

VI. Kapitel

Die aristotelische Problematik im Hinblick auf eine heutige Erforschung des Politischen

Vorbemerkung

Die im Bereich der aristotelischen praktischen Philosophie geltende Ambivalenz zwischen dem *kathólou* der Abstraktion und dem *kath' hékaston* der Praxis kann man positiv als eine Herausforderung an die Adresse der Philosophierenden ansehen, sich konkret mit dem Politischen auf eine Weise auseinander zu setzen, die sowohl der Besonderheit des Gegenstandes, als auch den Kriterien von begrifflicher Konsistenz gerecht sein muss. Dieses in methodischer Hinsicht Positive muss man herausheben und –arbeiten, obwohl es bei Aristoteles selbst mit Elementen des Ideologischen vermengt ist: damit meine ich, dass Aristoteles innerhalb einer Denkweise verbleibt, die die Stärke der Analyse in einen quasi vorgegebenen Herrschaftsdiskurs einzubinden bestrebt ist. Dieses philosophische Denkmuster hat für den Rezipienten zur Folge, dass die Gegensätzlichkeit und Widersprüchlichkeit des gesellschaftlichen Werdens in gewisser Weise ausgeblendet wird. Wenn Aristoteles z.B. sagt, um das Wissen des Ganzen zu erreichen, müsse man mit dem Wissen der Teile anfangen – wie schon notiert, steht diese (Selbst-) Aufforderung in: *Pol. I 1*, 1252a18-23; auch in: *Pol. I 3*, 1253b4f – dann ist darunter nicht nur eine frei wählbare methodische Vorgehensweise zu verstehen, sondern auch eine korrespondierende reale Unterordnung und Hierarchisierung von bestimmten Ebenen des Politischen zugunsten derjenigen Machtträger, die im Namen des politischen Ganzen agieren (würden).

Das Problem der Relevanz der aristotelischen Philosophie muss man jedenfalls in erster Linie in den Kontext der altgriechischen Ideen- und politischen Geschichte stellen. V.a. mittels des Ganzen und der Teile gelangte Aristoteles zu einer vergleichsweise vollständigen Thematisierung des Verhältnisses der Einzelmenschen zum antiken Gemeinwesen. Welche auch immer seine Intentionen waren, muss man sich darüber im Klaren sein, dass sich die Chancen seiner philosophischen Tätigkeit, das Geschehen zu beeinflussen, als äußerst gering erwiesen – auch aus ganz praktischen Gründen (vgl. oben v.a. II.7 und IV.17): dies gilt wohl umso mehr für eine Theorie, die sich in der Reflexion über die Verwertung des Vorhandenen gefallen ließ (vgl. oben: V.3). Was sich aber für die aristotelische politische Theorie im Hinblick auf ihre Zeit als Nachteil erwies, zeigt sich in

heutiger Perspektive als zunächst vorteilhaft. Denn sie lässt sich als eine theoretische Entwicklung ansehen, die die realpolitische Entwicklung der antiken Polis zusammenfassend abbildete und letzten Endes krönte.

Um dies zu vergegenwärtigen, braucht man nicht die Ansicht zu teilen, die Theorie vermöge “erst mit der einbrechenden Dämmerung” ihren Höhepunkt zu erreichen (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, W 7, 28). Die Beachtung der aristotelischen Theorie bedeutet keineswegs, dass man über zahlreiche andere Quellen aus den Zeiten der Blüte und des Niedergangs der Polis hinwegsieht, zumal es sich oft um Quellen handelt, die uns mit zuverlässigen Informationen versorgen oder indirekt auf bestimmte Aspekte der Entwicklung schließen lassen. Die aristotelischen politischen Schriften könnten aber allein unter den anderen als das Testament der antiken Polis angesehen werden, denn darin wird versucht, nicht nur die Realität der Polis umfassend zu registrieren – wenn auch mit Seitenblicken auf die neue hereinbrechende Ära – sondern zugleich daraus das Wesentliche für die menschliche Vergesellschaftung kraft eines vielfältigen begrifflichen Instrumentariums herauszulesen. Der Begriff des Ganzen kommt in dieser Konstellation nicht von ungefähr zur Geltung.

Hauptsächlich im Hinblick auf die Theoretisierung des Politischen kam auch die aristotelische Politik in der Nachwelt an, wenn auch nach langen Jahrhunderten des Vergessens¹. Heute ist man mit der Herausforderung konfrontiert, die Relevanz für die menschliche Vergesellschaftung unter Berücksichtigung der Bindung der aristotelischen Theorie an bestimmte Eigentums- und Herrschaftsformen herauszuarbeiten. Diese Aufgabe bedeutet noch lange nicht, dass das Positive einfach aus dem überlieferten Text herauszuschälen ist.

Etliche Versuche, Aristoteles in den Dienst einer ideologischen Betrachtung der Gegenwart zu stellen – einer solchen übrigens, die Parallelen zum Verhältnis von Aristoteles selbst zu seiner Gegenwart aufweist – sind ihm nicht unbedingt gerecht (s. unten: VI.6). Dahinter kann entweder die unkritische Übernahme überkommener Denkmuster oder der Rückgriff auf Autoritäten als Versuch zur (Selbst-) Rechtfertigung stecken.

¹. Laut Kurt von Fritz kristallisierte sich der aristotelische Einfluss zum ersten Mal in der modernen Zeit bei den Verfassern der amerikanischen *Federalist Papers* heraus (zitiert von I. Düring, in: ders., 1966, 505, Fn. 458). Es ist interessant und für die vorausgegangenen Zeiten charakteristisch, dass Martin Luther, als er in seinem antipäpstlichen Eifer zur “Abschaffung” der mit kirchlicher Autorität ausgestatteten aristotelischen Bücher aufrief, nicht die *Politica* zu diesen Büchern zählte (Pieper 1995, 15f).

1. Zwei Wege der Forschung: Aristoteles entweder als Staatsphilosoph oder als Theoretiker der Zivilgesellschaft

Bei jedem Versuch einer Rekonstruktion des aristotelischen politischen Denkens liegt die Möglichkeit nahe, auf die eine oder andere Weise die antiken Verhältnisse mit den modernen zu vergleichen, wenigstens um daraus interpretative Hilfsmittel zu gewinnen. Solche Herangehensweisen sind von ihrem methodischen Anspruch her legitim und stellen sich unvermeidlich der Kritik, die u.a. auf der Basis von anderen Prioritätensetzungen geübt werden kann.

In diesem Rahmen spielt eine besondere Rolle die Neigung der Interpreten, nicht bloß etliche begriffliche Parallelen zu ziehen, sondern auch ausgesprochen postaristotelische Begriffsprägungen in Anschlag zu bringen. Für solche Schritte spräche etwa die Feststellung eines zuweilen undifferenzierten Gebrauchs von bestimmten Termini bei den Altgriechen. Am auffälligsten trifft dies bezüglich unseres Themas auf zwei Termini zu:

- a. die "Polis" bedeutet in der klassisch-griechischen Sprache sowohl einen Wohnort, also die Stadt, als auch das politische Gebilde mit denselben räumlichen Koordinaten,
- b. die *koinōnía* bedeutet sowohl die Gesamtheit der in der Polis wohnenden bzw. am öffentlichen Leben teilnehmenden männlichen Individuen, also im heutigen Sinne "Gesellschaft", sowie jeden anderen partiellen Zusammenschluss unter ihnen, d.h. "Gemeinschaft" (vgl. oben: V.10). Man merkt zwar, dass Aristoteles diese terminologische Gleichsetzung durch den Gebrauch von Adjektiven zu kompensieren imstande ist – am wichtigsten dabei: *politikē koinōnía* – damit wird aber keinesfalls jede Konnotation zwischen den verschiedenen Ebenen abgeschafft. Denn bei jedem Gebrauch von *koinōnía* schwingt das Adjektiv *koinós* (: gemeinsam) in einem umfassenden Bedeutungsspektrum mit, was A. Saxonhouse berechtigterweise dazu brachte, als die passendste Wiedergabe der *koinōnía* im Englischen das Wort "sharing" vorzuschlagen (zu Deutsch etwa: "teilen und zuteil werden lassen", wie im Satz: "etw. mit jd. teilen"). M.I. Finley bemerkt, auf den höheren Ebenen müßte man unter *koinōnía* eher 'Gemeinschaft' verstehen, während auf den niedrigeren die 'Assoziation' die geeignete Wiedergabe wäre, "provided the elements of fairness, mutuality, and common purpose are kept in mind" (Finley 1977, 144; s. auch: McCarthy 1990, 68).

Angesichts dieser besonderen terminologischen Probleme hat der Interpret und v.a. der Übersetzer zugegebenermaßen kein leichtes Werk. Die sinnvolle und möglichst auch schöpferische Aneignung aristotelischen und im Allgemeinen altgriechischen Denkens darf nicht zu willkürlichen Rückprojektionen führen, was aber nicht von allen Beteiligten als ein offenes Problem anerkannt worden ist. Was insbesondere die Interpretation vom Polisganzen und sein Verhältnis zu den Teilen angeht, muss man heute zum einen Elemente

von Interpretationen verwerten, die Präfigurationen von neuzeitlichen Phänomenen in der antiken Welt aufspüren und zum anderen jegliche Interpretation, die sich unter Rückgriff auf neuzeitliche oder gar gegenwärtige Begriffe vollzieht, nicht nur darauf prüfen, ob sie letztendlich der originalen Denkweise gerecht ist, sondern auch ob sie für die heutige Welt auch “an sich”, d.h. explizit über Aristoteles hinaus, relevant sein kann.

In dieser Hinsicht wird keineswegs jede Reaktivierung von postaristotelischen Begriffen verworfen; es ist auch nicht angebracht und nicht realistisch, bei jeder Textinterpretation im Originaltext zu verharren. Die Entscheidung für oder gegen eine Vorgehensweise wird meistens implizit von einer Vorstellung von gegenwärtigen Prioritäten geleitet. Was ich unter diesem Gesichtspunkt für erforderlich und immer noch produktiv halte, ist nicht etwa die Legitimation heutiger Macht und / oder Herrschaft und auch nicht – aus einer scheinbar entgegengesetzten Richtung – die Verteidigung bestimmter Wertvorstellungen, die sich auf das heutige Individuum beziehen und über die antike Welt hinausgehen. Besonders in Bezug auf Aristoteles bietet sich dagegen die Möglichkeit, das Verhältnis zwischen Gemeinwesen und Einzelmenschen oder –bürger in einem vielfältigen Kommunikations- und Spannungsfeld anzusiedeln, nämlich in dem der Zivilgesellschaft. Man könnte sagen, dass dieser Begriff in einer gegenwärtigen Konstellation die Nachfolge der *politikê koinōnía* angetreten hat. Richtiger ist es jedoch, das Verhältnis zu der geistigen Vergangenheit so zu bestimmen: das heutige Verständnis der Zivilgesellschaft kann sich zwar auf Aristoteles – oder wenigstens auf Teile seines Umgangs mit dem Terminus *koinōnía* – berufen, setzt aber eben jene tief gehende Unterscheidung voraus, die Aristoteles und den anderen Theoretikern seiner Zeit unbekannt war, nämlich die zwischen einer umfassenden Staatsmacht und einer ebenso umfassenden Gesellschaft, die zugleich im Unterschied oder auch im Gegensatz zu jener gedacht wird.

Wenn man die Interpretationsprobleme ausgehend von dieser für die moderne Welt charakteristischen Unterscheidung zu behandeln versucht, ist man evtl. imstande, von den anderen Zugangsweisen auch zu profitieren. Die Relevanz Aristoteles' für die moderne Staatstheorie schließt diejenige für die Theorie der Zivilgesellschaft nicht aus. Gramscis Umgang mit diesen Begriffen spricht eben gegen eine solche Verwechslung, denn die Zivilgesellschaft wird zum einen in ihrer Unterscheidung von der organisierten staatlichen Macht aufgefasst, zum anderen aber bildet sie eine Dimension des integralen Staates, d.h. des Staates als Ganzen. Man muss sich nur vor provokativ kritiklosen Aussagen hüten, indem man z.B. von “der Begründung einer Staatsphilosophie durch die Griechen” redet (K.-H. Ilting 1963/4, 39; zu einem hervorragenden Überblick über die Entstehung des Terminus “Staat” s. Demandt 2000, 9-14).

2. das Natürliche und das Politische

Polisganzes und seine Teile werden bei Aristoteles von der Kategorie der Natur überlagert, die für ihre Interdependenzen aufschlussreich sein kann. Die Funktion dieser Kategorie ist zunächst einmal in Zusammenhang mit den aristotelischen Intentionen erhellend. Zum einen merkt man, dass für Aristoteles die *phýsei* existierende Polis zwar teleologisch gedacht wird, zum anderen aber auch, dass ihre konkreten Äußerungen im Politischen Abweichungen von der Kohärenz des Ganzen mit sich bringen: dies liefert nicht zuletzt den wesentlichen Anlass zur Theoriebildung, indem die Theorie das zum einen machen muss, was eben realiter nicht einheitlich ist.

Die Kategorie der Natur nimmt in diesem Sinne einen strategischen Platz ein: sie soll eine Ordnung in die Welt der politischen Konflikte bringen, wo die Theorie selbst unvermeidlich mit dazu gehört. Ihre ordnende Funktion ist in dem Maße ersichtlich, wie sie dazu dient, einige Bewohner der antiken Polissiedlungen aus dem politisch-gemeinschaftlichen Leben auszuschließen. Sie bestimmt und unterscheidet im Allgemeinen die ständig Herrschenden von den ständig Beherrschten. Dass wegen des dynamischen Charakters der *phýsis* diese Rechtfertigungsoperation mit einigen Problemen und Ungereimtheiten verbunden ist, haben wir schon gesehen (vgl. oben: IV.5). Noch deutlicher wird die innere Dynamik der *phýsis*, wenn man sich die Verfassungstheorie näher ansieht: dort zeigt es sich, dass die von Natur aus Herrschenden zu einem guten Teil nur *dynámei* Herrschende sind. In dem Teil der politischen Theorie also, wo Aristoteles meist empirisch-realistisch verfährt, ist die zu rechtfertigende Trennung zwischen Herrschenden und Beherrschten ihrerseits teilweise beweglich. Die fundamentale Annahme, dass die menschliche Vergesellschaftung im Ganzen einer natürlichen Anlage entspringt, wird dadurch an die komplexen Verhältnisse der Regierungspraxis gebunden. Ein weiteres Anzeichen für den dynamischen Charakter des in der *Politik* zum Zuge gekommenen Begriffs *phýsis* ist, dass dieser nicht nur die teleologische Entfaltung des Ganzen, sondern auch die offene kausale Verknüpfung zwischen den Teilen ermöglicht. Man wird zwar zum einen in: *Pol. I 2* mit einem teleologischen Verständnis von *phýsis* konfrontiert, das offene Nebeneinander aber von Naturgemäßheit und -widrigkeit in der Welt der realen Verfassungen zeugt zum anderen von einem implizit parallelen, erweiterten Verständnis des gleichen Begriffs. Ziel der Entwicklung wäre etwa nicht diese oder jene realiter bestimmte Form, sondern die Anlage, die vielfache Zielrichtung, die dem Ganzen innewohnt. Entweder liegt hier eine Abweichung von der strikten Teleologie oder eine explizite Bereicherung derselben mit der Dimension der Vielfalt vor. Es ist indes problematisch, die teleologische Dimension der aristotelischen *phýsis* aus dem Aufbau der aristotelischen Argumentation ausdrücklich auszuschließen (vgl. Ilting 1963/4, 45; Riedel

1970, 8). Die Mehrdeutigkeit des Begriffs *phýsis*, der sich auch auf die Lebens- und Produktionsweise des Menschen bezieht (vgl. oben: IV.7), sowie die erhebliche Differenz zum physikalischen Teleologiemuster, dass im Politischen nämlich die Teleologie im Grunde menschlich-immanent ist, dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass eine auf das *télos* hin ausgerichtete *phýsis* auch legitimatorisch einsetzbar ist.

Da andererseits die aristotelische Theorie konsequenterweise jegliche dynamischen Verhältnisse mit der übergeordneten Einheit des Ganzen vereinbar zu machen beabsichtigt, muss die *phýsis* auch als ein Faktor fungieren, der für die inhaltliche (laut Hegel: *substanzielle*, vgl. W 19, 226) Einheit des Ganzen sorgt: diese Einheit würde dann auch eine inhaltsgerechte Methode der Betrachtung des Ganzen verbindlich machen können. Aristoteles ist, wie es u.a. aus der hegelschen Interpretation hervorgeht, ein Theoretiker der politischen Diesseitigkeit, die als das Ganze gilt. Zu seiner Zeit hat es schon bestimmte Versuche gegeben, das bestehende Recht und die Polisorganisation durch einen Rückgriff auf die Welt der "natürlichen" Gegebenheiten zu hinterfragen und evtl. auch zu reformieren. Seinerseits greift er diese Argumentation auf und gibt zunächst zu, dass es sich irgendwie bis zu einem gewissen Punkt (*éstin hós*) das natürlich Vorgegebene vom menschlich Gesetzten unterscheide (*N.E.* V 7, 1134b28). Eine tief gehende inhaltliche Unterscheidung kann aber nach ihm einer kritischen Betrachtung nicht standhalten. Denn letzten Endes seien beide Veränderungen unterworfen (*ámphō kinētà homoiōs*, 1134b32). Als Natürliches lässt er schließlich nur das Allgemeine (*kathólou*) oder das Normative gelten. Die menschliche Abmachung könne von dieser Dimension nicht abgekoppelt werden, sie sei vielmehr ihre Konkretisierung, ihre Anwendung auf das Besondere (*hékaston*), die viele Formen annehmen könne. Diese Formen seien nichts anderes als die einzelnen Handlungen (*prattómena*, 1134b35-1135a8)². Besonders die Vorstellung vom Billigen (*epieikés*) hat Aristoteles als eine normative Vorstellung ins Feld geführt, die der Anwendung des Gesetzes konkrete Gestalt geben würde (vgl. *N.E.* V 10, 1137b26f und oben: IV.12).

Im Rückblick nun auf andere, postaristotelische Reaktivierungen des Natürlichen ist hier

². Neben der hier behandelten Stelle aus der *Nikomachischen Ethik* geht Aristoteles auch in der *Rhetorik* auf das Problem des Verhältnisses zwischen Natur und Gesetz ein (*Rhet.* I 10, 1368b7ff; I 13, 1373b1-18 und 1374a20-26). Dort findet man tatsächlich beiläufige diesbezügliche Aussagen und zwar (der Reihenfolge der Stellen nach): a. das Gesetz sei zweier Art, ein allgemeines gleich ungeschriebenes und ein besonderes, d.h. ein Polisgesetz, b. das allgemeine, natürliche Recht wird in Verbindung mit dem Zustand gebracht, "wo keine Gemeinschaft untereinander bzw. wo keine Übereinkunft besteht", c. das ungeschriebene Recht betreffe u.a. das, "was als Mangel des speziellen und geschriebenen Gesetzes existiert; denn was billig (*epieikés*) ist, scheint gerecht zu sein. Billig ist aber, was über das geschriebene Gesetz hinaus gerecht ist". Im Allgemeinen stellt man fest, dass für Aristoteles das Naturrecht im Gegensatz zu den neuzeitlichen Theoretikern keine Begründungsinstanz darstellt, sondern eher eine lebendige Dimension der Vorstellungen vom Rechtlichen *neben* dem gesetzlichen Recht (vgl. Ebert 1990, 72) und *in Wechselwirkung* mit diesem.

eine weitere Klärung erforderlich. Aristoteles ist jede Argumentation fremd, die eine vom Zusammenleben unabhängige vorgegebene Veranlagung des Menschen voraussetzt, um damit die Notwendigkeit des Gemeinwesens und der politischen Organisation zu begründen. In Hegels Worten: Aristoteles konnte nicht den Gedanken “eines sogenannten Naturrechts” haben, “d.h. eben Betrachtung des abstrakten Menschen außer der realen Verbindung” (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, W 19, 227). Sein Abstand zu neuzeitlichen Theorien, die das Eigeninteresse des Menschen als etwas Natürliches und zugleich Unreduzierbares betrachten, darf nicht durch die terminologische Gemeinsamkeit in puncto “Natur” verdeckt werden.

Die Vertreter des “sogenannten Naturrechts”, v.a. Hobbes und Locke, abstrahieren von der Rolle der geschichtlich aufgebauten und vermittelten Bestimmungen der menschlichen Individualität. Bei ihnen wird die Vorstellung vom “natürlichen” menschlichen Eigeninteresse allerdings an eine durchweg gesellschaftlich-politische Kategorie geknüpft, nämlich das Eigentum³. Noch abstrakter – und problematischer – wird das Eigeninteresse aufgefasst von den Utilitaristen Mill und Bentham (vgl. McCarthy 1990, 60). Von dieser Denkrichtung hebt sich Rousseau ab: dieser denkt zwar das Natürliche in Entgegensetzung zum (realen) Gesellschaftlich-Politischen weiter, sieht aber die Natur anders als die anderen Theoretiker der Zeit als die Quelle der menschlichen Anlagen, die dem Menschen die Erlangung der Freiheit ermöglichen (würden). Rousseaus Rückgriff auf die “vorpolitische” Natur steht der aristotelischen Denkweise vergleichsweise näher, indem er die menschliche Anlage zur Vergesellschaftung *primär* in dem Natürlichen verortet. Diese Anlage ist einerseits natürlich, d.h. universell, andererseits aber – und dies wäre nun nicht nur sein rückwärts gerichteter geschichtlicher Blick, sondern auch die Spur des modernen ökonomischen Lebens bei ihm – widersprüchlich und mit Unterwerfungsverhältnissen verbunden. In Rousseaus Worten: der Mensch wird zugleich vergesellschaftet und versklavt (“sociable et Esclave”, *Disc. inegal.*, 92). Erst mit Hegel und dann mit Marx nimmt das Verhältnis zwischen Natur und gesellschaftlicher Ausrichtung des Menschen seine antike und insbesondere aristotelische Form wieder an: wenn es eine Natur des Menschen gibt, dann handelt es sich dabei um nichts anderes als die allgemein vorhandene und immer wirksame Fähigkeit zur Bildung, Ausgestaltung und mithin Vervollkommnung von Formen gemeinschaftlichen Lebens (s. dazu beispielsweise in: Pike 1999, 45, 51, 75). Dieses positive und an Aristoteles anknüpfende Verständnis von Natur erlaubt zugleich eine kritische Absetzung von etlichen legitimationsverdächtigen Unternehmungen. Dazu müsste man anders als Aristoteles den Akzent auf die Widersprüchlichkeit der sich keineswegs

³. Der Standpunkt der hegelschen Kritik an diesen Herangehensweisen ließe sich so wiedergeben: “Explanation of society in terms of the state of nature tend to be vacuous, simply attributing to the state of nature whatever features are required, generally social features in disguise, to explain society” (Inwood 1984, 44).

uniform äußernden menschlichen ‘Natur’ setzen. Marx führte ein theoretisches Paradigma ein, das zum einen den Gebrauch der mit viel Metaphysik belasteten Begriffe hinterfragt und zum anderen eben die gesellschaftliche Immanenz zum Ausgangs- und Drehpunkt der Kritik macht, was an seiner 6.en Feuerbach-These ablesbar ist (s. unten: VI.7). Gerade auf der Basis dieser These gelang es Antonio Gramsci, die Entgegensetzung zwischen “erster” und “zweiter” Natur – die gewissermaßen bei Aristoteles präfiguriert ist⁴ – als Entgegensetzung von zwei Phasen menschlicher Vergesellschaftung herauszustellen⁵. Rousseau wirft zu Recht Aristoteles vor, seine Verortung der Sklaverei in dem Bereich des Natürlichen impliziert eine Verwechslung von Ursache und Wirkung (*GesVertr.*, 40). Im Grunde trifft Rousseau dabei die legitimatorische Komponente des aristotelischen Denkens, die auch über die antiken Verhältnisse hinaus eine unmittelbare Relevanz besaß. Diese Komponente muss heute noch kritisch unter die Lupe genommen werden. Ebenso wichtig ist es aber der Sache nach hervorzuheben, dass Aristoteles’ Einstellung zu den damaligen Verhältnissen bei allen Ambivalenzen konsequent auf die gesellschaftlich-politische Immanenz der menschlichen ‘Natur’ hinausläuft. Aristoteles legt im Gegensatz zu den modernen Legitimatoren von bestimmten Produktions- und Eigentumsverhältnissen größeren Wert auf die Grenzen des Reichtums, die für ihn wohlgernekt von der Natur selbst bestimmt werden: diese Grenzen werden erst in der Welt des Zusammenlebens offenbar, denn dort werden die Werkzeuge hergestellt (s. oben: IV.7; zu den unbegrenzten Begierden, die widernatürlich sind, vgl. oben: V.4). Dies bedeutet, der Reichtum, seine Beschaffung und seine Grenzen werden zwar auf das Natürliche zurückgeführt (und gerade diesen Punkt hatte laut Aristoteles Platon in seiner *Politeía* verfehlt, vgl. oben: IV.9), sie haben jedoch eben damit eine wesentlich gemeinschaftlich-politische Dimension. Dass die aristotelische *phýsis* ohne eine bewusste Einbindung in die schon existierenden Gegebenheiten des menschlichen Zusammenlebens undenkbar ist, zeigt sich m.E. an der Feststellung zum Leben der “Barbaren”, dass diese nämlich über das von Natur aus Herrschende nicht verfügen (*Pol.* I 2, 1252b6f). Erst aufgrund der schon bekannten politischen Formen trachtet Aristoteles danach, seine normativen Vorstellungen

⁴. Vgl. folgende charakteristische Formulierung: “Denn die Gewohnheit (*éthos*) ist etwas der Natur Ähnliches. So steht nämlich das *Ofť* (*pollákis*) dem *Immer* (*aei*) nahe. Es gehört aber die Natur in den Bereich des *Immer*, dagegen die Gewohnheit in den Bereich des *Ofť*” (*Rhet.* I 11, 1370a7ff; Hervorh. vom Übers.).

⁵. *Gef.*, Bd.8, H.16, §12, 1824f. Gramsci griff dabei höchstwahrscheinlich folgenden Gedanken Blaise Pascals auf: “(...) welcher Art ist denn diese Natur, die der Zerstörung unterworfen ist? Die Gewohnheit ist eine zweite Natur, welche die erste zerstört. Aber was ist Natur? Warum ist die Gewohnheit nicht natürlich? Ich fürchte sehr, dass diese Natur selbst nur eine erste Gewohnheit ist, wie die Gewohnheit eine zweite Natur ist” (*Gef.*, Bd.5, A 463). Pascal kritisiert im Kontext, dass die “erste” Natur zur Verteidigung von traditionellen Werten bemüht wird. Dieses Denkmuster wäre nur äußerlich aristotelisch. Bei Aristoteles gibt es bestimmt die Vorstellung von widernatürlichen Gewohnheiten, sie lässt sich aber keineswegs darauf verkürzen, dass eine “ursprüngliche” Natürlichkeit der Zerstörung unterworfen würde.

aufzubauen. Im Allgemeinen gilt für diese Vorstellungen, dass sie aus langfristigen Forderungen und Interessen gespeist werden (vgl. oben: V.2).

Aristoteles postuliert also nicht eine vor-politische Situation des Menschen oder eine über-politische begriffliche Entität, um Rückschlüsse auf das Politische zu ziehen⁶; dies bedeutet aber nicht, dass er irgendwelche bestehende Form des politischen Lebens nur deshalb in die politische *phýsis* aufnehmen muss, weil sie bloß existiere. Dies tut er z.B. ja nicht, wenn es um die Zugehörigkeit der Handwerker zum politischen Ganzen geht, ein Phänomen, das er zwar teilweise schon vorgefunden hatte, keinesfalls aber aus diesem Grund zum theoretischen Maßstab erklären wollte. Seine Theorie fasst deshalb die Natur nicht bloß deskriptiv auf. Vielmehr geht es bei ihm um die Natur als vollendete Form der Entwicklung, die über die Zustände von *dynámei* und *energeía* in Erscheinung tritt bzw. treten muss. Bestehende Verhältnisse können in dieser Hinsicht nur als transitorisch betrachtet werden, was wiederum viele Ambivalenzen mit sich bringen kann⁷.

3. Zur Relevanz des aristotelischen Ganzen-und-Teile-Verhältnisses für die Problematik der Zivilgesellschaft

Für eine Philosophie, die von der "natürlichen", wesentlichen, organischen oder auch "substanziellen" Zugehörigkeit des Menschen zum gesellschaftlich-politischen Ganzen ausgeht, bietet sich zunächst ein günstiges Umfeld, die konkreten zwischenmenschlichen Verhältnisse in ihrer Vielfalt und Komplexität theoretisch zu bearbeiten. Die Parallelen zu modernen Theorien können vielleicht nahe liegen, jeder heutigen Anknüpfung an Aristoteles muss jedoch möglichst eine gewisse Klarheit über das Ausmaß der zeitgeschichtlichen Gebundenheit seiner Theorie vorausgehen.

Das konkrete Studium der verschiedenen jeweils als Ganzes geltenden Verfassungen ist insofern interessant, als es auf die Regelmäßigkeiten und Notwendigkeiten der antiken politischen Welt im Ganzen verweist (vgl. IV.14). Als folgenreicher erweist sich andererseits die Erfassung des Ganzen in seiner ansatzweise über die bestimmten begrenzten "Ganzheiten" hinausgehende Universalität. Dies geht nicht zuletzt auf die

⁶. Vgl. É. Balibars allgemeine Feststellung: "La conception qu' une philosophie se fait de la nature n' est généralement qu' une façon de préparer, de loin, les déterminations de l' individualité et de la communauté humaines" (Balibar 1985, 92).

⁷. J. Ritter befasst sich mit der Einstellung Aristoteles' zur damaligen Wirklichkeit und schließt eine deduktive Ableitung der aristotelischen Theorie (richtig) aus: "Das Verfahren (...) besteht also nicht darin, dass er [Aristoteles] zuerst die Natur des Menschen durch Vernunft definiert, um dann aus ihr die Polis zu deduzieren. Der Begriff des Menschen als vernünftigen Wesens lässt sich vielmehr erst dann finden und bilden, wenn es die Polis gibt" (Ritter 1988 [1977], 76). Damit wird indirekt zugegeben, dass die in Begriffen ausgedrückte aristotelische Vernünftigkeit im Wesentlichen der damals vorherrschenden Vorstellung von Vernünftigkeit entnommen ist.

Ambivalenz seiner Konzeption und Darstellung zurück.

Bei einer kritischen Lektüre kann nicht verborgen bleiben, dass die Rechtfertigung des Bestehenden die begriffliche Konstruktionsarbeit maßgeblich prägt. Es ist aber andererseits unübersehbar, dass die dort verwendeten Begriffe mit ihren Konnotationen letztlich ein Feld aufmachen, das vielleicht Aristoteles selbst nicht ganz unter Kontrolle haben könnte. Die quasi teleologische Begründung des Primats der Polis mit *phýsis* und *télos* kann leicht umgedeutet werden, wenn man den immanenten Charakter der Entwicklung beibehält und das dem Autor vorschwebende Endziel verlagert; damit wären die zeitbedingten Grenzen der Theorie überschritten. Auch die Erklärung des *lógos* zum Basisbegriff aller politischen Gemeinschaft macht die Theorie erweiterungsfähig. Dies wird deutlich, wenn man den *lógos* nicht ausschließlich als Vernunft, sondern auch in seiner Lebendigkeit als „Rede in dem ganzen weiten Sinne des mannigfaltigen Kundmachens und Kundgebens, der ‚Kundschaft‘“ denkt (Heidegger 1981, 122; vgl. *ebd.*, 136)⁸. Diese Bedeutung wurde natürlich nicht erst von Aristoteles eingeführt und schwingt schon bei Platon mit, wenn dieser zu seiner eigenen Untersuchung meint, sie werde dem Begriff gemäß bzw. argumentativ durchgeführt (*lógō*, *Politeía* V 18, 473e). Während aber Platon nur den *lógos* der untersuchenden und womöglich auch herrschenden Philosophen berücksichtigt, richtet Aristoteles den gleichen Begriff auf alle Angehörigen der Polisgemeinschaft, alle sind dort sozusagen *lógos*-tauglich. Sollte es sich zeigen, dass es keine Menschen gibt, die über einen minderwertigen *lógos* verfügen, dann würde man sich tatsächlich auf die Ebene erheben können, wo der Mensch *zōon politikón* in einem auch heute evidenten Sinn wird: dies würde bedeuten das Wesen, das zur Bildung von politischen Ganzheiten fähig ist. Die erweiterte Geltung der aristotelischen Theorie ist allerdings nur mit Vorsicht zu genießen. Die Entwicklung des antiken politischen Ganzen zum modernen kam nicht einfach nur durch Erweiterung des Kreises der Angehörigen der politischen Organisation zustande. Es ist nicht unwesentlich, dass Aristoteles selbst darauf hinweist, die Polis funktioniere viel besser, wenn sie erheblich klein sei, so dass alle Politen einander kennen würden (*Pol.* VII 4, 1326b12-19). Die antike Polis tritt als ein Ganzes auf, wo der Abstand zwischen *polítēs* und *politikós* gar nicht so groß ist; Aristoteles hält übrigens auch im Einklang mit der demokratischen Tradition die Polis für tüchtiger, wo alle Politen

⁸. “For ‘logos’ to the Greeks certainly did not primarily refer to some ‘cognitive faculty’; it meant rationality as it expresses itself in articulated speech. And this rationality a Greek did not precisely see either in the slave or in the barbarian; rational and articulate speech for the Greeks was embodied in politics – arguing and persuading one another and reaching rational decisions based on common agreement” (N. Lobkowitz, *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*, Notre Dame Ind., 1967, 30; zit. nach: McCarthy 1990, 72). B. Fontana meint, die Möglichkeiten der Erzeugung von Konsens waren wesentlich an die Funktion des *lógos* als gelebter, öffentlich vorgetragener Rede gebunden und verweist in diesem Zusammenhang auf die Bestimmung des *lógos hēgemôn* bei Isokrates (Fontana 2000, 308).

sozusagen *dynámei* Politiker und *dynámei* "einfache Bürger" sind (vgl. Gigon 1974, 2098). Die demokratische Macht ist in der Politenversammlung verwurzelt oder auf sie angewiesen; die tyrannische stützt sich ihrerseits auf eine Duldung bzw. einen inoffiziellen, verbreiteten Konsens⁹. Dem politischen Ganzen steht keine ausgeprägte, vielfältige Gesellschaft gegenüber: bestenfalls kann man von einer Gesellschaft sprechen, die sich mit dem politischen Ganzen "sekundär amalgamierte" (Meier 1995 [1983], 324). Die Abhebung der politischen Macht von den übrigen Teilen des "integralen" politischen Ganzen ist ein Charakteristikum der Neuzeit, das in die Antike nicht zurückprojiziert werden darf: in die falsche Richtung deuten demnach die immer wieder vorkommenden einheitlichen Übersetzungen der Polis mit "Staat".

Dass die Differenzen zwischen antikem und neuzeitlichem politischem Ganzen keineswegs äußerlich sind, muss man sich am Begriff der Autarkie klar machen. Wir haben bereits darauf hingewiesen – und das dürfte plausibel erscheinen – dass die Autarkie als theoretisches Ideal mit der Autarkie als Ziel auf dem Gebiet der Produktion im Einklang steht (Kondylis 1987, 56 unter Verweis auf: *Das Kapital I*, MEW 23, 387). Ohne die zugrunde liegende Vorstellung von der erreichbaren Autarkie könnte die aristotelische politische Philosophie, genauso wenig wie das platonische geschlossene und durchhierarchisierte Gebilde, unmöglich das Licht der Welt erblicken. Die Autarkie hält die ganze aristotelische Konstruktion zusammen, wenn man bedenkt, wie viele und welche Begriffe mit ihr zusammenhängen: dazu zählen *eudaimonía*, *prâxis* und *eupraxía*, *télos* und *phýsis*, ebenso wie der im Grunde nicht minder politische *bíos theōrētikós*. Die Vorstellung vom autarken Ganzen und die vom autarken Weisen, die von Aristoteles nicht gerade erst eingeführt, sondern nur konsequent ausgearbeitet und durch die obigen Begriffe untermauert wurde, kann heute nur in ihrer geschichtlichen Bedeutung in Betracht kommen. Eigentlich hat die antike Autarkie der Polis eine Vieldimensionalität, die sich nicht nur im Ökonomischen erschöpft und in Bezug auf das Ganze weitgehend politisch motiviert war (vgl. oben: IV.7); dies macht die Kommunikation zwischen den zwei Welten umso schwieriger.

Als eine fast merkwürdige Hinterlassenschaft des Aristoteles muss jedenfalls registriert werden, dass der Philosoph in der Tradition der Autarkie weiter dachte und diese nicht in Frage stellte, wie dies schon vor ihm die promakedonische Partei Athens – wenigstens in militär-politischer Hinsicht – getan hatte. Mögliche Erklärung aufgrund von biographischen

⁹. Die abwertende Beurteilung der Tyrannis, ähnlich wie bei Platon, speist sich aus Phänomenen, die man heute generell dem Machtmissbrauch zuordnen würde. Was jedoch nicht übersehen werden muss, ist, dass die Tyrannis ihren anfänglichen Auftrieb aus der Empörung des Demos gegen die Aristokraten erhielt und dass demnach die Tyrannen bis zu einem gewissen Zeitpunkt quasi als Volksführer und –befreier auftraten (*Pol.* V 10, 1310b12ff: beim ganzen Kapitel handelt es sich um eine ausführliche Behandlung der Tyrannis).

Umständen – wie etwa dass Aristoteles sich im fast feindlichen Athen behutsam verhielt oder dass er die asiatische Eroberung Alexanders nicht lang genug überlebte, um darüber zu reflektieren oder auch dass sein Verhältnis zu seinem wichtigsten Schüler zwiespältig und gespannt blieb (vgl. oben: II.7, IV.17) – so sehr sie auch mit Wahrscheinlichkeit den Tatsachen entsprochen haben mögen – sind heute nicht mehr fruchtbar. Gleich ob eine “makedonische” philosophische Wendung des Aristoteles für uns verschollen oder ganz ausgeblieben ist: das an der Autarkie der Polis orientierte Denken macht sich überdeutlich an den Vorstellungen bemerkbar, die Polis müsse möglichst mittelgroß sein, damit sie nicht nur autark, sondern auch wohlgeordnet bleiben könne. Aristoteles’s Vorliebe für das über dem Gesetz stehende Königtum setzt dieses wohlgeordnete Polisgebilde keineswegs außer Kraft (s. oben: IV.17).

Nachdem man nun diese unverkennbaren Spuren der damaligen Polisrealität in der Theorie aufgesucht hat, muss man versuchen, das heute verwertbare Potenzial ans Licht zu holen. Für den – auch im Bereich des Ethisch-Politischen – empirisch forschenden Aristoteles müßte sich jedenfalls die Theorie den sich verändernden Gegebenheiten der Praxis stellen, ohne andererseits bereits Erarbeitetes über Bord werfen zu müssen. In diesem Sinne wäre auch aus heutiger Sicht der Versuch legitim, aus der überlieferten Theorie Ansätze für unsere im Werden begriffene Gegenwart zu gewinnen.

Der wichtige Begriff *koinōnía politikē*, der das politische Ganze in einer gewissen Hinsicht umschreibt, ist bereits als Anschluss- und Anknüpfungspunkt ausgewiesen worden. Im Sinne der Sphäre der Entfaltung von persönlicher Betätigung diente dieser Begriff als Matrix für die neuzeitliche *société civile* bzw. bürgerliche Gesellschaft, die nunmehr einer geballten politischen Macht entgegengesetzt wird.

Abgesehen von den schon eingetretenen, im Grunde unvermeidlichen Umdeutungen und Umakzentuierungen des originalen Begriffes, muss man sich heute darüber im Klaren sein, dass die *politikē koinōnía* tatsächlich von Bedeutung ist, wenn man unter dem Stichwort der Zivilgesellschaft die Entwicklung einer von der zentralen staatlichen Macht unterscheidbaren Ebene des gesellschaftlichen Zusammenlebens ins Auge fasst. Die aristotelische *politikē koinōnía* wird prinzipiell bis zu einem gewissen Punkt von unten, von den teilnehmenden Einzelpoliten her betrachtet und aufgebaut. Die *koinōnía*, d.h. Gemeinschaft und Gesellschaft zugleich, sei etwas *philikón* und *philia* heiße freie Entscheidung (*prohairesis*) zum Zusammenleben, meint der Stagirit (*Pol.* IV 11, 1295b24). Aristoteles bestimmt näher mit dem Begriff der *prohairesis* die bewusste Zugehörigkeit zum politischen Ganzen und erklärt sie zugleich zum zusammenhaltenden Element des Ganzen. Die Bildung von verschiedenen Zusammenschlüssen unter den Polisangehörigen wird als solche bejaht. Die Forderung des Philosophen, diese Ebene des quasi freiwilligen Zusammenlebens müsse letzten Endes unter dem Gesichtspunkt des gemeinsamen

langfristigen Interesses aller und des Erhalts des Polisganzen erfolgen, kann als Ausdruck einer auf gemeinschaftliche Selbsterhaltung abzielenden Rationalität angesehen werden, der es im Grunde um die Sicherung der grundlegenden Bedingungen des Lebens aller Angehörigen des politischen Ganzen geht.

Eine solche Betrachtungsweise entspringt einem politisch-gesellschaftlichen Leben, in dem praktisch alle gemeinschaftlichen Angelegenheiten als eine Einheit empfunden werden.

“Für einen Athener wäre es nicht leicht gewesen, zwischen dem ‘wir’, d.h. dem gewöhnlichen Volk, und dem ‘die da oben’, der regierenden Elite, den scharfen Trennungsstrich zu ziehen, der in der Reaktionen der teilnahmslosen Masse von heute so oft beobachtet worden ist” (Finley 1988 [1980], 68). Die allerwichtigste Widerspiegelung im Bereich der Begriffsbildung ist, dass das Leben in der und für die Polis (*bios politikós*) als ein Teil des praktischen, handelnden Lebens angesehen wird und keineswegs als etwas für sich Abtrennbares. Diese Einheit hat Aristoteles am deutlichsten artikuliert.

Diese Einheit erreicht jedoch ihre Grenzen, solange das Erwerbsleben von der Besorgung der Polisangelegenheiten abgekoppelt wird. Unter diesen Umständen findet sich kaum ein Berührungspunkt mit dem gramscischen zivilgesellschaftlichen Ansatz, wonach die Zivilgesellschaft und ihre Veränderungsmöglichkeiten in Zusammenhang mit der ökonomischen Struktur studiert werden müssen (vgl. *Gef.* 6, H.10 II, §15, 1267). Wenn dieser Gesichtspunkt bei Aristoteles nicht explizit vorkommt, heißt dies aber noch lange nicht, dass er nicht imstande war, diesen Zusammenhang der Sache nach in den Blick zu bekommen. Darauf deutet schon die Einbeziehung der Entgegensetzung zwischen dem alltäglichen und dem lebenslangen Interesse der Stadtbürger in die allgemeine wertende Hierarchisierung der verschiedenen Gemeinschaften. Dass das Ökonomische dabei auf den *oïkos* – und nicht etwa auf die verallgemeinerte Gesamtheit aller Haushalte – bezogen wurde, mag man berechtigterweise als eine unzureichende Thematisierung finden, dies mag aber damit zusammenhängen, dass zu Aristoteles’ Zeit die Rolle eines ‘politischen Staates’ nicht thematisierbar war.

Damit ist aber bezüglich der Dynamik der antiken Gemeinschaft der Stadtbürger noch nicht das letzte Wort gefallen. V.a. ist bei Aristoteles der Charakter der sich innerhalb der Polis abspielenden Machtkämpfe das, was die *politikê koinōnia* in einem von uns heute durchaus nachvollziehbaren Sinne zu einem umkämpften Gebiet macht. Auf dieses Gebiet kann jedenfalls folgende Beschreibung der gramscischen Zivilgesellschaft angewandt werden: “(Die Zivilgesellschaft) bildet das Terrain zwischen Ökonomie und Politik, auf dem soziale und politische Kräfte um Deutungsmacht, d.h. moralische und intellektuelle Führung ringen” (Bieling / Deppe 1996, 731).

Der Kampf um die Erlangung der *aretê* und der Eigenschaft des *spoudaiós politês* verweist eben auf die Existenz eines Feldes, wo dieser ausgetragen wird. Dieses ist für Aristoteles

nichts anderes als die *politikē koinōnía*, das Polisganze als die Gesamtheit der Polisangehörigen. Mit dieser Art von Kämpfen sind im Alltag auch die Bemühungen um persönliche Bereicherung verflochten. Inhaltlich drehen sich die unter den Politen stattfindenden Kämpfe um die Auslegung der zentralen konstitutiven Begriffe des Zusammenlebens, allen voran *aretē, agathón, isótēs, dikaiosýnē, eudaimonía*. Der theoretische Status der aristotelischen Erfassung der *politikē koinōnía* erschöpft sich allerdings nicht in einem Beschreibungsakt. Wenn der Philosoph betont, die Gemeinschaft der Stadtbürger sei die wichtigste und die allumfassende unter allen anderen Vereinigungen, schreibt sogleich seine Theorie in den zu beschreibenden Rahmen ein. Was theoretisch artikuliert wird, nämlich eben diese ganzheitliche Dimension der *politikē koinōnía*, folgt nicht unmittelbar aus der Evidenz, während sie andererseits mit der lebendigen Erfahrung der antiken Stadtbürger durchaus vereinbar ist. Auf der Basis dieser Erfahrung gilt es dann, das Zusammenleben möglichst zu stabilisieren und zu befrieden, den schon zutage getretenen Auflösungstendenzen entgegenzuwirken und auf die Durchsetzung von bestimmten verallgemeinerungsfähigen Wertvorstellungen hinarbeiten. Dadurch werden die zentralen Begriffe der Theorie, die größtenteils dem alltäglichen Polisdiskurs entnommen sind, mit konkretem Inhalt gefüllt. Diese für das politische Handeln relevante Abstraktionsebene eignet sich vorzüglich als Ausgangspunkt für das Studium des antiken Imaginären. Zu beachten ist dabei, dass das Ringen um die konstitutiven Werte der politischen Gemeinschaft weitgehend mit dem Ringen um die Konstituierung eines tragfähigen Machtpols zusammenfällt. Diese Parallelität oder Komplementarität der Kampffelder trifft als solche auf die heutigen Gesellschaften nicht zu. Das inzwischen verselbständigte Feld der zentralen Staatspolitik hat eine übergeordnete prioritäre Funktion inne. Dies zu übersehen, hieße heute das Spezifische der modernen Welt zu verkennen, kraft z.B. einer liberalen Ideologie. Gramscis Denken stellt diese Spezifik in den Vordergrund (vgl. Buttigieg 1994, 550f).

Heute lebt man im Zeichen der Trennung zwischen *bíos praktikós* (: das individuelle Handeln, womöglich auch im Rahmen der Gemeinschaft, das aber im Prinzip als etwas Individuelles betrachtet wird) und *bíos politikós*, was Sache einer bestimmten Schicht von Bürgern ist. Der *bíos praktikós* ist aus dem politischen Ganzen sozusagen teilweise herausgetreten. Es ist richtig bemerkt worden, dass die aristotelische Identifizierung der aktiven Mitglieder der politischen Gemeinschaft mit dem Kreis derjenigen, die in den Genuss der sich aus dem politischen System ergebenden Vorteile kommen, nicht für alle menschlichen Zusammenschlüsse gilt (Irwin 1990, 78) bzw. dass sie nach Aristoteles praktisch obsolet geworden ist.

Man müsste aber vielmehr bedenken, ob bezüglich dieses Punkts eine Reform des politischen Lebens im aristotelischen Sinne sinnvoll wäre. Ich glaube, es ist angebracht,

dieser Perspektive wohlwollend entgegenzublicken, solange dies freilich keine Beschränkung von heute schon erkämpften Rechten mit sich bringen würde. Vielmehr würde es heute darum gehen, aristotelische Motive im positiven Sinne aufzugreifen und die Schaffung von Motivationsräumen für alle anzustreben, so dass eine Überwindung der heute vertrauten Äußerungen von politischer Passivität realistisch erscheinen würde. Die aristotelischen Gerechtigkeits- und Freundschaftsmuster können auch als ausdehnbar und verallgemeinerungsfähig empfunden werden. In ihrer originalen Artikulation beziehen sie sich zwar auf männliche und besitzende Subjekte (die grundsätzlich über die *prohairesis* verfügen), aber darüber hinaus sind auch ausgeschlossenen gesellschaftlichen Gruppen, v.a. in Krisensituationen, zugänglich (Haug 1999, 54). Aristoteles lässt dies zögerlich offen, die Realität in den antiken Poleis hatte diese Möglichkeit oftmals bestätigt.

Das ethisch-politische Ideal, das bei Aristoteles einen vollständigen kategorialen Ausdruck findet, spiegelt im Großen und Ganzen die im Alltag verwurzelte Dimension der aktiven politischen Betätigung wider und kann von den Strukturelementen des gesellschaftlich-politischen Ganzen, die es ermöglichten, nicht abgekoppelt werden. In seiner Form und v.a. seiner Funktion erhält es andererseits eine paradigmatische Bedeutung über die altgriechische Polis und Gesellschaft hinaus. Das ethisch-politische Anliegen von Marx kann man in vergleichender Perspektive an einigen zentralen Punkten festmachen: a. als inhaltliche Erneuerung und Bereicherung des antiken Ideals durch die Aufwertung der Arbeit oder durch eine Auffassung derselben auf eine universelle Weise, die die produktiven und die auf die Gemeinschaft ausgerichteten Tätigkeiten vereinigt, b. als bedingungslose Erweiterung der Träger dieses Ideals mit der Einbeziehung aller an der produktiven Arbeit beteiligten Menschen, c. als Beschäftigung mit dem komplizierten und offenen Problem, wie konkrete gesellschaftlich-politische Bedingungen geschaffen werden können, die die Wiederanknüpfung an das antike Ideal ermöglichen würden¹⁰. Die Überwindung der modernen Trennung zwischen Gesellschaft und Staat – zugunsten der Ersteren, es versteht sich – ist eben die breit angelegte Zielsetzung, wofür das antike Ideal vornehmlich relevant wäre. Seiner Relevanz kann heute, ziemlich anders als bei Aristoteles, vornehmlich die kritische Einstellung zu den bestehenden Formen des Zusammenlebens zugute kommen¹¹.

¹⁰. Dieses Problem kann heute nur unter Berücksichtigung der seit Marx erfolgten gesellschaftlich-politischen Veränderungen konkret angepackt werden. Die Relevanz von Aristoteles kann hier im Grunde nur die Bestimmung der Zielrichtung betreffen, auch als Forderung nach einer veränderungsfähigen Realpolitik. Eine Formulierung der Gemeinsamkeit der Denkweisen von Marx und Aristoteles lautet: «truly human living (...) is not automatically open to all humans, but must be created for them (...) by material and social conditions». Aristoteles sei aber letzten Endes vor den revolutionären Implikationen seiner Theorie zurückgewichen (M. Nussbaum 1992, 205).

¹¹. Gerade diese Dimension vermisst man bei den Kommunitaristen, die ansonsten der legitimatorischen liberalen Theorieansätzen kritisch gegenüberstehen und von einer alternativen Vorstellung vom politischen Ganzen ausgehen. Denn ihrerseits betreiben sie eine Glorifizierung

4. das Problem der Freiheit

Dass man der aristotelischen politischen Philosophie über ihren geschichtlichen Horizont hinaus eine zivilgesellschaftliche Relevanz abgewinnen kann, zeigt sich klar am wichtigen Begriff der Freiheit.

Aristoteles geht zunächst von der Freiheit als Differenzierungsmerkmal unter den Bewohnern einer griechischen Stadt aus: jeder *oïkos* bestehe aus Freien und Sklaven, schreibt er (*Pol.* I 3, 1253b4). Diese Bedeutung der Freiheit ist vielleicht die am meisten geläufige auf der Ebene des Alltagsbewusstseins und der Umgangssprache und hat eine ausgesprochen trennende und ausgrenzende Funktion. Zugleich wird sie eben dadurch zu einem entscheidenden Identifikations- und Kohäsionsfaktor für die Angehörigen eines Typus vom politischen Ganzen: solange keine weiteren Bedingungen für die Zulassung zum politischen Leben gelten, rückt die Freiheit bzw. das Nicht-Sklaven-Sein als konstituierendes Element in den Mittelpunkt des politischen Ganzen. Die kraft der Freiheit erfolgte Abgrenzung gleichzeitig gegen "Barbaren" und Sklaven hat insofern einen realhistorischen Hintergrund, als die Sklaven zunächst nichts anderes als Kriegsgefangene waren.

Auf der Basis der Freiheit wird dann die Art und Weise des Regierens konkret aufgefasst und praktiziert. Die auf der Freiheit aufbauende Regierungsform kann tendenziell über die größtmögliche Bürgerschaft verfügen, indem im Prinzip der *Demos* an der Machtausübung beteiligt ist. Die Stärkung des Polisganzen durch quantitatives Wachstum hing aber mit der Durchsetzungsmöglichkeiten einer bestimmten Auslegung und Praktizierung der (anderen) zentralen Begriffe des Politischen zusammen. Sehr wichtig ist in dieser Hinsicht die konkrete Gestaltung der Gerechtigkeit. Die Freiheit ohne andere Einschränkungen und mit der größtmöglichen Reichweite fällt dann im Großen und Ganzen mit der Gleichheit zusammen. Wohlgermerkt: die für die altgriechischen Verhältnisse weit aufgefasste politische Freiheit weicht insofern von der Freiheit als sozialem Strukturelement ab, als die weiblichen Angehörigen einer Polis ausgeschlossen werden, während es auch um die Besitzlosen nicht so gut bestellt ist, denn sie bleiben in der Regel politisch auch außen vor. Jedenfalls ist bei Aristoteles eine wichtige Unterscheidung angelegt zwischen einer "naturgemäßen", angeborenen bzw. vorgegebenen Freiheit und einer solchen, die erst innerhalb des lebendigen Ganzen gestaltet bzw. erkämpft werden muss.

Die Freiheit ist in ihrer Verankerung im politischen Diskurs zunächst ein offensichtlich

einer bestimmten in der Neuzeit aufgekommenen Form von Gemeinschaft (vgl. Pauer-Studer 1995, 779).

operativer Begriff. Dies geschieht dadurch, dass zum Zweck der politischen Durchsetzung die Freiheit in Anspruch genommen bzw. deren Wert bestritten wird: Freiheit ist der Leit- und Kampfbegriff der ärmeren Schichten der Polis bzw. des Demos, während andere um die Herrschaft kämpfende Eliten auf Reichtum (*ploutos*), edle Abkunft (*eugeneia*) oder Tüchtigkeit (*areté*) in einem im Grunde aristokratischen Sinne pochen. Wir haben gesehen, wie Aristoteles um eine ausgleichende Funktion der politischen und sozialen Gerechtigkeit bemüht ist: in diesem Sinne räumt er der Freiheit als dem Freisein prinzipiell keinen höheren Wert im Vergleich zu den anderen operativen Begriffen ein. Was aber eine Regierungspraxis angeht, die die Freiheit ganz und gar missachten würde, da ist Aristoteles entschieden dagegen. An diesem Punkt leuchtet ein, dass die Freiheit als sozialer Zustand mit einer gewissermaßen freien Verfügung über eigene Sachen und Angelegenheiten einherging bzw. einhergehen musste. Die fehlerhaften Verfassungen seien despotisch, die Polis dagegen eine Gemeinschaft der Freien (*Pol.* III 6, 1279a21), denen die despotische Herrschaft also unangemessen sei¹². Diese innerhalb der Polis despotische Herrschaft hält Aristoteles explizit für naturwidrig (vgl. Frank 1999, 93). Hier nimmt die Freiheit klare realpolitische Konturen an, sie beginnt, die Art und Weise des Regierens von der Seite des Umgangs mit den Regierten konkreter zu bestimmen.

Man merkt aber andererseits, dass die Freiheit immerhin als Element reaktiviert werden kann, das alle Angehörigen des politischen Ganzen verbindet, was sich wiederum auf die Gestaltung der Regierungsform auswirken muss. Die Freiheit nimmt in einer dynamischer Perspektive auch die Stellung einer Basisvoraussetzung für die Entfaltung der Anlagen und die bestmögliche Nutzung der Entwicklungsmöglichkeiten der Einzelpoliten ein. Allein die Zugehörigkeit zum politischen Ganzen verhilft dem Einzelnen, das eigene *télos* und die eigene *phýsis* in enger Verbindung mit dem *télos* und der *phýsis* der Gesellschaft bzw. der Gemeinschaft zu erreichen. Dabei sind einige Abstufungen der Freiheit denkbar, indem nicht alle Regierungsformen gleich sind und den Einzelnen unterschiedliche Spielräume gewähren. Die Erreichung des *télos* entspricht dem Veränderungspotenzial des politischen Ganzen; Reibungen, Konflikte und Rückschritte gehören quasi zur Normalität (vgl. oben: IV.14). Die *politiké koinōnía* kann unmöglich von der Freiheit losgelöst werden und dies betrifft sowohl ihre Idealität, als auch ihren Alltag. Es kommt nun im Konkreten darauf an, eine solche Normativität der Freiheit zu entwickeln, die der Erhaltung des Ganzen dienen würde. Für Aristoteles basiert diese Normativität auf der Wertschätzung der Polisfreiheit. Theoretisch wird diese durch die entgegen Platons *Politikós* unterstrichene grundlegende Unterscheidung zwischen despotischer und politischer Herrschaft (vgl. auch *Pol.* VII 3, 1325a27-31) untermauert. Dies hat wiederum zwei fast gegensätzliche und zugleich

¹². Die *despotéia* im Haushalt und im gesamten Herrschaftsgebilde sind bei Aristoteles eng miteinander verbunden (Fontana 2000, 318).

komplementäre Konsequenzen. Zum einen muss die Zugehörigkeit der Politen zum Polisganzen und anders als die sklavische Unterwerfung immer mit der Gewährung von einigen Grundrechten, v.a. Partizipationsrechten, verbunden werden. Zum anderen muss einer subversiven Vorstellung der Boden entzogen werden, die interessanterweise auch aus der platonischen Gleichsetzung der beiden Herrschaftsformen gespeist werden könnte: dass nämlich die Zugehörigkeit zur Polis abzulehnen wäre, da sie faktisch die gleiche Unterdrückung bedeuten würde, wie diejenige, die die Sklaven zu erleiden hätten. Für Aristoteles beruht die subversive Variante der keineswegs sachgerechten Gleichsetzung auf einer oberflächlichen Auffassung der Freiheit als unbegrenzter Willkür auf individueller Ebene: diese gehe mit den Gerechtigkeitsvorstellungen des Demos einher (V 9, 1310a28-36; vgl. oben: V.4). Mit der Unterscheidung zwischen beiden Herrschaftskonzepten wäre Aristoteles andererseits imstande, die Demokratie als Regierungsform unter Freien von ihrer schlechten Praktizierung auseinander zu halten, was für Platon undenkbar wäre, wenn man nur an die Bezeichnung der Demokratie als Trödelmarkt (*pantopôlion*) denkt (*Politeia* VIII 11, 557d).

Aristoteles artikuliert an einer Stelle eine derartige begriffliche Komprimierung der Freiheit, die sowohl ihre faktische Beschränkung als auch ihre Verallgemeinerungstendenzen im Politischen unterzubringen vermag: frei nenne man den Menschen, der um seiner selbst und nicht um eines anderen willen existiere bzw. lebe (*eleútheros ho hautôû héneka kai mê álloû ôn*, *Metaph.* Alpha 2, 982b25f). Die Abwesenheit von Unterjochung und politischer Unterdrückung verweist wohl auf die Bestimmung des Sklaven als eines, der sich im Besitz eines Anderen befindet, zurück (*Pol.* I 5, 1254b20f; vgl. oben: IV.2). Freiheit wird also in der *Metaphysik* positiv als eine selbstbezogene Zweckursache (*causa finalis*) reartikuliert. Dies eröffnet die Perspektive auf die Überwindung von jeglicher Fremdbestimmung im lebendigen politischen Ganzen: nach J. Ritter eignet sich die Allgemeinheit dieser Auffassung der Freiheit für die – jedenfalls formelle – Universalität der Bürgerrechte im modernen bürgerlichen Staat (Ritter 1965, 25f). Wenn man aber die Immanenz der Zweckursache in einer besonderen Form von Tätigkeit ansiedelt, bekommt man nichts anderes als die Spezifik des Lebens, das auf Dominanz über Fremdarbeit beruht und die Interdependenz des Politischen beiseite legen zu können vermeint: es spricht Bände, dass in dem Kontext dieser Definition der Freiheit die Analogie zwischen individuell freiem Leben und der Philosophie als einer über praktische Zwecke erhabenen Tätigkeit auftaucht.

5. Ansätze einer Theorie der Handlungsfähigkeit

Auf einer allgemeinen Ebene ist man berechtigt zu sagen, dass jede politische Theorie auf eine Vorstellung von menschlicher Handlungsfähigkeit hinausläuft, entweder explizit oder implizit. Schon der Umgang mit dem Natürlichen kann als Ausgangspunkt einer solchen Herausarbeitung dienen. Die Natur – vorerst von ihren unterschiedlichen Ausprägungen abgesehen – kann in der politischen Philosophie deshalb nicht weggedacht werden, weil sie, indem sie das vom handelnden Menschen unzugängliche Gebiet ausmacht, indirekt auf die Bestimmung der Möglichkeiten und der Grenzen menschlicher Handlungsfähigkeit verweist. Im Rahmen einer elementaren Dialektik greift man demnach zum Nicht-politischen, um das Politische zu definieren. Diese Verfahrensweise könnte sich auf die Philosophen berufen, die ein Bewusstsein über die logische Unentbehrlichkeit der Negation entwickelten: Hegel preist Spinoza deshalb, weil dieser den Satz *omnis determinatio est negatio* prägte (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, W 20, 165).

Was nun Aristoteles angeht, sind auch konkretere Aspekte der Handlungsfähigkeit bemerkbar. Mit dem Übergang der einzelnen Angehörigen des politischen Ganzen von der angeborenen zur im engeren Sinne politischen Freiheit muss auch die Erreichung von Handlungsfähigkeit gleichgesetzt werden. Das aristotelische Pendant zum gegenwärtigen Begriff heißt *eupraxía* oder *eupragía*, eigtl.: wohl handeln. Eigentlich unterscheidet er zwischen der Handlungsfähigkeit und dem richtigen Handeln selbst nicht: die *eupraxía* (richtiges Handeln) sei *télos* (Ziel) und auch eine gewisse *práxis* (*Pol.* VII 3, 1325b21)¹³. Es muss schon im Hinblick auf das Hauptanliegen des Aristoteles daran erinnert werden, dass er den hohen Stellenwert der Praxis nicht nur durch etliche wichtige kategoriale Gleichsetzungen (wie etwa die zwischen *eudaimonía* und *eupraxía*) unterstreicht, sondern auch und wohl deutlicher durch die Begründung seiner Abwendung von der platonischen Idee des Guten: das, worauf es ankomme, sei zwar das Gute, dieses aber müsse der Mensch verwirklichen (*praktón*) und erwerben (*ktētón*) können (*N.E.* I 6, 1096b32-35).

Die kognitiven Voraussetzungen der *eupraxía* haben Aristoteles besonders bezüglich der (polismäßigen) Klugheit (*phrónēsis*) und der Entscheidung (*prohairesis*) beschäftigt. Jede Rücksichtnahme auf die Besonderheit und die Beschaffenheit des politischen Ganzen wird von Aristoteles angemahnt, um in *prohairesis* und *philia*, also eine bewusste Entscheidung fürs Zusammenleben im politischen Ganzen, zu münden. Die *ratio*, als Wissen von allgemeinen Prinzipien (*kathólou*), spielt auf dieser Ebene eine ebenso bedeutende Rolle,

¹³. Damit hängt die zentrale Unterscheidung zwischen *poiēsis* und *práxis* zusammen. Die *poiēsis* (: Hervorbringen) habe ihr Ziel außerhalb ihrer selbst, die *práxis* (: Handeln) aber nicht. Denn das gute Handeln (*eupraxía*) sei selbst ein Ziel (*N.E.* VI 5, 1140b6f.; s. oben: I.2).

wie bei etlichen vergleichbaren Philosophen, beispielsweise bei Spinoza¹⁴.

Was aber darüber hinaus im Hinblick auf das Hauptziel entscheidend ist und als spezifisch aristotelisch angesehen werden muss, ist ein rational bestimmter und nachvollziehbarer Umgang mit dem Komplex der menschlichen Vermögen. Eine Passage, die diesen Komplex fast umfassend anspricht, findet sich in der *Nikomachischen Ethik* (*N.E.* VI 2, 1139a31-b5). Prinzip und Anfang (*archê*) des Handelns (*prâxis*), heißt es dort, sei die Entscheidung (*prohaíresis*). Diese sei ohne Denken (*noûs*), Verstand (*diánoia*) und ethisches Verhalten (*ēthikê héxis*) nicht möglich. Der Verstand (*diánoia*) allein bewege nichts; nur der auf einen Zweck gerichtete (*héneka tou*) und der praktische (*praktikê*) Verstand seien fähig dazu. So sei schließlich die Entscheidung (*prohaíresis*) entweder strebende Vernunft (*oretikós noûs*) oder vernünftiges Streben (*órexis dianoētikê*). Wichtig ist, dass im Laufe dieser Ausführung nochmals betont wird, das Machbare (*praktón*) und das rechte Verhalten (*eupraxía*) seien Ziel (*télos*).

Das Zusammenspiel der verschiedenen Vermögen und Affekte im Hinblick auf das richtige Handeln durchzieht alle ethisch relevanten Gedankengänge des Philosophen¹⁵. Es könnte kaum anders sein in einer Philosophie, deren Priorität beim gelungenen Handeln liegt. Das Wissen des Allgemeinen oder des Ganzheitlichen (*kathólou*) geht zwar von rationalen Operationen aus, darüber hinaus hat man aber beim ethisch-politischen Handeln das jeweils Besondere der verschiedenen Sachverhalte zu bewältigen. In dieser Hinsicht ist es wohl unvermeidlich, dass auch Affekte aktiviert werden müssen. Aristoteles scheint dies nicht zu verneinen, wobei es ihm freilich letztendlich darum geht, die Affekte nach seinen normativen Vorstellungen zu mäßigen. Dass sich diese Normativität im Kontext der Zeit und besonders nach Aristoteles' Tod nicht als durchsetzungsfähig erwies, muss man wohl darauf zurückführen, dass sie in einer allgemeinen Krisensituation wegen ihrer prinzipiellen Polisorientierung keinen festen Halt zu bieten vermochte (vgl. Gigon 1991 [1967], 101f). Abgesehen aber davon, ist für uns heute wichtig, dass sie keineswegs den Verdacht einer Welt- und Polisfremdheit aufkommen lässt, denn sie eignet sich nicht als Sekten- oder Elitenethik, in welcher Variante auch immer. Auch dem Zusammenhalt der Schule selber war in einer weitgehend ungünstigen Umgebung mit dieser Ethik nicht sonderlich gedient (vgl. oben: II.7, IV.17).

Dass die Bindung der politischen Philosophie an das von Aristoteles ansonsten vielfach gepflegte "Wissen um das Allgemeine" gelockert wird, ist schon eine Voraussetzung dafür,

¹⁴. Vgl. *Ethik*, IV, Lehrsatz 52, Beweis: "At vera hominis agendi potentia, seu virtus est ipsa ratio". Dass die Vernunft die menschlichen Affekte bejahren muss, um mit ihnen auf eine handlungsfähige Weise umgehen zu können, ist ein noch wichtiger Konvergenzpunkt zwischen Aristoteles und Spinoza.

¹⁵. Vgl. z.B.: ohne Tätigkeit (*enérgeia*) gebe es keine Lust (*hēdonê*) und die Lust vollende (*teleioî*) die Tätigkeit (*N.E.* X 4, 1175a20f).

dass sie in das Polisleben integrierbar ist. Aristoteles scheint sich das Verhältnis der theoretischen zur praktischen Politik als offen vorzustellen, wenigstens nach einer Seite. Gegenstand der theoretischen Politik seien sowohl die Bestimmung des Zweckes (*skopós*) und des Ziels (*télos*), als auch, dass man die zum Ziel führenden Handlungen finde (*Pol.* VII 13, 1331b26-29). Bei den unter den Politen stattfindenden Beratungen (*bouleúesthai*) stehe jedoch zur Debatte nicht das Ziel der Politik, sondern all dies, was unter dem Gesichtspunkt dieses Zieles, nämlich der Erhaltung des Ganzen, zum Ziel führen könne (*N.E.* III 5, 1112b11f). Handlungsfähigkeit ist jedenfalls erst auf der Ebene des Kollektiven sinnvoll und erreichbar, eine These, die in einer von Krisen geplagten Polis nicht unbedingt den empirischen Evidenzen entsprochen haben muss.

6. Legitimation und Reklamation

In der schon zitierten Passage über die fremden Völker im 7.en Kap. des Buchs VII, wo Aristoteles auf die Überlegenheit des hellenischen Volkes zu sprechen kommt (*Pol.* VII 7, 1327b23-33; s. oben: IV.18), sieht man zum einen, dass die verschiedenen Völker nach ihren Eigenschaften ausgewertet werden, so dass man von vagen Vorformen einer Rassenlehre sprechen darf. Es ist andererseits wichtig, dass Aristoteles auch im Blick auf die indirekte Rechtfertigung der Politik Alexanders nicht nur die Fähigkeit zum Aufbau einer tragfähigen politischen Organisation für maßgeblich hält, was er ja sonst in der ganzen *Politik* tut, sondern auch die Überlegenheit des griechischen *politeúesthai*, d.h. Regieren und Regiert-werden, im Ganzen behauptet und zu den "natürlichen" Eigenschaften des hellenischen Volkes rechnet. Damit reklamiert er m.E. ein zentrales Element der Alltagsideologie seiner Zuhörer. Die makedonische Herrschaft erscheint in diesem Licht als genuines Produkt des überlegenen griechischen politischen Lebens, was darüber hinwegtäuscht, dass mit ihrer endgültigen Durchsetzung die Bedingungen der Möglichkeit des hellenischen *politeúesthai*, nämlich die Freiheit und die Autonomie der Polis, dahin waren, wovor Demosthenes ausdrücklich – wenn auch letzten Endes vergeblich – gewarnt hatte.

Dieses ist vielleicht das äußerste Beispiel für die Intention, vorhandene Werte in Anspruch zu nehmen und gleichzeitig in den Dienst von partikularen Zielsetzungen zu stellen. Solche Operationen sind auch für die Antike nicht undenkbar, waren sie doch fast in allen Fällen möglich, wo die zentralen und allgemein beherzigten Werte des politischen Ganzen Interpretationsspielräume zuließen. Die Entwicklung der Philosophiegeschichte hat es dazu gebracht, dass Aristoteles selbst im Mittelpunkt von im Grunde ähnlichen, parallelen Operationen steht. Dies zeigt sich nicht selten und insbesondere dort, wo versucht wird, mit

Aristoteles oder von Aristoteles ausgehend die lebendige Gegenwart zu denken. Joachim Ritter preist Aristoteles deshalb, weil er ein für allemal das (geschichtslose) Wesen des Politischen, die Substanz und “die Natur des Menschen als Menschen” geoffenbart habe (Ritter 1988 [1977], 105; vgl. Haug 1993,180). Ich glaube, die aristotelische Theorie kann man besser auswerten, nicht wenn man die Differenzen zwischen den Epochen und den Gesellschaften auf klassische Begriffe der metaphysischen Überzeitlichkeit reduziert, sondern wenn man mit Begriffen operiert, die sich eben für die Erfassung der Differenzen, ebenso wie der Kontinuität, eignen. Die Begriffe Zivilisation und Vergesellschaftung müssen in dieser Hinsicht der vermeintlich unbeweglichen “menschlichen Natur” vorgezogen werden. Das Verdienst der altgriechischen politischen Philosophie würdigt man besser, wenn man ökonomische und zivilisatorische Elemente mitdenkt:

“Die klassisch-antike politische Philosophie der griechischen Polis enthält zivilisatorische Dimensionen, die unterschiedliche gesellschaftliche Formen durchziehen (übergreifen) und deren Bindung ans antike Eigentum an fremden Personen (Sklaverei) oder später an die bürgerliche Privataneignung fremder Arbeitskraft (Lohnarbeit) nicht unauflöslich, sondern transitorisch war bzw. ist. Der Prozess der Zivilisation war von den Eigentumsformen getragen, fiel aber nicht mit ihnen zusammen. Er schuf Standards der Gesellschaftlichkeit, die ausdehnbar oder gar verallgemeinerungsfähig waren und einen ‚technischen‘ Eigenwert besitzen” (Haug 1999, 53).

Das Wesen der Politik aus der Sklavenhaltergesellschaft zu beziehen, heißt nichts anderes, als die seit Aristoteles stattgefundene Ausdehnung und Intensivierung der Menschen- und politischen Rechte als eigentlich nebensächlich abzutun, als etwas Untergeordnetes anzusehen, das das ahistorische Wesen der Politik im Grunde nicht berührt. In diesem Sinne Partei für Aristoteles zu ergreifen, heißt nichts anderes als sein Vorhaben *mutatis mutandis* wiederholen zu wollen, nämlich eine historisch begrenzte Formation des Politischen bzw. der Vergesellschaftung “in den Himmel der politischen Philosophie zu entrücken” (Haug 1996, 33). Jegliche Parallelen zwischen antiker und neuzeitlicher Welt dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass politische Emanzipation: a. ohne ein möglichst klares Bewusstsein über die geschichtlichen Differenzen in der Regel nicht auskommt, b. dass sie auch aus anderen, nicht-aristotelischen Quellen, gespeist wird. Ritters Aristotelismus bietet zwar die Möglichkeit, die Frage nach der Aktualisierung von bestimmten aristotelischen Kategorien aufzuwerfen, er birgt aber letzten Endes eine Apologie für die bürgerliche und gar die bundesrepublikanische Ordnung, für deren diachrone begriffliche Absicherung er einsteht.

Ein anderer Ansatz, der Aristoteles in eine gegenwärtige Problematik einzubetten versucht, operiert mit dem Stellenwert der Einheit oder der Vielheit des politischen Ganzen. Es liegt nach diesem Ansatz nahe, den theoretischen Primat der Einheit in einen inneren

Zusammenhang mit dem autoritären, zentralistischen und auf jeden Fall nicht-demokratischen Regieren zu bringen, während der philosophische Nachdruck auf der Vielheit dagegen als inneres Zeichen von Offenheit, politischer Pluralität und freier Marktwirtschaft gilt und mithin begrüßt wird (Kosłowski 1993, 32-37). Die Konsequenzen, die sich tatsächlich aus der philosophischen Einstellung zu der Einheit bzw. der Vielheit jeweils ergeben, können m.E. nicht auf die Identifizierung des Positiven, in diesem Fall des Bürgerlich-Demokratischen, mit der Vielheit und des Negativen mit der totalitär anmutenden Einheit verkürzt werden. Die Behauptung, Aristoteles stehe dem heutigen demokratischen, pluralistischen, liberalen und sogar marktwirtschaftlichen Gedankengut näher als Platon, unternimmt eine schematische Vereinfachung, sowohl bezüglich der zur Sprache kommenden Philosophen als auch der Spezifik der modernen Gesellschaft. Es ist bestenfalls damit etwas Wahres, nicht aber zugleich Klares und Vollendetes gesagt, wie Platon sich ausdrückt (*Politikós*, 281d). Es ist angebrachter, das Verhältnis zwischen Einheit und Vielheit in die ideologische und realpolitische Konstellation der jeweiligen Epoche zu stellen. Die heutige weitgehend unkritische Bejahung der Pluralität als eines integralen Bestandteiles der modernen marktwirtschaftlichen Staatlichkeit ist nicht der einzige legitime Nachfolger der aristotelischen Bejahung der Pluralität um der Einheit der Polis willen. Denn auch Aristoteles schwebte die Möglichkeit vor, dass ein Lebensideal, das auf den Gelderwerb fixiert ist, der ideell freien Entwicklung der gesellschaftlich-politischen Betätigung entgegenwirken kann. Die Rekonstruktion des Stellenwertes des Ökonomischen bei Aristoteles darf nicht auf die gegen Platon oder gegen Phaleas (vgl. oben: IV.10) gerichtete Verteidigung der Autonomie des *oikos* verkürzt werden, denn damit wird das für Aristoteles angemessene Verhältnis der ökonomischen zur gemeinschaftlich-politischen Tätigkeit des Stadtbürgers nicht näher beleuchtet. Man muss vielmehr berücksichtigen, dass “a prerequisite for the virtuous life is property and material pleasure – but in moderation, and secondary to the final end of human existence and the good life: ‘human excellence’ and ‘virtue of the citizen’” (McCarthy 1990, 74).

Abgesehen nun von der expliziten Legitimation gegenwärtiger Herrschaft begegnet man auch in anderer Form dem Phänomen, dass die Relevanz des Aristoteles derart in Anspruch genommen wird, dass die Differenzen zwischen den Epochen eher verdeckt als aufgedeckt werden. “Dass sich Aristoteles (...) am Gebrauchs- und Bedürfniswert orientiert, deshalb das Geld als Stellvertreter des Bedürfnisses bestimmt (*N.E.* V 8, 1133a29) lässt sich aber auch als Alternative zu Marx verstehen” (Höffe 1999 [1996], 238). Indem aber Marx erst nach Aristoteles philosophierte, impliziert diese Aussage anders herum, dass er seine Theorie primär als Alternative zu Aristoteles aufbaute, eine Einschätzung, die einer vorsichtigen Lektüre der entsprechenden Passagen in *Das Kapital* nicht standhalten kann. Nicht nur bei Marx, sondern auch bei allen anderen Theoretikern seiner Epoche stand die

Aufstellung einer der modernen kapitalistischen Gesellschaft angemessenen Werttheorie im Vordergrund. Alle diese haben nach Höffes Argument das Wesentliche verfehlt, nämlich die für sie augenscheinlichen Entwicklungen, in diesem Fall die Spezifik der verallgemeinerten Lohnarbeit, durch ihre Willkür rückgängig zu machen und bequemlichkeitshalber “zurück zu Aristoteles” zu rufen. Die so oberflächliche Entgegensetzung von Marx und Aristoteles verdient nur deshalb erwähnt zu werden, weil sie wieder, wenn auch diesmal ohne metaphysische Ansprüche, einen überzeitlichen Aristoteles ins Feld führt. Solche kurzsichtige Verteidigung erweist aber dem Philosophen eigentlich einen Bärendienst.

7. das unabgeschlossene Ganze

Die Herausarbeitung der aristotelischen Relevanz für eine heutige Problematik muss auf eine irgendwie subtile Weise vorgehen. Es ist angebracht, begriffliche Unsicherheiten und Ambivalenzen des Aristoteles einerseits positiv im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der Beweglichkeit, Instabilität und Unberechenbarkeit der Welt des Politischen zu verwerten und andererseits dieselben Elemente als Hinweis auf die Grenzen der aristotelischen Voraussetzungen zu betrachten.

Außerhalb des Problemhorizonts des Aristoteles liegt jedenfalls die Besprechung der Möglichkeit, dass das Ganze in dem Sinne der bestimmten jeweils bestehenden Verfassung das umfassend gedachte Politische nicht gerade erschöpft, sondern einen Teil desselben ausmacht. Dann würde sich die Frage nach dem Verhältnis des Teiles zum Ganzen auf eine Weise stellen, die womöglich erhebliche Aspekte der ganzen aristotelischen Kategorialität ins Wanken bringen würde. Denn wenn die jeweils bestimmte Verfassung oder politische Organisation nicht die ausschließliche Verkörperung der “Natur” des Politischen und die sichtbare Form der vollendeten Entwicklung ist, wäre man dann berechtigt sich zu fragen, ob die Entwicklung sich auf das Ganze hin vollzieht oder ob sie nur unvollständige, schon im Prinzip begrenzte und zerbrechliche Gebilde hervorbringt, die nur aus einer unvermeidlich subjektiven Perspektive als “Ganzheiten” empfunden werden. Im Anschluss daran würde sich die Frage stellen, ob die in einem bestimmten Polisgebilde maßgeblichen operativen Begriffe – wie z.B. *aretê*, *agathón*, *eudaimonía*, *dikaiosýnē*, *eleuthería* u.v.a.m. – nicht gerade an der allgemeingültigen “Natur” ablesbar, sondern erst aus ihrer spröden Idealität heraus und nur unter Berücksichtigung der konkreten Geschichte rekonstruierbar sind.

Für eine solche Hinterfragung der ganzheitlich angelegten Teleologie des Politischen wäre Aristoteles selbst ein tauglicher Weggefährte, jedenfalls in dem Maße, wie er sich den

Gegebenheiten der Praxis gegenüber aufgeschlossen zeigt. Ein ständiges Motiv seiner Analysen ist, dass das als "natürlich" definierte Polisganze erst aus der konkreten Praxis heraus konstituiert werden muss, woraus sich gewisse Ambivalenzen und keine endgültige Gestaltung ergibt. Die normativen Vorstellungen, die bei den Analysen in Anschlag gebracht werden, schöpfen zwar ihre Legitimation größtenteils aus der Teleologie des Ganzen, erweisen sich aber andererseits in der beobachtbaren Realität nur als eine Kraft unter vielen anderen oder auch möglichen. Dort verwickelt sich jede Normativität in die Wechselspiele des Imaginären.

Von einem gegenwärtigen Standpunkt aus müßte man jedenfalls tiefer gehen und die methodische Vorgehensweise ans Licht holen, woraus Aristoteles seine Normativität letztendlich gewinnt. Dabei müßte man gewiss die empirische Komponente seines Denkens festhalten. Selbst die allgemeinsten Aussagen in: *Pol. I 2* sind mit dieser Empirie untrennbar verbunden. Die aristotelische Definition des Menschen als von Natur Stadtbürgers "ist für das klassische Altertum ebenso charakteristisch als Franklins Definition, dass der Mensch von Natur Instrumentenmacher, für das Yankeetum" (K. Marx, *Das Kapital* I, MEW 23, 346, Fn. 13). Besonders charakteristisch ist für Aristoteles auch die Einbettung dieser gesellschaftlich vermittelten Evidenz in ein teleologisches Schema. Dabei spielt eine besondere Art von Abstraktionsarbeit mit, die man in der physikalischen Forschung wieder findet und deren Originalität kaum bestritten werden kann (vgl. oben: III.8).

Die teleologische Begründung der Polis im Buch I der *Politik* beruht auf einer genetischen Rekonstruktion, deren Spezifik sich eher durch Marx' vergleichbare methodische Überlegungen beleuchten ließe. In der Einleitung zu den *Grundrissen* befasst sich Marx mit der Herausarbeitung eines Allgemeinen der ökonomischen Entwicklung aus den verschiedenen Epochen heraus. Mit Aristoteles ist er zunächst einverstanden, dass die kognitive Arbeit auf die Suche nach Gemeinsamkeiten zwischen den Erkenntnisobjekten angewiesen bleibt. Wenn die Frage in der Form eines Für oder Gegen die Verwendung des Allgemeinen gestellt wird, dann muss die Antwort bestimmt bejahend ausfallen:

"Die *Production im Allgemeinen* ist eine Abstraktion, aber eine verständige Abstraction, sofern sie wirklich das Gemeinsame hervorhebt, fixirt, und uns daher die Wiederholung erspart" (MEGA I, 1.1., 23 / MEW 42, 20f).

Gleichzeitig aber mahnt Marx zur Berücksichtigung der Vieldimensionalität des zu erfassenden Gegenstandes, d.h. des Ganzen:

"Indeß dieß *Allgemeine*, oder das durch Vergleichung herausgesonderte Gemeinsame, ist selbst ein vielfach Gegliedertes, in verschiedene Bestimmungen auseinanderfahrendes. Einiges davon gehört allen Epochen; andres einigen gemeinsam. [Einige] Bestimmungen

werden der modernsten Epoche mit der ältesten gemeinsam sein. Es wird sich keine Production ohne sie denken lassen; allein, wenn die entwickelsten Sprachen Gesetze und Bestimmungen mit den unentwickelsten gemein haben, so ist grade das, was ihre Entwicklung ausmacht, der Unterschied von diesem Allgemeinen und Gemeinsamen. Die Bestimmungen, die für die Production überhaupt gelten, müssen grade gesondert werden, um über die Einheit – die schon daraus hervorgeht, daß das Subjekt die Menschheit und das Objekt, die Natur dieselben – die wesentliche Verschiedenheit nicht vergessen wird. In diesem Vergessen liegt z.B. die ganze Weisheit der modernen Oekonomen, die die Ewigkeit und Harmonie der bestehenden socialen Verhältnisse beweisen” (MEGA I, 1.1, 23 / MEW 42, 21).

In Absetzung von Aristoteles nimmt Marx hier den Unterschied, der die vollendete Stufe der Entwicklung auszeichnet, nicht als das Wesentliche, worauf hin das Werden schon bei den unentwickelten Formen tendiert, was dann quasi automatisch die Basis der Abstraktionsarbeit abgibt, sondern als das für die bestimmte Stufe Charakteristische, das sich nur unter der Bedingung einer bestimmten Vergleichbarkeit zwischen den verschiedenen Stufen in ein allgemeines Schema einbeziehen lässt. Die Distanz zu Aristoteles verringert sich dann nur in dem Falle, dass beide die unentwickelte Stufe durch das Fehlen des Charakteristikums der höheren oder der höchsten Stufe erklären würden:

“Die Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen. Die Andeutungen auf Höheres in den untergeordneten Thierarten können dagegen nur verstanden werden, wenn das Höhere selbst schon bekannt ist. Die bürgerliche Oekonomie liefert so den Schlüssel zur antiken etc.” (MEGA I, 1.1, 40 / MEW 42, 39).

Aristoteles würde das Fehlen und die Präsenz eines Charakteristikums zum Ausgangspunkt einer teleologischen Konstruktion machen. Für Marx hingegen hat die Differenz zwischen niedrigeren und höheren Stufen der Entwicklung zwar gewiss einen Erklärungswert, muss aber andererseits nicht zu teleologischen Konstruktionen ohne Brüche berechtigen. Denn die vollendete Stufe der Entwicklung kann auch nicht fixiert werden: es gibt auch Ebenen der Entwicklung, wo bis dahin geltende Gemeinsamkeiten gegenüber den überholten Formen verschwunden sind oder “Verhältnisse früherer Formen oft nur ganz verkümmert (...) oder gar travestirt” in den sonst entwickelteren Formen vorkommen (*ebd.*).

Anhand der marxischen Bewältigung des Problems der angemessenen Abstraktionsarbeit ist nicht mehr möglich, die jeweils aus der Sicht des Subjektes höchste Stufe der Entwicklung mit der höchsten Stufe überhaupt zu identifizieren. Marx geht einen Schritt weiter und unterminiert die kritiklose Identifizierung des gedachten mit dem wirklichen Ganzen. Das von Marx anzustrebende Konkrete, worauf die aristotelische Auffassung vom Ganzen kaum Anspruch erheben könnte, wird “als Gedankentotalität, als ein Gedankenkonkretum, in fact ein Produkt des Denkens, des Begreifens” (MEW 42, 36) bestimmt. Dieses kann wiederum nicht mit der ‘Totalität’ der außergedanklichen Wirklichkeit identifiziert oder direkt auf sie

bezogen werden (Haug 1999a, 1218).

Schon bei Kant findet sich eine ähnliche Trennlinie, indem die Einheit des Weltganzen als “ein bloß ideales Verhältnis” hingestellt wurde, woraus man nicht auf das reale Verhältnis einer Verknüpfung der Teile oder “Wechselwirkung des Mannigfaltigen” schließen kann (*KrV*, B 265, Fn.).

Die teleologische Dimension des aristotelischen Ganzen erfährt eine wesentliche Entontologisierung durch Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft. Diese rückt die hauptsächlich im Anschluss an Aristoteles entwickelte Naturteleologie in ein neues Licht, indem ihr ihre angeblich wirkliche Grundlage entzieht. Für den Verstand und die Vernunft hat laut Kant die Vorstellung eines Naturzweckes zwar einen Sinn, nicht mehr aber “zum Behuf der Kenntnis der Natur, oder jenes Urgrundes derselben, sondern vielmehr” um des “praktischen Vernunftvermögens” willen. Mit Kants Begriffen besteht seine Unterscheidung darin, dass der Begriff des Zweckes ein regulativer und kein konstitutiver mehr für den Verstand und die Vernunft sei (*KU*, 294f)¹⁶.

Man kann zwar gegen den politischen Aristoteles nicht den Vorwurf von M. Schlick richten, er habe den Begriff des Ganzen, “ein vortreffliches begriffliches Beschreibungsmittel (...) in ein metaphysisches Wesen” verwandelt (Schlick 1969 [1938], 264f, wobei Schlick zwischen Ganzem und Ganzheit nicht unterscheidet). Seine Verfassungstheorie als angewandte politische Philosophie spricht gegen einen solchen hundertprozentigen Vorwurf; dort stößt man jedenfalls auf Punkte, die darauf hindeuten, dass Aristoteles eine Balance zwischen einer metaphysisch und einer empirisch operierenden Theorie zu halten versuchte. Was ihm aber auf dieser Ebene zugute kommen kann, wirkt der Gediegenheit seiner zentralen Kategorie des Ganzen entgegen. Das aristotelische Ganze muss in seiner konkreten Ausführung als ein offenes bezeichnet werden und dafür bestehen hauptsächlich folgende Gründe:

- a. die ökonomische Tätigkeit wird zwar prinzipiell der *politikê koinōnía* zugeordnet, andererseits aber auch davon abgekoppelt, denn die Abwicklung des Geldverkehrs wird nicht in das Ideal der Autarkie der Polis integriert (vgl. oben: IV.7),
- b. die Verhältnisse der Polis zu den ausgegrenzten Gruppen und zu den das griechische Stammland umgebenden Völkern sind durch Spannung gekennzeichnet,
- c. der *bíos theōrētikós* als Ideal einer bestimmten Oberschicht steht zu einem

¹⁶. Laut Gadamer hat Kant in dieser Kritik “in stichhaltiger Form etwas Offensichtliches aufgezeigt, nämlich dass im lebendigen Organismus kein Teil an erster Stelle kommt und die alleinige Führungsaufgabe zu erfüllen hat, während die anderen zweitrangig sind” (Gadamer 1996, 28). Die kantsche Kritik trifft Aristoteles auch, sofern er zwischen “eigenen” Teilen der Polis unterscheidet und solchen, die “bloß” zu ihrem Bestehen notwendig seien (vgl. oben: IV.5). Eine deutliche Absage an dieses organisch bemäntelte Herrschaftsdenken hat auch Marx erteilt, indem er die Fabel des Menenius Agrippa aufs Korn nimmt, wonach die Plebejer die Glieder und die Patrizier der Magen der *res publica* seien (*Das Kapital* I, MEW 23, 381f; s. auch: G. van den Abbeele 1999, 6f).

widersprüchlichen Verhältnis zu der sonstigen Kategorialität. Er tritt zwar letztendlich aus der Kohärenz der politischen Theorie heraus, ist aber in seiner Begründung echt aristotelisch (vgl. oben: V.8)¹⁷, d. das Studium der Abwechslung der Polisverfassungen mündet in eine offene Kausalität, die gewiss von jeder geschlossenen Teleologie abweicht (vgl. oben: IV.12, IV.14, V.11). Die methodische Herangehensweise an das Ganze in der ersten Philosophie nach dem Leitmotiv “die Begriffe werden vielfach ausgesagt” ebnet den Weg für einen kritischen Umgang mit Begriffen in konkreten Sachverhalten. Dies gilt aber größtenteils nicht für das Ganze des Politischen. Hier werden die verschiedenen Möglichkeiten zur Handhabung des Ganzen nicht eigens thematisiert. Eine mangelnde Entsprechung zwischen dem gedachten und dem realen Ganzen wird nicht angesprochen: vielleicht lag dies daran, dass wegen der mit dem Ganzen verbundenen Normativität das Problem der Analyse meist in die Bewältigung von konkreten Situationen überführt wurde. Man kann auch vermessen, dass das daran anschließende Problem von Aristoteles nicht gestellt wurde, dass nämlich die Theorie mit einem Spagat konfrontiert werden muss, indem sie zum einen von der Vorstellung des Ganzen – etwa als ganzheitlichen Zusammenhangs der Phänomene – ausgehen und andererseits die Möglichkeit verhindern muss, dass die kategoriale Erfassung des Ganzen seiner wirklichen Mannigfaltigkeit nicht gerecht wird. Nur als eine vage Andeutung des Problems kann man die aristotelische Feststellung nehmen, die politische Philosophie arbeite zwar auf das Allgemeine (*kathólou*) hin, sie sei aber andererseits auf das Besondere (*hékaston*) und seine richtige Handhabung angewiesen. Zu diesem Spagat kommt man vornehmlich von einem gegenwärtigen Ausgangspunkt. Das Ganze ins Auge zu fassen ist unumgänglich, denn wenn man sich auf begrenzte und an sich angeblich vollständig analysierbare Gegenstände beschränkt – wie etwa beim sogenannten “methodischen Individualismus”, dem auch K.R. Popper anhing – erreicht man im Ergebnis nicht das Denken des Konkreten, sondern nur des Abstrakten. Dieses ist vielleicht eine nützliche Stufe der Analyse und der Reflexionsarbeit. Man fängt erst mit dem an, was leichter überschaubar ist und so zerlegt man das Ganze in kleine Teile und sieht vorerst von größeren Wirkungszusammenhängen ab. Dies ist aber nicht die Schlussphase der Abstraktion, es gilt nach Marx vielmehr, vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen (vgl. das aristotelische Vorgehen der restlosen Zerlegung der Polis am Anfang des Buchs I der *Politik*, das aber sofort um die genetische Rekonstruktion des Ganzen ergänzt werden muss). Das Konkrete muss sich der Dynamik des Ganzen stellen und diese beschränkt sich nicht auf isolierbare Einzelteile und –phänomene. Andererseits muss das Konkrete des

¹⁷. Anhand des *bíos theōrētikós* argumentiert O. Höffe für die Existenz einer überwölbenden philosophischen Anthropologie bei Aristoteles (vgl. oben: I.3): “Jedenfalls ist die politische Natur aus vielerlei Gründen nicht das Ganze des Menschen; das Leben im Staat fällt nicht mit der vollen Humanität zusammen” (Höffe 1999 [1996], 260).

Denkens eine relativ zufriedenstellende Erfassung der dynamischen Wirklichkeit darstellen, es muss nicht nur den jeweils augenblicklich beobachtbaren Bewegungen, sondern auch den möglichen genügen. Diese ist die Hauptschwierigkeit, dies ist wohl ein wichtiger Grund, weshalb manche Theoretiker den totalen Verzicht aufs Ganze predigen. Ohne aber das Ganze ins Auge zu fassen, nimmt man eine Selbstverstümmelung des Denkens in Kauf (Haug 1999a, 1236).

Marx' Versuche, mit dem Problem der Bewältigung des Ganzen zurechtzukommen, haben nicht nur das Problem an sich, sondern auch etliche konkrete begriffliche Herangehensweisen hinterlassen. Die Vielfalt der von Marx erprobten Begriffe¹⁸ muss jeweils im Hinblick auf die konkrete oder zu konkretisierende Situation aktiviert werden. Wichtig ist, dass im Bereich des Ökonomischen, woraus Marx seine methodischen Reflexionen schöpfte, das Ganze bei ihm letzten Endes als Krisenzusammenhang auftaucht, wenn auch im Hintergrund (*ebd.*, 1221). Bezüglich des Gesellschaftlich-Politischen sind auch die Begriffe interessant, die er explizit darauf bezog. Seine Absetzung von statischen, metaphysischen und ahistorischen Denkweisen bleibt dabei paradigmatisch.

“Die Gesellschaft besteht nicht aus Individuen, sondern drückt die Summe der Beziehungen, Verhältnisse aus, worin diese Individuen zueinander stehn” (MEW 42, 189), schreibt Marx und stellt damit die Einseitigkeit nicht nur der Proudhonschen Abstraktionen, sondern auch des “methodischen Individualismus” heraus. Auch die marxsche Auffassung der menschlichen Einzelexistenz in ihrer gesellschaftlichen Dimension wird explizit in der 6.en Feuerbach-These ausgedrückt: “Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse” (MEW 3, 6). In Zusammenhang mit dieser Aussage äußert Marx in derselben These seine Kritik an der Feuerbachschen Gleichsetzung des menschlichen Wesens mit der “Gattung”, wonach diese nur eine natürliche und keine gesellschaftliche Einheit darstelle.

Diese Absetzung von Herangehensweisen, die das Ganze in seiner Dynamik mehr oder weniger verfehlen, hat für uns weit reichende Konsequenzen. Mit Marx tritt an die Stelle der kategorialen Ontologie eine solche, die mit guten Gründen als relational bezeichnet werden muss. Allein schon der einzige Satz, dass “es einem Schaf schwerlich als eine seiner ‘nützlichen’ Eigenschaften vorkäme, dass es vom Menschen essbar ist” (MEW 19, 363), enthält in Keimform ein antimetaphysisches Programm, ‘Beispiel einer modernen Ontologie der Relation’ bzw. des ‘Transindividuellen’ (Balibar 1993, 117).

Antonio Gramsci, der sich ebenfalls um ein antimetaphysisches Programm bemühte, griff explizit die marxsche Formel vom ‘Ensemble’ auf. Seine durchgehende Unterscheidung

¹⁸. Dazu zählen neben dem Ganzen auch: Totalität und System. Zum *sýstēma* bei Aristoteles, s. *N.E.* IX 8, 1168b31f und oben: IV.10.

zwischen der 'methodischen' und der 'organischen' Bedeutung der Begriffe hat eine besondere Bedeutung für das Problem des Ganzen. Gramsci spricht vom Organischen, ohne zum Ontologischen zu greifen. Das Organische wird als solches zwar nicht verworfen, die Hauptsache ist aber, dass es auch Trennungen zum Zweck des Studiums zulässt, also methodische Trennungen, die sozusagen seiner inneren Beschaffenheit nicht unbedingt entsprechen müssen. Das 'Organische' bei Gramsci gibt eine Vorstellung von einem umfassenden Wirkungszusammenhang wieder und darf nicht mit der auch auf Aristoteles zurückgehenden Vorstellung des politischen Ganzen als eines Organismus verwechselt werden. "Ein Teil auch der subalternen Masse ist immer führend und verantwortlich, und die Philosophie des Teils geht der Philosophie des Ganzen immer voraus, nicht nur als theoretische Antizipation, sondern als aktuelle Notwendigkeit", meint der Italiener (*Gef.* 6, H.11, §12, 1387). Ziemlich prägnant hielt er der gängigen Maxime "der Staat ist mehr als die Summe seiner Teile" entgegen, dass man eine "Hypostasierung", "eine willkürliche Abstraktion" und "einen aus pädagogischen Gründen praktisch notwendigen analytischen Unterscheidungsprozess" auseinander halten muss (H.11, §32, 1439).

Noch ein konkretes Verdienst Gramscis bezüglich der Bewältigung des politischen Ganzen besteht darin, dass er den Begriff des geschichtlichen Blocks auf das Individuum überträgt (vgl. H.10.II, §48, 1341f). Dies muss hier eigens erwähnt werden, weil Gramsci damit antikes Gedankengut aufgreift, denn schon bei den Altgriechen waren Selbstverhältnis und Gesellschaftsverhältnis homolog gedacht, was nicht nur Aristoteles, sondern auch Platon vor ihm auszeichnet. Eine wichtige Konsequenz aus diesem Ansatz ist, dass die ethisch-politische Praxis in ihrer ganzheitlichen Dimension ausgewiesen wird: "Wenn das menschliche Wesen, wie es bei Marx heißt, in seiner Wirklichkeit das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse ist, dann ist jedes Selbstverhältnis durch gesellschaftliche Verhältnisse vermittelt, und jede ‚Selbstverwirklichung‘ lässt sich als ‚Politik‘, als zivilgesellschaftlicher Eingriff beschreiben" (Haug 1996, 30). Bei Gramsci aber übersteigt dieser Gedanke die aristotelische Gemeinschaft der Politen, wie auch die (u.a. bei Hegel ausschlaggebende) Gesellschaft der Bürger, indem der Italiener im Anschluss an Marx die Assoziation der Produzenten ins Auge fasst.

Marx und Gramsci artikulieren die aristotelischen Vorstellungen von der Zugehörigkeit des Einzelnen zum ethisch-politischen Ganzen auf einer neuen Basis; indem sie das Individuelle zu der Welt der produzierenden Menschen hinführen, siedeln sie es auch in einem Spannungsfeld inmitten der im Werden begriffenen gesellschaftlichen Verhältnisse an. Die schon bei Aristoteles vorkommende Schlüsselkategorie der Praxis wird durch die explizite Einbeziehung der produktiven Arbeit entscheidend erweitert.

Für die Erfassung der Dynamik des Ganzen muss man nach heutigem Reflexionsstand auch die unvermeidlichen Auswirkungen auf das begreifende Subjekt in den Blick bekommen,

die ebenso mit zum Ganzen gehören. Die marxsche Aufwertung der Praxis als sinnlich menschlicher Tätigkeit oder als "tätiger Seite" des Erkennens (MEW 3, 5) bleibt weiterhin relevant. Sie fand eine schöpferische Aufnahme bei Gramsci, der die Frage nach der Objektivität der Außenwelt konsequent unter diesem Gesichtspunkt zu beantworten versuchte. Auch die aristotelische Differenzierung gegenüber seinem Lehrer Platon ist in dieser Hinsicht immer noch aktuell. Wenn sich Aristoteles entgegen Platon dafür stark macht, dass die Erkenntnis des politischen Ganzen nicht auf die Theorie um ihrer selbst willen, sondern letzten Endes auf die Erreichung der richtigen Praxis gerichtet sein muss (N.E. II 2, 1103b26-29, vgl. oben: I.3), lässt er durchblicken, dass für ihn und in Übereinstimmung mit Marx die platonische Frage nach dem einen Gut "scholastisch" ist. Die positive Artikulation dieser grundlegenden methodologischen Entscheidung ist nichts anderes als die Einsicht, dass das erkennende Subjekt den zu erkennenden Gegenstand und gleichzeitig sich selbst beim Erkennen verändert.

8. die latente Dialektik des politischen Ganzen

Die Auseinandersetzung mit der schon von Platon und Aristoteles festgestellten Unbeständigkeit der menschlichen Praxis und der daraus resultierenden Offenheit des politischen Ganzen muss sich konsequent nach geeigneten Begriffsmitteln umsehen. Diese Ausrichtung der Forschung sollte auf eine im Grunde positive Artikulation des politischen Ganzen abzielen. Besonders zu beachten wäre dabei, dass man keinen Anspruch erhebt, die Beweglichkeit in feste Schemata einzuzwängen, ohne dass man sich andererseits den Nachteilen einer durchweg skeptischen Haltung aussetzen würde. Interessanterweise kann man eine solche theoretische Perspektive wieder mithilfe des Aristoteles erschließen. Denn bei der Darstellung seines analytisch vorgehenden Philosophierens gibt es eben einen Teil, der primär die Offenheit, die Unabgeschlossenheit des Philosophierens suggeriert. Es wäre hier hilfreich, im Hinblick auf das so umrissene Hauptproblem die Perspektive der handelnden Individuen einzunehmen. Der einzelne Stadtbürger kann den dynamischen Charakter des politischen Ganzen hauptsächlich mit seinen Vermögen der *prohairesis* und der *phronēsis* erkennen und zugleich praktisch bewältigen; diese Vermögen können ja wohl im aktiven Polisleben entwickelt und ausgebaut werden. Hier hat die gedankliche Anstrengung um das *kathólou* eine im Prinzip übergeordnete Stellung, sie muss aber in der lebendigen Praxis der Erfassung des jeweiligen Einzelnen oder des Teilproblems (*kath' hékasta* bzw. *epi mérous*) weichen; die Praxis muss sich mithin letzten Endes einem Konkreten stellen, das sich nicht unmittelbar aus der ersten Philosophie ergeben kann. Dass der handelnde Stadtbürger nicht gerade im Besitz der unanfechtbaren Wissenschaft

sein muss, ist eine zu erwartende Konsequenz. Sein am meisten benötigtes Vermögen ist zwar mit der *epistēmē* keineswegs unvereinbar, es muss aber in seiner Besonderheit ausgewiesen werden.

„Dass die Klugheit (*phronēsis*) keine Wissenschaft ist, ist klar. Denn sie betrifft, wie gesagt, das letzte Konkrete (*es-chátou*); so ist der Gegenstand des Handelns. Sie ist also das Gegenstück zum Geist (*noûs*). Denn der Geist betrifft die Begriffe, die keine weitere Definition haben, jene dagegen das Letzte, für das es keine Wissenschaft, sondern nur die Wahrnehmung (*aisthēsis*) gibt“ (N.E. VI 8, 1142a23-27).

Es ist nun in dieser theoretischen Konstellation bemerkenswert, dass Dialektik im Sinne der aristotelischen Auffassung *auch* in der praktischen Philosophie sinnvoll ist, in einem Bereich also, wo Aristoteles den Terminus gar nicht verwendet. Dass die Dialektik hier nicht namentlich erwähnt wird, ist andererseits gar nicht verwunderlich, indem Aristoteles generell die praktische Philosophie nicht als Anwendung der ersten Philosophie und seiner sonstigen logischen Begrifflichkeit anlegt.

Die Dialektik hat bei Aristoteles einen verhältnismäßig niedrigen, keineswegs aber zu unterschätzenden Anteil an der Wahrheitsfindung. Es fällt in dieser Hinsicht auf, dass sich dieser Status der Dialektik deutlich von dem platonischen unterscheidet. Während Platon die Dialektik für den Schlussstein (*thrigkós*) der Suche nach Erkenntnis hielt (*Politeía* VII 14, 534e), meinte Aristoteles dagegen, Sophistik und Dialektik seien minderwertig gegenüber der Philosophie, die nach den Prinzipien suche (*Metaph.* Gamma 2, 1004b17-26).

Die Wahrheitsfindung kommt für Aristoteles explizit der Analytik zu. Diese strebt Verbindungen von Begriffen an, was inhaltlich freilich bei Platon präfiguriert war. Besonders was Aristoteles' Begrifflichkeit angeht, ist die Analytik m.E. besser im Rahmen einer Lockerung der Bindung des Ontologischen ans Logische anzusehen (vgl. oben: III.7). Platons Destruktion der parmenideischen Ontologie des undurchdringlichen Einen und die provokative Bejahung des Nicht-Seienden stützte sich, v.a. im *Sophistés*, auf die Regeln und die Erfordernisse der Prädikation. Aristoteles' Widerlegung des platonischen ewigen Seins der Ideen bedient sich eigentlich desselben Potenzials: wenn es darum gehe, etwas Bleibendes in der Kategorialität zu formulieren, dann müsse dieses von allen darauf beziehbaren Gegenständen aussagbar sein (vgl. oben: III.5). Die Sprache bleibt hier die tragende Ebene.

Die Erforschung der Regeln der Prädikation zum Zwecke einer effektiven agonalen Argumentation entwickelt Aristoteles bis in Einzelfragen hinein, vornehmlich in seinen logisch-analytischen Schriften. Der Dialektik kommt in diesem Rahmen eine besondere Funktion zu. Aristoteles artikuliert sie als eine wirkungsvolle Alternative zur ohnehin der

Wahrheitssuche abträglichen Künste der Sophistik und der unproduktiven Widerlegungskunst (Eristik, eigtl.: Streitkunst). Dialektik beziehe sich als Schlussverfahren (*sylogismós*) auf die *éndoxxa*, also die einleuchtenden und / oder mit einer gewissen Autorität verbundenen Annahmen, und geht von diesen aus: *dialektikòs dè sylogismòs ho ex endóxōn sylogizómenos* (*Top.* I 1, 100a29f). Die Definition der *éndoxxa* lautet:

“einleuchtend dagegen (sind Annahmen), die allen oder den meisten oder den Klugen so erscheinen, und bei diesen (letzteren) wieder entweder allen oder den meisten oder den angesehensten und namhaftesten” (*ebd.*, 100b21ff)¹⁹.

Die Bedeutung der *éndoxxa* beim Beweisverfahren ist strategisch für Aristoteles: einer, der auf saubere Weise schlussfolgert, beweise die vorgelegte Aufgabe (*tò problēthén apodeíknysi*) aus einleuchtenderen und bekannteren Begriffen her (*ex endoxotérōn kai gnōrimōtérōn*, *Top.* VIII 5, 159b8ff). Damit verweist der Philosoph indirekt sowohl auf eine institutionalisierte Lehrpraxis, als auch auf eine Reihe von verbreiteten, wenigstens in bestimmten Kreisen der Polisgesellschaft, Annahmen.

Die *éndoxxa* sind nicht nur für die Lösung oder Klärung der dialektischen Probleme, sondern auch für die Eingrenzung dieser Art von Problemen überhaupt maßgeblich. Niemand sollte laut Aristoteles in die dialektische Unterredung eine Frage einbringen, wenn diese entweder die Meinung (*dóxxa*) aller Menschen wiedergibt oder von niemandem vertreten wird (*Top.* I 10, 104a8-11). Die zur Dialektik tauglichen Fragen müssen einen nachvollziehbaren Bezug auf den Fundus von vorhandenen Meinungen haben – sei es auch in der Form ihrer Verneinung – oder auch dem Bereich der gängigen wissenschaftlichen Praxis (*téchnai*) entstammen (*ebd.*, 104a12-15). Damit gibt Aristoteles eine positive Bestimmung der Tätigkeit des Dialektikers, der von ihm an anderer Stelle wegen inkompetenten Umgangs mit allen möglichen Problemen kritisiert wurde (*Metaph.* Gamma 2, 1004b17-20; den gleichen Vorwurf hatte Platon gegen die Sophisten gerichtet, s. *Sophistés*, 232e). Ein weiteres Kennzeichen der aristotelischen Dialektik ist ihre Ausrichtung auf die Problematik der Bewältigung des Ganzen. Dass sich auch die erste Philosophie bzw. die Analytik darauf bezieht, macht die Dialektik mit ihnen vergleichbar. An vielen Stellen in dem Buch über die sophistischen Widerlegungsschlüsse (*Sophistikoi Élenchoi*) betont Aristoteles, dass die Dialektik mit gemeinschaftlichen bzw. allgemein aussagbaren Begriffen (*koiná*) umgeht (*Top.* IX 9, 170b7-11; IX 11, 171b6f, 172a32). Nicht jeder auf das *kathólou* bezogene Satz gehöre jedoch zum Aufgabenbereich der Dialektik, sondern nur

¹⁹ O. Gigon übersetzt die *éndoxxa* in: *N.E.* VII 1, 1145b7 mit ‘das Anerkannte’; außerdem schwingt dabei die Bedeutung einer vertretbaren und begründbaren Meinung mit, was besonders in der *Topik* deutlich wird. Über die methodische Relevanz der *éndoxxa* anhand der *Nikomachischen Ethik*, vgl. oben: I.7.

diejenigen, die mit “Ja” oder “Nein” beantwortbar seien (VIII 2, 158a15ff).

Der entscheidende Unterschied der Dialektik zur Analytik besteht jedoch darin, dass diese mit der Fähigkeit ausgestattet wird, das *kathólou* bzw. das Ganze zu erkennen, während der Dialektik nur eine versuchsmäßige Annäherung an das Ganze zugeordnet wird (s. u.a. *Metaph.* Gamma 2, 1004b25f). Die dialektische Gesprächsführung zielt nicht auf die Wahrheit an sich, sondern auf *peîra* (: Versuch, Prüfung) und *sképsis* (: Erkundung, Untersuchung, *Top.* VIII 5, 159a33f), wobei hier ein enger Zusammenhang nahe liegt, nämlich dass die Erstere als Mittel oder Zwischenstufe hin zur Letzteren angesehen werden kann. Bezeichnungen der Dialektik, die in dieselbe Richtung weisen, sind: *exetastikê* (: ausforschend, ausfragend, I 3, 101b2), *erōtētikê* (: fragend, IX 11, 172a18), *peirastikê* (: erprobend, *ibd.*, 172a21). Die Dialektik lässt sich auf die einleuchtenden Annahmen ein, um ihre Widersprüche aufzuzeigen. Die Analytik dagegen sieht von der dialogischen Praxis ab und konzentriert sich auf die Hauptprinzipien (*oikeiōn archōn*) des zu untersuchenden Gegenstandes. Aristoteles sagt zwar nicht explizit, dass die Dialektik unerlässlich ist, er deutet aber an, dass sie ihre Berechtigung neben der Analytik hat (*Top.* IX 3, 165a38-b11; vgl. Beriger 1989, 17).

Dialektik war bei Platon als Kunst der erfolgreichen Gesprächsführung zugleich die Kunst, die zur Wahrheit bzw. zur Ideenschau befähigt²⁰. Der kommunikative Hintergrund ist freilich beiden Philosophen gemeinsam, bei Platon wird aber letzten Endes von der Dimension der Anteilnahme (*méthexis*) überdeckt: Anteilnahme sowohl der Gesprächspartner an der Wahrheit, als auch der niedrig eingestuften Seienden der Empirie an den Ideen. Die Nutzung der Möglichkeiten der Gesprächspraxis verhalf der platonischen Philosophie aus den Sackgassen der parmenideischen monistischen Identifikationen heraus. Bei Aristoteles bleibt die Dialektik Kunst der ergiebigen Gesprächsführung, wobei sie diesmal nicht die richtige Erkenntnis erschöpft oder zu ihr direkt führt, sondern für sie nur den Weg ebnet: “indem sie [die Dialektik] herausfragend (*exetastikê*) ist, hat sie einen Zugang (*hodós*) zu den Anfängen (oder: Prinzipien, *archai*) aller Wissensgebiete” (*methódōn*, *Top.* I 2, 101b3f). Ihre Tauglichkeit kann demnach nicht unterschätzt werden²¹. Wenn nun die Dialektik auf eine bestimmte und jedenfalls begrenzte Erschließung der Möglichkeiten des Wissens um das Ganze abzielt, fragt man sich, ob sie auf den Bereich

²⁰. Um die jenseits alles Seienden stehende Idee des Guten zu erblicken (*Politeía* VI 19, 509b), gilt es für Platon nicht, ein in der Art einer Disziplin umgrenzbares Wissen ins Auge zu fassen, sondern vielmehr ein Können zu entwickeln, “das nicht das theoretische Wissen direkt, sondern den Umgang mit diesem Wissen betrifft” (Mittelstraß 1997, 248).

²¹. Pierre Aubenque bezieht demnach auf die Dialektik den Begriff *zētēsis* als Suche nach den Prinzipien der zur Sprache kommenden Wissenschaft (Aubenque 1990, 221). Sein Urteil, die Dialektik sei “ein der Sache selbst äußerliches Verfahren” (Aubenque 1990, 214), kann m.E. nicht konsequent behauptet werden. Es wäre nur im Vergleich zur hegelschen Dialektik ernsthaft zu berücksichtigen.

des Politischen anwendbar ist, in dem Bereich also, wo Aristoteles keine Vorarbeit für das Wissen des *kathólou* leisten zu wollen scheint und wo es hingegen um die praktische Bewältigung einer vielfältigen Erfahrung geht. Dies dürfte wohl ein Grund gewesen sein, weshalb Aristoteles der Dialektik keine Stellung bei der Erforschung des ethisch-politischen Ganzen einräumte. Man kann außerdem gegen jegliche Inanspruchnahme der Dialektik für das Politische konkret einwenden, dass die besonderen Erfordernisse eines subtilen Umgangs sowohl mit dem quasi abstrakten Allgemeinen wie auch mit dem Besonderen der Praxis bereits durch die Kategorie der praktischen Klugheit (*phrónēsis*) in erster Linie und der damit verwandten *boúleusis* und *prohaíresis* abgedeckt werden. Zwar hätten sowohl *phrónēsis* als auch Dialektik gemeinsam, dass sie mittels des Versuchs und der ständigen Erprobung ihren Problemen beikommen würden, doch ihre unterschiedlichen Geltungsbereiche, d.h. das lebendig Empirische resp. das Überempirische würden den zureichenden Grund für ihre terminologische Differenz ausmachen. Einen Grund zu ihrer Vermischung und mithin Verwechslung gäbe es folglich nicht. Eine wesentliche Differenz zwischen beiden Vermögen bzw. Verfahren würde darin bestehen, dass die Probleme der *phrónēsis* sich auf die offene und erlebte Zeit, während diejenigen der Dialektik auf das quasi zeitlose Seiende als solches beziehen.

Eine radikale Abkopplung der Dialektik von der ethisch-politischen *phrónēsis* würde gewiss bezüglich des Bedürfnisses nach einer sauberen Aristoteles-Interpretation zweifelsohne einen Wert haben. Was aber das heute verwertbare Potenzial der Dialektik anbelangt, ist es wichtig nicht zu verkennen, dass die von Aristoteles nur als Hilfsverfahren der ersten Philosophie anerkannte Dialektik doch nur im Hinblick auf die dialogische Praxis sinn- und wertvoll ist und insofern eine wesentlich politische Dimension besitzt. Die Dialektik ist von Anfang an ohnehin in pragmatischer Hinsicht sinnvoll, wenn man sie als integralen Bestandteil eines intensiven Gedankenaustausches im Rahmen der philosophierenden Praxis betrachtet. Die innergemeinschaftliche Kommunikation und Interdependenz ist nicht nur der Horizont, das Ganze, der politischen Philosophie, sondern auch die Geburtsstätte der theoretischen, d.h. primär auf das Seiende als solches bezogenen, Philosophie. Wenn es dem so ist, nehmen sich dann etliche Parallelen zwischen beiden Denkformen und –praxen nicht mehr erstaunlich aus. Als wichtiges Anzeichen von Konvergenz muss man vielleicht festhalten, dass sowohl *phrónēsis* als auch Dialektik, sowohl mit Ambivalenzen als auch mit Unsicherheiten konfrontiert sind. Aus diesem Grund hat man übrigens schon für sinnvoll gehalten, die ethisch-politischen Untersuchungen des Aristoteles der Dialektik im Unterschied zur analytischen Wissenschaft zuzuordnen²².

Die Offenheit der Bereiche von (praktischer) Klugheit und Dialektik nimmt auch eine konkrete Gestalt in praktischer Hinsicht an, indem beide möglichst umsichtig mit ihren

²². So John Burnet, auf den Livio Sichirollo eher zustimmend verweist (Sichirollo 1966, 168).

Begriffsmitteln umgehen sollten. Diese Gemeinsamkeit zwischen *phrónēsis* und Dialektik wäre nach heutigem Verständnis nicht ohne Bedeutung, denn sie würde sich mit guten Gründen für die Erfassung eines unabgeschlossenen und unabschließbaren, immer noch aber relevanten, Ganzen eignen. Mit Blick auf Aristoteles ist sie auch nicht zufällig. Denn Aristoteles, ganz ähnlich wie Platon, behandelte auch in der ersten Philosophie den dialogischen Austausch nicht als etwas Äußerliches, sondern als eine prüfende und unter Umständen auch entscheidende Instanz, als eine meist implizite Grundlage von jeglicher ontologischen, gnoseologischen und methodologischen Aussage. Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass indem Platon und Aristoteles die Dialektik thematisieren, zugleich über diese Bedingung der Möglichkeit ihres Philosophierens reflektieren. Diese Art der philosophischen Praxis als Befähigung zur Handhabung von Kategorien ist – womöglich rückblickend – auch für die andere Hauptrichtung des antiken Philosophierens von Bedeutung, nämlich das Denken, das Bewegung und Veränderung bejahend zu verarbeiten trachtet, die Heraklit-Demokrit-Linie.

Auf Aristoteles geht teilweise eine neuzeitliche Linie zurück, die mit dem Namen ‘Dialektik’ ein vergleichsweise untergeordnetes Verfahren verband. Dies kommt explizit bei Descartes zum Ausdruck, für den die Dialektik eine quasi regellose Handhabung der philosophischen Argumentation darstellte, die man eher dem Bereich der Rhetorik zuordnen müßte²³. Für Kant bestand der Sinn und die konkrete Funktion der Dialektik in der Aufdeckung des Scheins transzendenter Urteile (*KrV*, B 354). Damit sprach er der Dialektik eine notwendige Funktion zu, die indes im Grunde negativ aufgefasst wird, denn die positive Erschließung des Erkennbaren verbleibt bei der Analytik. Kant bleibt in diesem Punkt Aristoteliker, er deutet aber zugleich eine ganz andere Perspektive an, indem er von der Unvermeidlichkeit des Scheins und somit auch der Dialektik spricht (*Prolegomena*, §§42, 60). Für beide Philosophen entscheidet sich die Bedeutung der dialektischen oder der analytischen Form philosophischer Argumentation erst im Hinblick auf einen für sich betrachteten Wahrheitsanspruch, ohne dass dabei der maßgebliche Praxis- und gesellschaftliche Hintergrund zum Vorschein käme, dem sowohl Dialektik als auch Analytik entspringen sind und woraus ihre Gegensätzlichkeit und auch ihre Komplementarität besser zu erklären wären.

²³. Descartes vertritt die wohl gegen P. Ramus gerichtete Auffassung, die Dialektiker seien mit ihrer Kunst unfähig, einen Syllogismus zu bilden, “der etwas Wahres erschließt, wenn sie nicht zuvor seine Materie bewiesen haben, d.h. wenn sie nicht dieselbe Wahrheit, die in ihm deduziert wird, schon vorher erkannt haben; woraus hervorgeht, dass sie selbst vermittels einer derartigen Form nichts Neues erfassen und dass daher die gemeine Dialektik für die, welche die Wahrheit ausfindig machen möchten, völlig unbrauchbar ist, dass sie vielmehr nur zuweilen helfen kann, bereits bekannte Einsichten anderen einfacher auseinander zu setzen, und dass sie daher aus der Philosophie in die Rhetorik zu verweisen ist” (*Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft [Regulae ad directionem ingenii]*, 10.Regel, zit. nach: *Desc.* 79; aufschlussreich zum Thema auch: “Entretien avec Bourman”, s. Delivoyatzis 1997, 536 u.550, Anm. 9).

Erst als Moment der hegelschen philosophischen Spekulation erfährt die Dialektik eine solche Dynamisierung, die sie unter Umständen für die Reflexion über ihre eigenen gesellschaftlichen Existenzbedingungen geeignet macht. Die bei Hegel stattgefundenen Aufwertung der Dialektik ist auch deshalb zu würdigen, weil in ihr unter diesem Namen zwei zentrale Dimensionen des antiken Philosophierens aufgehen, nämlich zum einen die Heraklit-Demokrit-Linie des Denkens der Beweglichkeit und zum anderen die attische Pflege der nach Kriterien rationaler Artikulation des Denkens. Über Hegel hinaus muss man heute insofern gehen, als seine Konzeption nicht zu kritischen Einsichten in den Zusammenhang zwischen Denkformen und gesellschaftspolitischen Hintergründen befähigt, ja einen solchen Zusammenhang teilweise verdeckt. Die hegelsche Dialektik ist andererseits in ihrem Verhältnis zur aristotelischen heute noch zu betrachten, auch abgesehen von den spekulativen Intentionen Hegels, aus denen heraus er selbst Aristoteles beurteilt. Denn in dem Maße, wie die hegelsche Dialektik oder einige Ansätze von ihr für die Erfassung der Dynamik des sich durch Kämpfe auszeichnenden Ganzen geeignet ist, hat sie eine gewisse Relevanz für die Rekonstruktion des aristotelischen Ganzes-und-Teile-Verhältnisses und zwar auf der Ebene der von Aristoteles geschilderten politischen Antagonismen, wo Ganzes und Teile einerseits einer Entgegensetzung zu unterliegen scheinen und andererseits dadurch die Möglichkeiten eines Übergangs anbahnen²⁴. Das Ganze einer Polisverfassung, das von den teilnehmenden und unzufriedenen oder ganz ausgeschlossenen Teilen erkämpft wird, ist zwar einerseits ein übergeordnetes Moment des politisch organisierten Zusammenlebens, mit Blick aber auf die es kontrollierenden Mächte ist es auch ein gleichwertiges Moment neben den Teilen. Angesichts der ausdrücklich festgestellten Tendenz der Teile, sich durch Kampf zum Ganzen zu erheben (s. oben: IV.10) ergibt sich die Möglichkeit eines Übergangs, so dass diesmal als übergeordnetes und zugleich vermittelndes Moment die Praxis selbst auftritt²⁵. Dieses Verhältnis ist jedenfalls durch Unbeständigkeit gekennzeichnet, lässt sich demnach nicht in fertige auf Evolution hindeutende Schemata einordnen. Mehr als die hegelschen Systemvorgaben eignet sich für die Verwertung der dynamischen Momente des Aristoteles ein über die Systematik hinausgehendes Denken, dem es darauf ankommt, „jede gewordene Form im Flusse der

²⁴. Hegel bezeichnet als dialektisch ein Moment des Denkens, das vorherige Bestimmungen „in nichts auflöst“, damit ihre Wahrheit auf einer höheren Ebene des spekulativen Denkens sichtbar wird (*Wissenschaft der Logik*, W 5, 16f). Politische Ganzheiten müssen auch einer Auflösung unterworfen werden, damit die Logik ihrer Genese entschlüsselt werden kann. Legitim ist die Auflösung als theoretischer Akt, in dem Maße, wie sie wirklichen Prozessen korrespondiert.

²⁵. Hegel bestimmt das übergeordnete und zugleich vermittelnde und vermittelte Moment als das Allgemeine. Eine Besonderheit von ihm besteht darin, dass das politisch maßgebliche Allgemeine in seiner realen Dimension der immanenten Logik bzw. Dialektik des Ökonomischen entspringt (vgl. z.B. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §199, W 7, 353). Die Dimension der Praxis ist für das hegelsche Allgemeine konstitutiv, auf einen Vergleich mit der aristotelischen Praxisauffassung kann hier im Einzelnen nicht eingegangen werden.

Bewegung” aufzufassen (K. Marx, *Das Kapital* I, MEW 23, 28).

P. Aubenque hat gezeigt, dass sich die hegelsche und die aristotelische Dialektik zwar hinsichtlich ihres jeweiligen Wahrheitsanspruchs unterscheiden, beide aber auf die Erkenntnis des Ganzen oder der Totalität ausgerichtet sind, was bei Aristoteles zwar nicht per definitionem stattfindet, aber in der konkreten Anwendung unübersehbar ist. Hegel hat zwar versucht, in seinem Sinne spekulative Elemente bei Aristoteles herauszuarbeiten, an die Dialektikauffassung des Stagiriten konnte er dennoch nicht positiv anknüpfen. “Die Wirkung der [aristotelischen] Dialektik ist also eine negative: sie prüft, kritisiert, relativiert, indem sie zeigt, dass die These zumindest so wahrscheinlich ist wie die vom Gegner behauptete Gegenthese; sie kann aber nicht beweisen. Man kann sich dadurch leicht erklären, dass Hegel, dessen Dialektik objektiv, notwendig und positiv sein will, sich nicht auf die aristotelische Dialektik berufen konnte, und tatsächlich beruft er sich nicht auf sie” (Aubenque 1990, 214). Ist die Problemkonstellation beiden Dialektikauffassungen gemeinsam, so setzt für Hegel das Positive der Erkenntnis im Unterschied zu Aristoteles erst mit dem Bewusstsein der Unendlichkeit der möglichen Lösungen des bestimmten Problems ein (Aubenque 1974, 120). Das dialektische und somit spekulative Element des Denkens bezeichnet Hegel ausdrücklich als Erfahrung, während bei Aristoteles, ebenso wie bei Kant, die Dialektik nur dort am Platz ist, wo die Erfahrung gar nicht vorliegt oder nicht entscheidend sein kann: nach Aubenques Formulierung “kompensiert die [aristotelische] Dialektik durch das Medium der Sprache die fehlende Erfahrbarkeit des Ganzen” (Aubenque 1990, 224). In dem Falle des Verhältnisses des politischen Ganzen zu den Teilen wiederum sieht jeglicher Wahrheitsanspruch der auf das Politische legitimerweise ausdehnbaren Dialektik und ihr Verhältnis zur Analytik anders aus, denn hier gibt es für Aristoteles keine analytisch bindende Wahrheit.

Dialektik als argumentativ durchprüfende und zugleich experimentierende Instanz (das Wort ‘Experiment’ ist der aristotelischen *peîra* übrigens etymologisch verwandt) weist m.E. großes Interesse auf und zwar ein größeres als beim Umgang mit Problemen der Begriffsanalytik. Denn im Politischen wird die Dialektik nicht einfach als Alternative zur Analytik artikuliert, wenn diese gewisse Totalitätsvorstellungen nicht durchprüfen kann, sondern vielmehr als ein *mögliches* Verfahren, das andererseits einer *notwendigen* Dimension der praktisch erstrebenswerten *phrónēsis* entspricht, nämlich ihrem Bedürfnis, verschiedene Sachverhalte zu klären, bevor sie es zu einer aussichtsreichen *prohairesis* bringt. Dass man so handeln muss, musste Aristoteles gegenüber Platon und in Absetzung von ihm hervorheben. Dass dies im Politischen als in einem Rahmen von vorherrschender Offenheit ohnehin der Fall ist, deutet er auch an.

Aus der Annahme dieser Offenheit erhellt, dass die aristotelische Herausfindung und Prüfung des Wahrscheinlichen eben in dem Bereich der unabschließbaren, nicht ganz

vorhersehbaren, Handlungskonstellationen eine gewisse Anwendung finden könnte. Aristoteles' Vorstellung von der Dialektik war ohnehin der gängigen Diskurspraxis der antiken Polis entnommen, war ein integraler Bestandteil von ihr, parallel zur Rhetorik, wo es eben auch um den Umgang mit dem Wahrscheinlichen geht²⁶. Die erste Philosophie, für die die Dialektik wiederum eine Vorstufe sein kann, zeichnet sich innerhalb dieser Praxis durch ihren eigenständigen Wahrheitsanspruch aus, wobei sie letzten Endes auf die Ausgangsposition ihrer Gegenspieler zurückgreifen muss und schließlich in demselben dialogischen, gesellschaftlichen und durch Veränderung gekennzeichneten Medium verbleibt. Die sich über gemeinsame dialogische Suche entfaltende philosophische Praxis, die als Entgegnung zur damals vorherrschenden Pluralität der Werte in der Polis angefangen haben mag – was im platonischen *Menon* deutlich erkennbar ist – und jedenfalls mit viel Eigensinn und entschlossener Parteinahme verbunden war, verselbständigte sich im Laufe der Zeit und ergab u.a. die zwei großen Zweige der formalen oder formalisierbaren Philosophie, nämlich Logik und Dialektik. Es muss jedoch nicht vergessen werden, dass beide – schon dem Namen nach – der damaligen Gesprächspraxis entstammen. Wichtig ist für unser Thema auch, dass die Thematisierung von ontologischen Fragestellungen mehr oder weniger mit der Handhabung von polisrelevanten Begriffen einherging. Der Dialog *Sophistês* liefert m.E. ein gutes Beispiel für das Nebeneinander von diesen beiden Problemkreisen.

9. Abschließende Bemerkung

Die heutigen Möglichkeiten einer im Hinblick auf gesellschaftliches Handeln produktiven Reaktivierung des Begriffspaars des Ganzen und der Teile zeichnen sich durch eine gewisse Zwiespältigkeit aus. Denn zwar kann man heute auf einen im Vergleich zur antiken Philosophie in allen Hinsichten entwickelteren Reflexionsstand zurückgreifen, andererseits aber wird der heutige Denkhorizont von denjenigen Denkmustern und –richtungen eingeengt, die die erfolgreiche Bewältigung des Ganzen von der Berücksichtigung von konkreten Inhalten mehr oder weniger abkoppelten und letzten Endes mit ihrem Alleinanspruch auf Wahrheit gleichsetzten bzw. verwechselten.

Unter diesen Umständen hat es eine gewisse aktuelle Bedeutung, den experimentierenden Charakter der aristotelischen Dialektik auch mit kritischer Absicht aufzugreifen. Die

²⁶. Eine These und ihr entgegengesetzte Antithese können nicht gleichzeitig und vom gleichen Standpunkt aus wahr sein: dieser ist der Blickwinkel der Analytik. "Die Rhetorik macht sie sukzessiv schmackhaft, die Dialektik macht sie sukzessiv wahrscheinlich" (Aubenque 1990, 214). Über die von der Rhetorik zu betreibenden Handhabung des Wahrscheinlichen, s. *Rhet.* I, 2 und oben: I. 4.

Bedingungen der Möglichkeit einer experimentierenden Dialektik gestalten sich nicht einfach im quasi luftleeren Raum eines heuristischen Verfahrens, sondern ergeben sich konkret aus der Abgrenzung gegen andere erkenntnismäßig relevante Herangehensweisen²⁷. Wenn diese Abgrenzung nicht endgültig festlegbar ist, dann kommt wieder die Dialektik zum Zuge, denn sie stützt sich konsequent auf Versuch und Kommunikation und sie wähnt sich von Konfliktmomenten nicht frei. Bertolt Brecht fasst die Dialektik als Knotenpunkt zwischen verschiedenen methodischen Herangehensweisen auf und siedelt in ihr eine Relevanz gegen verkrustete Totalitätsschemata an: Dialektik ist für ihn “Denkmethode oder vielmehr eine zusammenhängende Folge intelligibler Methoden, welche es gestattet, gewisse starre Vorstellungen aufzulösen und gegen herrschende Ideologien die Praxis geltend zu machen”. Die Totalitätsvorstellungen unterliegen im Prinzip einer solchen kritischen Funktion und mit Rücksicht auf ihre unumgängliche Praxisdimension werden von unten aufgebaut: “Tatsächlich kann man sich eine Totalität nur *bauen*, machen, zusammenstellen, und man sollte das in aller Offenheit tun, aber nach einem Plan und zu einem bestimmten Zweck” (zitiert nach: Haug 2001, 135).

Das tragende Ganze der Dialektik ist die Sprache: es handelt sich dabei um ein Ganzes, das gewiss lebendig ist, indem man aus ihm schöpfen kann, das aber andererseits nicht in irgendwelche Formeln eingeschlossen werden kann, zumal wenn diese mit Ansprüchen auf Endgültigkeit verbunden sind. Die Vorstellung von einem Ganzen, *in* und *von* dem die denkenden und handelnden Individuen leben, kann eine methodische Relevanz im Hinblick auf konkrete Fragestellungen haben. Dieses Ganze lässt sich nicht erschauen, kann jedoch zu bestimmten kritischen Zwecken ins Auge gefasst werden.

Im Politischen andererseits, das selbst einen Teil des Ganzen der Sprache ausmacht aber auch dieses übersteigt, gilt als umfassendes Ganzes die besondere Ausrichtung des menschlichen Zusammenlebens auf die Bildung von insitutionalisierten Formen. Hier hat das Begriffspaar Ganzes und Teile stets eine analytische Tauglichkeit, die auch im Anschluss an Aristoteles immer wieder erschlossen werden kann. Aristoteles hat aber – vielleicht über seine eigenen Intentionen hinaus – klar gezeigt, dass man mit der analytischen Zerlegung des Ganzen nicht weit genug kommt. Dies gilt in weit höherem Maße für gegenüber der griechischen Polis komplexere politische Ganzheiten. Die Logik der Bildung von Ganzheiten, die immer als teilbar und bereits unterteilt auftreten, umfasst auch eine nicht vollständig analysierbare Dimension, die sich aber auf vielfache Weise bemerkbar macht, nämlich das Imaginäre. Die Begriffe des Ganzen und der Teile des

²⁷. Dialektik als Heuristik (Findekunst) oder als Voraussetzung derselben muss mit einer Weltauffassung verbunden werden, “die einen widersprüchlichen Zusammenhang zu denken erlaubt” (Haug 1995, 691).

Politischen ermöglichen, wenn man sie in ihrer qualitativen Entfaltung verfolgt, eine Aufdeckung von verschiedenen Spielarten und Wirkungsweisen des Imaginären, das wiederum eine unübersehbare reale Ausgangsbasis hat: diese reale Basis wird prinzipiell in unzertrennlicher Verknüpfung mit der praktischen und geschichtlichen Effektivität aufgefasst, wozu auch der Begriff des Realimaginären beiträgt (vgl. Haug 1993, 156f). Ein kritischer Umgang mit dieser Problematik muss nicht zu irgendwelcher Denunziation verkommen. Darum ist es angebracht, sich auf einer ersten Ebene das analytische Potenzial der aristotelischen Ausführungen zunutze zu machen, natürlich auch im Hinblick auf dynamische Dimensionen, zu deren Entschlüsselung der antike Philosoph – auch entgegen seinen eigenen Intentionen – wenigstens teilweise beiträgt. Aristoteles figuriert als Gesprächspartner bei philosophischen Unternehmungen, denen es bewusst ist, dass die Aufdeckung von Sachverhalten möglichst ganzheitliche Zusammenhänge erfassen muss²⁸, will man doch nicht nur über beschränkte Phänomene reflektieren, sondern auch gängige Diskursmuster hinterfragen. Das bei ihm vorhandene analytische Potenzial, seine Nähe zur Empirie und sein Sinn für die Dynamik des zu untersuchenden Materials machen ihn interessant im Hinblick auf die Erarbeitung „der eigentümlichen Logik des eigentümlichen Gegenstands“ (K. Marx, *Kritik des hegelschen Staatsrechts*, MEW 1, 296). Aristoteles ist heute relevant sowohl als repräsentative antike Instanz, die indirekt zur Selbstverständigung der modernen Welt beitragen kann, wie auch als Urheber von Begriffen und Denkfiguren, die sich zur Erfassung der gesellschaftlichen-politischen Dynamik, auch der Brüche und der Diskontinuität, eignen. Seine Relevanz bezüglich der Zivilgesellschaft und im Hinblick auf Emanzipationsbestrebungen ist im Rahmen der ganzen an ihn anknüpfenden Problematik nicht bloß eine Interpretationsrichtung, die der Lebendigkeit des Philosophen zugute kommt, sondern auch eine praktisch-philosophische Option, die erkämpft werden kann bzw. muss.

²⁸. “La critique de l’ usage métaphysico-spéculatif de la totalité permet un usage dialectico-scientifique. Y renoncer, sous prétexte de totalitarisme intellectuel, serait liquider un gain théorique. La connaissance et la pratique ne peuvent que souffrir de ce renoncement” (Labica 1982, 889).