f).

Die aristotelische Theorie reflektiert diese Verhältnisse ziemlich genau. Die terminologische Schwankung und Ambivalenz des Aristoteles zwischen Einheit und Vielheit des Ganzen²¹ können gewiss auf einer allgemeinen Ebene darauf zurückgeführt werden, dass das Politische das Gesellschaftliche im heutigen Sinne mit umfasst. Die Vielfalt und die Differenzierung innerhalb des Ganzen haben wiederum ihre durchaus konkreten Dimensionen. Die Behandlung des ökonomischen Lebens ist in dieser Hinsicht sehr interessant: dieses wurde einerseits dem Ganzen der Polis zugeordnet und andererseits zu methodischen Zwecken als ein selbständiges Gebiet angesehen; bei aller Beachtung seiner Besonderheiten zeigt es sich in der Sache, dass Aristoteles letzten Endes das Ökonomische vom Politischen her auffasste²². Die verschiedenen Zusammenschlüsse der Politen, die sich sozusagen an der Peripherie des politischen Ganzen entwickelten, können zusammengenommen keinen grundsätzlich differenzierten Bereich ausmachen, um die umgreifende Einheit des Polisganzen zu durchbrechen.

Der Begriff, der die Identifizierung von politischer Macht und persönlicher Betätigung verdichtet, ist die *politikē koinōnía*. Dabei geht es um die Akzentsetzung. Entweder versteht man darunter die Polis als Gemeinschaft oder die Gemeinschaft der Politen, die als Angehörige der Polis Formen von persönlicher Betätigung entwickeln (M. Finley verwendet die Bezeichnung “Bürgerverband”, s. Finley 1988 [1980], 60). *Politikē koinōnía* “indicated one koinonía among many and, at the same time, the whole, a whole with parts outside itself”. Dieses Paradoxon geht darauf zurück, dass es keine Unterscheidung zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft gab. Die *politikē koinōnía* stand auch für alle Arten von Beziehungen zwischen Angehörigen der Polis “irrespective of the level of solidarity, intimacy, or intensity of interaction” (Cohen / Arato 1995 [1992], 84). Schon aus der Doppelseitigkeit des Terminus *koinōnía* erhellt die Mehrdimensionalität des politischen Ganzen, denn *koinōnía* bedeutet “zweierlei: den Inbegriff *aktuellen* (gemeinsamen) *Handelns und* ein Handlungsschema, die ‘Gemeinschaft selbst’ als Institution, die sich geschichtlich in institutionellen Schemata wie Familie, ‘Haus’, Geschlecht, Verein, Gemeinde und Polis aktualisiert” (Riedel 1975, 31). Die Aktualisierung der

²¹. V. Ehrenberg stellt eine Verwirrung des Aristoteles fest, wenn dieser über die Einheit und Vielfalt der Stadt schreibt (*The Greek State*, Oxford 1960, 89, zit. nach: Vernant 1982, 139, Anm. 10). Dies ist m.E. gewiss überspitzt formuliert, genauso wie von einem “grundsätzlichen Widerspruch” der griechischen Gesellschaftsauffassung zu sprechen (*ebd.*). Die Schwäche von solchen Formulierungen ist, dass man sich nicht im Klaren ist, ob die theoretischen Probleme ausschließlich auf eine Unzulänglichkeit der denkenden Individuen zurückgeführt werden.

²². Indem bei den Unterteilungen innerhalb des *oikos* die Faktoren des politischen Status und des Geschlechts ins Spiel kommen, ist die von Aristoteles behandelte *oikonomia* eine zutiefst “politische Ökonomie”, wie M. Godelier bemerkt (M. Godelier, *The Mental and the Material*, London, 1986, zit. nach: Booth 1992, 248).

unterschiedlichen institutionellen Formen setzt demnach die Verinnerlichung der Zugehörigkeit zum Ganzen voraus und mündet in dieselbe. Neben dem gemeinsamen aktualisierbaren Handeln macht auch das Imaginäre der Stadtbürger das Ganze mit aus. Komplementär zu Meiers Feststellung der relativ nicht ausgeprägten sozialen Differenzierung muss man auf der anderen Seite das Fehlen einer ausgeprägten omnipräsenten politischen Macht stark machen. Im antiken Griechenland gab es keinen mächtigen Staatsapparat, keinen “politischen Staat” gramscischer Provenienz, dessen über- und unpersönliche Wirkung das heutige Geschehen so tief und nachhaltig prägt. “Die athenische *koinōnía politikē* war die Versammlung der Freiherren, die in Personalunion die Armee bildeten und keinen von ihnen abgelösten Staat über sich kannten” (Haug 1999, 52). Dies bedeutet offensichtlich, dass der Spielraum der individuellen Tätigkeit viel größer war im Vergleich zu dem, was heute gegenüber dem Staat der Fall ist. Andererseits aber darf man sich die Freiheit der Politen nicht als uneingeschränkt vorstellen. Die immer wiederkehrenden faktischen Einschränkungen ergaben sich aus der Dynamik der *politikē koinōnía* selbst, wenn man sie als Ganzes über die gegenläufigen temporären Ausschlüsse hinweg denkt. Die *politikē koinōnía* stellte ein von Antagonismen und sozialen Differenzierungen durchsetztes und bestimmtes Gebilde dar. Sie war die Umgebung der Entfaltung persönlicher Initiative, sowie der Austragung der Kämpfe um politische Macht; diese Kämpfe waren nicht selten erbittert. In dem Maße nun, wie diese Kämpfe auch das Element der Konsensbildung mit einschlossen – und dies wäre übrigens völlig im Sinne von Aristoteles, man denke etwa nicht nur an seine Vorstellungen vom *mésos*, sondern vielmehr an seine Auffassung der *philia* – kann man sich sehr wohl vorstellen, dass unter den Begriff der *politikē koinōnía* auch die keimhafte Existenz einer Zivilgesellschaft subsumiert wird (s. unten: VI.3).

11. zur ersten Philosophie der Politik

Es wäre fehl am Platz, bezüglich der theoretischen Ausarbeitung der Politik seitens Aristoteles’ an unbewegliche Formen zu denken. W. Jaeger meint, Aristoteles sehe “die menschliche staatliche, gesellschaftliche und geistige Welt nicht in der unberechenbaren Bedingtheit des unwiederholbaren historischen Schicksals (...) sondern fest gegründet in dem unveränderlichen Bestande der innerhalb gewisser Grenzen sich verändernden, aber im Wesen und Ziel sich gleich bleibenden Formen” (Jaeger 1923, 415). Eine solche Aussage sieht über die bei Aristoteles sichtbare Problematisierung der Instabilität der Welt der menschlichen Praxis hinweg. Die geradlinige Metaphysisierung der aristotelischen politischen Theorie schaltet alle innere Spannung und Brisanz aus. Sie ist umso

erstaunlicher, als nicht einmal Platon die Abwechslung der Verfassungen in der Unbeweglichkeit der Ideen gedacht hatte²³.

Die Geltung der Kategorien der ersten Philosophie im Bereich des Ethisch-Politischen weist eine viel höhere Komplexität auf, als solche einseitige Reduktionen nahe legen. Bei dem Versuch, die Bearbeitung des Problems des Ganzen und der Teile in der *Metaphysik* mit derjenigen der *Politik* in eine sinnvolle Beziehung zu setzen, kann man sich auf diesbezügliche aristotelische Aussagen kaum stützen. Andreas Kamp (1985, 354) spricht vom aristotelischen Schweigen, was eben die (ausgebliebene) Verwertung der ersten Philosophie im Bereich des Politischen angehe. Dies "erklärt sich also aus dem Eingehen auf situative Bedingungen – gleichsam aus ‚pädagogischer‘ Rücksicht – und der spezifischen Intention von politischer Philosophie".

Es ist vorerst in Bezug auf das Umfeld des Problems nicht klar, welche Aufgabe Priorität hat, nämlich nach den Konsequenzen der ersten Philosophie für die Politik zu suchen oder umgekehrt die Kategorien der ersten Philosophie von der ethisch-politischen Philosophie her zu hinterfragen. Das Problem wird dadurch erschwert, dass in den ethisch-politischen Schriften die Begriffe der ersten Philosophie entweder kaum (*Politik*) oder nur spärlich und am Rande der Hauptuntersuchung (*Nikomachische Ethik*) vorkommen. Es ist mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass die genaue Datierung der Schriften kaum eine Rolle dabei spielt. Zum einen fallen die größeren Schriften, die hier in Betracht kommen, in die "Meisterzeit" (M. Fuhrmann) des Aristoteles, also in die Periode seiner intensiven Lehrtätigkeit in Athen zwischen der Thronbesteigung Alexanders und der Flucht des Philosophen aus Athen kurz vor seinem Tod; dass sein eigener Reifungsprozess schon zu Beginn dieser Zeit abgeschlossen sein muss, spricht gegen die Möglichkeit einer radikalen Änderung des philosophischen Standpunkts des Philosophen zwischen den Abfassungszeiten der einzelnen Schriften. Zum anderen haben die aus dieser Zeit erhalten gebliebenen Schriften eine wichtige formelle Gemeinsamkeit, die die inhaltliche Priorität der einen oder der anderen im Prinzip nicht zulässt, indem alle nämlich "esoterische" Schriften, sprich Vorlesungs- oder Seminaraufzeichnungen, waren²⁴. Da die vollständige

²³. Selbst in der ersten Philosophie des Aristoteles kann von Unbeweglichkeit kaum die Rede sein, indem ständig viele und verschiedene Herangehensweisen und Begriffsmodifikationen erprobt werden. Lenin drückte dieses Element mit Blick auf seine ideologisch-politische Frontstellung so aus: "Die Scholastik und das Pfaffentum haben von Aristoteles das Tote übernommen und nicht das Lebendige: die Erfordernisse, das Suchen (...). Die Logik des Aristoteles ist Erfordernis, Suche (...), aber aus ihr (...) hat man eine tote Scholastik gemacht, hat man alles Suchen, alle Schwankungen, alle Methoden der Fragestellung hinausgeworfen. Gerade die Methode der Fragestellung waren bei den Griechen so etwas wie *Probesysteme*, eine naive Dissonanz der Meinungen, die sich bei Aristoteles vortrefflich widerspiegelt" (LW 38, 348f).

²⁴. Plutarchs Biographie Alexanders bestätigt im 7.Kap. die sonst bekannte "Zweigleisigkeit" der aristotelischen Lehrtätigkeit, indem der Philosoph nämlich seine Materien je nach dem Kreis der Adressaten unterschiedlich gestaltete.

philologische Rekonstruktion des aristotelischen Werkes obendrein nicht mehr möglich ist, bietet sich als sinnvolle Alternative die einheitliche Betrachtung des übermittelten aristotelischen Philosophierens in seiner inhaltlichen Kontinuität und Diskontinuität (vgl. Frank 1999, 75-85). In diesem Sinne ließe sich sowohl die ethisch-politische von der ersten Philosophie her beleuchten, wie auch umgekehrt.

Was nun insbesondere Ganzes und Teile angeht, muss man sich damit abfinden, dass die konkrete Behandlung der *Politik* sich nur schwerlich in die Teilungsschemata der *Metaphysik* einordnen lässt. Das Hauptproblem besteht darin, dass das Politische die Trennungen zwischen den verschiedenen in der *Metaphysik* angeführten Varianten des Ganzen eher durchlässig macht, während diese andererseits einzeln genommen der Erschließung des Politischen hätten dienen können (s.oben: III.8).

Die zwei Typen des Ganzen, die am relevantesten zu sein scheinen und deren Verwertung in der *Politik* einen Sinn hätte, sind das allgemein und gänzlich ausgesagte Ganze qua Ganzes (*tò kathólou kai tò hólōs legómenon hōs hólōn ti ón*, *Metaph.* Delta 26, 1023b29f) und das Kontinuum (*synechēs*, 1023b32f). Das erste aus dem Grund, dass es die Einheitlichkeit des Ganzen mit der Selbständigkeit der Teile kombiniert. Das zweite, weil es die Existenz von im Werden begriffenen Teilen mit beinhaltet. Das erste würde in erster Linie das institutionalisierte Ganze betreffen, also die bestimmte Polisverfassung, der verschiedene Teile angehören. Das zweite würde eher auf die Gesamtheit des Lebens der freien Politen gehen, das auch durch die Möglichkeit des Wechsels, des Übergangs von der einen Verfassungsform zur anderen gekennzeichnet ist. Die erste Art des Verhältnisses bezeichnet M. Nussbaum als (ausgewogenes) Ganzes-und-Teile-Verhältnis im Gegensatz zum platonischen Holismus (Nussbaum 1992, 183ff; vgl. oben: IV.5).

Ein quasi omnipräsenter Begriff, worauf man zuverlässigerweise rekurrieren muss, um Zusammenhänge zwischen den zwei im Prinzip auseinander gehaltenen Bereichen der Philosophie zu erproben, ist der Begriff der *phýsis* (Natur). Denn die Polis und das menschliche Zusammenleben bestehen ja für Aristoteles von Natur aus, während andererseits das "ganzheitlich" ausgesagte Ganze und das Kontinuum nicht von ungefähr auf ihre Nähe zum Ethisch-Politischen geprüft werden müssen, da beide ausdrücklich dem Bereich der *phýsis* zugeordnet und aus demjenigen der *téchnē* ausgeschlossen worden sind (s. oben: III.1).

Der Rückgriff auf diese beiden in der *Metaphysik* angeführten Arten des Ganzen ist insofern legitim, als: a. das "ganzheitliche Ganze" sich aus abgeschlossenen Teilen zusammensetzt, was auf die relative Selbständigkeit von Gruppierungen innerhalb der Polis verweisen kann, b. das Kontinuum (*synechēs*), das nach Aristoteles auch begrenzt ist (*peperasménon*), Teile mit beinhaltet, die auch im *dynámei*-Zustand vorkommen können. Damit trifft man auch ein Charakteristikum des Polislebens, wonach die Entstehung von

neuen Teilen innerhalb des Ganzen auf vielfache Weise stattfinden kann.

Dass die Natur als umgreifende Kategorie bei allen hier relevanten Typen des Ganzes-und-Teile-Verhältnisses immer wieder auftaucht, ist ein Punkt, der der Untersuchung behilflich sein kann. Als relevanten Ausgangspunkt nehme man die im 2.en Kap. des Buchs I der *Politik* dargelegte Einbettung der Polis in ein allgemeingültiges *phýsis*-Verständnis (*Pol.* I 2, 1252b27-1253a1). Es heißt dort, *phýsis* sei das Vollendete, was erst am Ende des Entstehungsprozesses in Erscheinung trete. Interessanterweise bringt dann Aristoteles die so verstandene Natur mit seiner Kausalitätsauffassung in Verbindung. In Übereinstimmung mit der allgemeinen Unterteilung der *aitíai* in vier verschiedene Arten (*Metaph.* Alpha 3, 983a24-32) wird der Polis in ihrer vollendeten Ganzheit in der *Politik* als Weswegen oder *causa finalis* (*hoû héneka*) eine bewirkende Rolle zugesprochen.

Dieser kausale Status der Polis scheint zwar in dem Kontext von: *Pol.* I 2 auf die Subsumierung aller anderen Formen des menschlichen Zusammenlebens unter ein nachträglich konstruiertes Schema abzielen. Ein konkreteres Interesse kann man jedoch dieser Art von Kausalität dann abgewinnen, wenn man sich der aristotelischen Behandlung der politischen Kämpfe um die Beherrschung des politischen Ganzen zuwendet. Wir haben schon gesehen, dass Aristoteles die Verfassungsform (*politeía*) als ein Zusammengesetztes ansieht, dessen Funktionsfähigkeit nicht mehr ausschließlich vom Willen des einzelnen Herrschers abhängig ist, wie dies streckenweise bei Platon der Fall war, sondern einem Zusammenspiel von individuellen und strukturellen Faktoren unterliegt. Die Bestandsaufnahme des zusammengesetzten Ganzen ergibt freilich Kräfteverhältnisse, die mehr oder weniger oder auch gar nicht stabil sind. Die *causa finalis* oder *hoû héneka* macht die Lage überschaubar; sie bleibt insofern wirksam, als jeder Teil der Polis in sich die Tendenz birgt, sich zum Ganzen zu entwickeln, indem es die ihm passende Verfassung durchzusetzen sucht. Dass diese lebendige Tendenz besonders im Politischen mit der Verdrängung der anderen Teile einhergeht – wobei diese Verdrängung entweder vollständig oder teilweise ausfallen kann – erhellt bis zu einem gewissen Punkt die Komplexität und die Instabilität des zusammengesetzten Ganzen (vgl. oben IV.10 und IV.14). Die Autonomie der Teile ist in diesem Rahmen relativ oder zweifach begrenzt: erstens durch die Wirkung der anderen Teile und zweitens durch das Ganze, das die Teile schließlich in ihre Schranken weist. Das vollkommene Ganze bzw. das als Ganzes schlechthin ausgesagte Ganze (*hólōs legómenon hōs hólon tí ón*) erfährt im Politischen eigentlich eine gewisse Erweiterung oder es wird mit dem anderen Typus des Ganzen verknüpft, nämlich mit dem ebenso als “natürlich” bezeichneten Kontinuum, dessen Teile auch *dynámei* existieren können.

Eine andere Art von Kausalität, die sich im politischen Ganzen manifestiert, ist die Kausalität der Bewegung, also diejenige, die von der *causa efficiens* (*hóthen hē archē tēs*

kinéseōs) ausgeht. Jede sich innerhalb der Polis vollziehende Handlung, die sich auf die Gestalt der jeweils bestimmten Verfassung auswirkt – sei es direkt oder indirekt, indem sie andere Akteure auf den Plan ruft – befindet sich im weiteren Wirkungsbereich der Bewegungsursache. Wie es aus dem konkreten Studium der Veränderungen der Verfassungen hervorgeht, sind für die Ausgestaltung des jeweiligen politischen Ganzen hauptsächlich die Handlungen entscheidend, die sich auf die eine oder andere Weise auf die Gerechtigkeit als Wert und als Praxis beziehen (s. oben: IV.14).

Die Hauptschwierigkeit, mit der sich jeder Versuch zur kausalen Erschließung des politischen Ganzen konfrontiert sieht, besteht jedoch über diese Teilaspekte hinaus in der grundlegenden Frage, ob man überhaupt von Kausalität als ontologisch relevanter Kategorie im Bereich des Politischen sprechen darf, indem Aristoteles eine Inkompatibilität zwischen theoretischer und praktischer Philosophie auf die begriffliche Entgegensetzung zwischen *phýsei* und *nómō* zurückführt, wenigstens ansatzweise. Die Kategorie der *phýsis*, haben wir schon im I.en Kap. gesehen, nimmt im ganzen damaligen Diskurs, d.h. auch bei Platon und den “Sophisten”, die Stellung des dem menschlichen Erkennen Zugänglichen ein. Wenn es aber im Geltungsbereich der Ethik und der Politik keine gesicherten Erkenntnisse geben können, kommt für Aristoteles der Verdacht auf, dieser Bereich scheine nur *nómō* und nicht *phýsei* zu bestehen, d.h. man wird auf eine Realitätsebene verwiesen, deren Existenzmodus die menschliche Setzung und die damit einhergehenden theoretischen wie praktischen Unsicherheiten beinhaltet (vgl. oben: I.2).

Auf diese Frage gibt Aristoteles keine klare Antwort. Er lässt es vielmehr bei einer wichtigen Ambivalenz bewenden: diese besteht darin, dass die praktische Philosophie zwar eine Erkenntnis auf der Basis der begrifflichen Abstraktion anstrebt, indem sie unvermeidlich mit dem Allgemeinen operieren muss, während ihr anderes Ziel, nämlich das richtige Handeln, ebenso unvermeidlich auf das Einzelne zielen muss. Die von Aristoteles v.a. in der *Nikomachischen Ethik* mehrmals angeführte Ungenauigkeit der durch die praktische Philosophie erreichbaren Erkenntnis setzt demnach keinesfalls jeden Umgang mit Kategorien der ersten Philosophie außer Kraft. Interessanterweise kommt etwas unauffällig in den Passagen, die die Abgrenzung zwischen beiden Bereichen suggerieren, die Kategorie der Kontingenz vor (*endechómenon*, s. *N.E.* VI 4, 1140a1f; vgl. oben: I.2). Im 13.Kap. seiner *Ersten Analytik* setzt der Philosoph das *endechómenon* in einen kontradiktorischen Gegensatz zum Notwendigen (*anagkaïon*) und definiert es im engeren Sinne als dasjenige, welches einerseits nicht notwendig ist und andererseits nichts Unmögliches bewirkt, wenn man es als existierend annimmt (*mê óntos anagkaïou, tethéntos d' hypárchein, oudèn éstai dià toút' adýnaton*, *Anal. pr.*, 32a18-21; vgl. *Phys.* VII 1, 243a1f). Davon ausgehend ist diese Kategorie im ethisch-politischen Ganzen deshalb sinnvoll, weil der darüber Philosophierende nicht einer vollkommenen Ungewissheit ratlos

ausgeliefert ist, sondern sich ständig einer relativen Ungewissheit stellen muss. Es lässt zwar in diesem Bereich keine strikte Notwendigkeit ausmachen, die möglichen Formen der Entwicklung scheinen aber eher überschaubar und deren Bedingungen eher nachvollziehbar zu sein.

Eine andere Kategorie wiederum, die als Brückenschlag zwischen beiden philosophischen Bereichen fungieren kann, ist m.E. die Kategorie der Möglichkeit (*dýnamis*).

Mit dieser Kategorie wäre man imstande, die Existenz von bestimmten Formen des Ganzen und der Teile und ihres Verhältnisses zueinander in ihrem Werden zu erfassen. Der ständige Aufstieg und Untergang von bestimmten Regierungsformen im Polisganzen – was auch als Synonym für die Instabilität des Ganzen selbst genommen werden kann – könnte in diesem Sinne nach originell aristotelischem Muster einen angemessenen kategorialen Ausdruck finden. Zum anderen würde die Kategorie der *dýnamis* mit der Offenheit und der Ungewissheit der Welt der menschlichen Handlungen im Einklang stehen, oder diese teilweise sogar abbilden.

Dieser Interpretationsschritt stützt sich v.a. darauf, dass *dýnamis* nicht nur ein ontologischer und in das teleologische Denken eingebetteter Begriff ist, sondern auch eine explizit subjektive, ethisch-politische Relevanz besitzt (vgl. U. Wolf 1979, 26-35). Auf der Ebene des Individuellen bringt *dýnamis* die menschlichen Vermögen zum Ausdruck. Hier besteht zwar immer die Möglichkeit einer praktischen Realisierung des Vermögens, dennoch unterliegt diese Möglichkeit nicht irgendeiner teleologieverdächtigen Regelmäßigkeit, sondern sie ist zuweilen kaum vorhersehbar, wie übrigens die Entwicklung des ethisch-politischen Ganzen selbst.

Die wohl einzige aristotelische Stelle, die andeutungsweise von Kausalität in Zusammenhang mit individuell ausdrückbaren menschlichen Vermögen spricht, befindet sich in der *Nikomachischen Ethik*.

„Prinzip des Handelns (*práxeōs archē*) – wovon die Bewegung (*kínēsis*) ausgeht, nicht aber im Sinne der Zweckursache (*ouch' hénēka*) – ist die Entscheidung (*prohairesis*). Prinzip der Entscheidung wiederum das Streben (*órexis*) und der Begriff (*lógos*) des Zweckes“ (N.E. VI 2, 1139a31ff, Übers. G.I.).

Auf interessante Weise wird hier die *prohairesis* (: Entscheidung oder Intention) als Bewegungsursache des Handelns ins Spiel gebracht, um gleich darauf in zwei wesentliche Komponenten eingeteilt zu werden, nämlich in die Dimension der Affekte und in die der logischen Erfassung des zu erreichenden Zweckes (vgl. Charles 1984, 58). Das innerhalb des politischen Ganzen agierende Individuum tut für Aristoteles im Wesentlichen nichts anderes, als diese Komponenten zu reaktivieren und im Hinblick auf einen sich konkret

äußernden Zweck zu bündeln, so dass daraus ein Vermögen (*dýnamis*) entsteht. Gerade dieses zusammengesetzte oder doppelseitig vermittelte Vermögen – wofür Aristoteles emphatisch den Ausdruck *dýnamis metà lógou* gebraucht, s. U. Wolf 1979, 28 – ist beim Studium des menschlichen Handelns relevant und weist eine ähnliche Dynamik wie die ontologische Existenz *der Möglichkeit nach* (*dynámei*) auf.

Man kann zwar bei Aristoteles keine genauere Auskunft über die relative Geltung der Bewegungs- und der Zweckursache im Bereich des Ethisch-Politischen finden. Aus dem Standpunkt des Interpreten gilt jedenfalls, dass beide Arten von Kausalität einander nicht ausschließen; beide geben die inneren Tendenzen des Ganzes-und-Teile-Verhältnisses wieder und können zur Erschließung seiner konkreten Ausgestaltungen beitragen. Dies würde andererseits nicht bedeuten, dass es keine Spannung zwischen den beiden gibt. Aristoteles nimmt dazu zwar keine Stellung, hat dafür aber einige Andeutungen hinterlassen. Die Grenzen seiner Theorie würde man eher an dem Punkt ansiedeln, wo er zögert, die Instabilität und Veränderbarkeit des politischen Ganzen und der Teile explizit in die Natur derselben einzubeziehen²⁵. Darauf stützt sich eine Interpretation der aristotelischen politischen Philosophie, die sich im Grunde parallel zur Naturphilosophie eine unbewegte bewegende Kraft hinter der lebendigen Bewegung vorstellen zu müssen meint. Der Sinn der Zerlegung des Polisganzen besteht für Manfred Riedel darin, die Bedingungen und den Prozess des Werdens in der Polis selbst und nicht etwa außerhalb von ihr in der Natur anzusetzen. Riedel erklärt demnach die Polis und insbesondere ihr „Sein“ zum „Grund“ für das zur Sprache kommende Werden (Riedel 1970, 8). Damit begibt er sich ins Ontologische oder, wie er sich selbst ausdrückt, „ins Prinzipielle“ (*ibd.*, 7). Dies hat zur Folge, dass es mindestens in einem Aspekt gleichgültig ist, ob dem Sein der Polis auch das Werden zukommt. Wenn es dem so ist, dann ist es auch zulässig, Sein und Werden der Polis bzw. des politischen Ganzen getrennt voneinander zu betrachten. Es ist nun in dieser Hinsicht nicht zufällig, dass Riedel das aristotelische „Sein des Seienden“ dahingehend interpretiert, dass zu ihm die Kategorie des Gegensatzes (*enantíon*) nicht gehöre (*ibd.*, 5). Er übersieht dabei eine spezifische Relevanz der Kategorien der ersten Philosophie für das politische Ganze, die auch die entgegengesetzte Interpretation stützen kann. Denn Aristoteles spricht der ausgerechnet für das Politische maßgeblichen potenziellen Existenz (dem Vermögen nach, *dynámei*) ausdrücklich die Kategorie des Seins (*eínai*) zu (*Metaph.* Delta 7, 1017a35ff). Die *dynámei*- und Seinszustände im Politischen sind wiederum durch eine innere Ausdifferenzierung des politischen Ganzen bzw. durch die Differenzen der Teile untereinander der Art nach (*tô eídei*) gekennzeichnet (am

²⁵. Eine vergleichbare Aussage bei Hegel: „Etwas ist durch seine Qualität erstens *endlich* und zweitens *veränderlich*, so dass die Endlichkeit und Veränderlichkeit seinem Sein angehört“ (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* §92, W 8, 197).

ausdrücklichsten in: *Pol.* I 1). In dieser spezifisch politischen Konstellation ist dann von Bedeutung, dass der Stagirit in seiner ersten Philosophie die Differenzierung der Art nach auf die Existenz von Gegensätzen in dem Begriff (*en tō lógō*) zurückführt (*Metaph.* Iota 9, 1058b1f). Diese ausdrücklich auf begrifflicher Ebene angesiedelte Existenz der Gegensätze muss jedoch nicht als vom realen Gehalt abgekoppelt aufgefasst werden, denn es sind nach Aristoteles eben wieder die Gegensätze, aus denen die Veränderungen (*metabolai*) hervorgehen (Iota 4, 1055b16f)²⁶.

Der quasi ambivalente Umgang mit der Kategorie der Natur hat Aristoteles andererseits nicht daran gehindert, die Gegenstände seiner Forschung in ihrer Beweglichkeit und Funktion zu studieren, was sich besonders im verfassungstheoretischen Teil der *Politik* als folgenreich erwiesen hat. Als einen Differenzierungsansatz gegenüber Platon müßte man beachten, dass das Gute und das Beste im Ganzen nicht abgesondert und an sich (*kechōrisménon ti kai autó kath' hautó*, *Metaph.* Lambda 10, 1075a11f) da seien, sondern erst im Rahmen einer Ordnung: diesen Ansatz führt Aristoteles – wohlgerne, anders als in: *Metaph.* Lambda 10 – v.a. in der Platonkritik der *Nikomachischen Ethik* aus und bringt in den mittleren Büchern der *Politik* zur Anwendung. Diese *táxis* hat aber ihrerseits die Momente von Auflösung und Wiederherstellung, womöglich auf anderer Basis, in sich. Denn ihr kommen schließlich doch die Kategorien *dynámei* und *energeía* zu. Es wäre vielleicht nicht ganz ohne Sinn darauf hinzuweisen, dass Aristoteles als Ordnungsdenker die vorhandene Beweglichkeit auch genug beachtete. In den Mittelpunkt des Polisgeschehens stellte er die wechselseitige Ablösung zwischen gerechten und ungerechten Verfassungen: diese sind nach seinen Prämissen naturgemäß bzw. naturwidrig. Er bleibt aber nicht bei einer Lobpreisung der Ersteren und einer Verurteilung der Letzteren stecken. Er entwickelt zudem eine ziemlich distanzierte Betrachtungsweise eines Prozesses, der global abläuft: global in dem Sinne, dass Naturgemäßes und Naturwidriges gleichermaßen mit dazu gehören. Alle dort in Betracht kommenden naturgemäßen Verfassungen sind zwar im *energeía*-Zustand naturgemäß, *dynámei* aber sind sie naturwidrig und umgekehrt; dies ist interessant, selbst wenn die Notwendigkeit des Übergangs nicht ganz kohärent thematisiert wird. Das sich aus der Dynamik der politischen Kämpfe ergebende aristotelische Ganze erinnert an die Vorstellung vom Ganzen, die bei I. Kant vorkommt. Für Kant lässt der begriffliche Inhalt des Ganzen keine einseitige Kausalität zwischen den Teilen zu. Im Ganzen sind die Teile “einander *koordiniert*, nicht *subordiniert*, so dass sie einander nicht *einseitig* (...), sondern *wechselseitig* (...) bestimmen”: dies erläutert Kant interessanterweise – und entgegen der von Aristoteles stark

²⁶. Dass das Begriffliche mit dem Realen bei Aristoteles miteinander verschränkt sind, zeigt sich schon am Gebrauch des Verbes *poiôusin*. In: *Metaph.* Iota 9, 1058a1f ist eine gewisse Ambivalenz spürbar: denn es seien die Gegensätze dem Begriff nach, die die Unterschiede der Art nach *ausmachen* oder eben diese Unterschiede *schaffen* (nach F.Schwarz: *bewirken*).

gemachten Metapher – am Beispiel des Organismus (*KrV*, B 111f).

In der ersten Philosophie hat Aristoteles eine wirkliche Wende eingeleitet, indem er nicht mehr das Ontologische vom Logischen her denkt, wie Parmenides und im Wesentlichen auch Platon, sondern hingegen die logische und die empirische Untersuchung in der Regel als gleichwertig behandelt und aufs Engste miteinander verknüpft (s. oben: III.7). Die Beweglichkeit, mit der er dort größtenteils fertig zu werden versucht, unterscheidet sich für Aristoteles von der Beweglichkeit des Politischen in dem Sinne, dass die Erstere als im Grunde berechenbar gilt, während die Letztere ihre Unberechenbarkeit der entscheidenden Rolle der menschlichen *prohairesis* verdankt. Die teleologische Darstellung einer Pflanze kann nicht mit dem teleologisch gedachten Aufbau einer Polis bis zur Eudämonie hin gleichgesetzt werden: die Natur schafft zwar nichts umsonst (*mátēn*, *Pol.* I 2, 1253a9), kann aber nicht bis ins Einzelne die Art und Weise bestimmen, wie die Menschen die von ihr gegebenen Anlagen benutzen werden²⁷.

Wenn es dem so ist, hat es wirklich nur kontextbedingt einen Sinn zu entscheiden, welche Arten des Ganzes-und-Teile-Verhältnisses Aristoteles in der *Politik* zur Anwendung bringt und ob er sie möglicherweise durchspielt oder auch gegeneinander ausspielt. Bei den von Aristoteles eingeführten Modellen steht es fest, dass der Gebrauch von Ganzem und Teilen im Politischen bei aller Abweichung von der mechanischen und organischen Welt immer noch der Natur und nicht der Kunst (*téchnē*) zugeordnet werden muss. Dies mag nach dem heutigen Begriffs- und Sprachgebrauch nicht leicht nachvollziehbar sein, lässt sich aber aus dem Gegenteil umstandslos erklären: der Grund ist nicht etwa, dass der Mensch von Natur aus *nur* ein polisbildendes und keineswegs oder nur per Akzidens ein brückenbauendes Lebewesen wäre, sondern dass der Mensch sich in der Polis auf eine Weise betätigt, die von der Vorbestimmtheit der Zielsetzung der *téchnē* grundlegend abweicht. Metaphysik und Politik lassen sich demnach in ihrem Verhältnis nur von der Praxis her denken. Dies ist der wichtigste Erkenntnisgewinn aus der aristotelischen Auffassung von der *phýsis* des menschlichen Zusammenlebens.

²⁷. Dies gilt letzten Endes für das Ganze selbst. „Wiewohl der Mensch von Natur ein *zôon politikón*, ein politisches Lebewesen ist, ist die Polis nicht einfach von Natur aus da. Es bedarf eines Entschlusses und eines Handelns der einzelnen Menschen, damit sie geschichtlich entsteht“ (Gigon 1974, 2096).