

Bruno Langmeier

Ordnung
in der Polis

Grundzüge der
politischen Philosophie
des Aristoteles

ALBER SYMPOSION



ALBER SYMPOSION 

SYMPOSION

PHILOSOPHISCHE SCHRIFTENREIHE

BEGRÜNDET VON
MAX MÜLLER, BERNHARD WELTE, ERIK WOLF

HERAUSGEGEBEN VON
CHRISTOPH HALBIG, JÖRN MÜLLER

Band 137

Bruno Langmeier

Ordnung
in der
Polis

Grundzüge der
politischen Philosophie
des Aristoteles

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Bruno Langmeier

Order in the polis

Outlines of Aristotle's political philosophy

In contrast to a widespread interpretation of his political philosophy, Aristotle considers a defective or fragile order the main problem of his time. This study highlights the importance of legal order and political friendship as fundamental concepts of Aristotelian political philosophy, while acknowledging both the normative dimension and Aristotle's realism in the sphere of power politics.

The Author:

Bruno Langmeier is Assistant Professor at the University of Würzburg.

Bruno Langmeier

Ordnung in der Polis

Grundzüge der politischen Philosophie des Aristoteles

Im Gegensatz zu einer verbreiteten Sichtweise seiner politischen Philosophie sieht Aristoteles gerade in einer mangelhaften oder brüchigen Ordnung das Hauptproblem seiner Zeit. Diese Studie legt eine Deutung vor, die bei den aristotelischen Leitgedanken der Rechtsordnung und der politischen Freundschaft ansetzt und dabei sowohl die normative Dimension als auch den machtpolitischen Realismus dieser Überlegungen angemessen würdigt.

Der Autor:

Bruno Langmeier arbeitet seit 2014 als Assistent an der Professur für antike und mittelalterliche Philosophie an der Universität Würzburg.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der
Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für
Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER

in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2018

Alle Rechte vorbehalten

www.verlag-alber.de

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise, Bad Wünnenberg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN (Buch) 978-3-495-48961-1

ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-81712-4

Inhalt

Vorwort	11
Einleitung	13
I. Die Beschaffenheit der politischen Ordnung	35
1.1 Worin besteht politische Ordnung für Aristoteles?	35
1.1.1 Die doppelte Bedeutung von <i>polis</i> und die Konsequenzen für den Begriff des Politischen	35
1.1.2 Die <i>eudaimonia</i> als Zweck der Polis: Zur »Natürlichkeit« der Polis	38
1.1.3 Einheit und Vielheit der Polis – eine Auseinandersetzung mit Platon	51
1.1.4 Meint das <i>zôon politikon physei</i> eine biologisch prästabilisierte Harmonie? Die Bedeutung des <i>logos</i> für das <i>koinon</i> der <i>koinônia politikê</i>	57
1.1.5 Die Relevanz der politischen Freundschaft für die politische Ordnung	63
1.1.5.1 Ist die politische Freundschaft eine Tugend- freundschaft? Oder: Warum die Anthro- pologie des Aristoteles nicht naiv optimistisch ist	63
1.1.5.2 Inwiefern ist die politische Freundschaft eine Nutzenfreundschaft?	67
1.1.5.3 Zur Abgrenzung von politischer Freundschaft und <i>homonoia</i>	80
1.1.5.4 Kritik einer einseitigen Interpretation des Gerechten als Distributionsfrage	92
1.1.6 Die Einheit der Polis als Rechtsordnung	107

Inhalt

1.2 Die <i>politeia</i> als Rechtsordnung und höhere Ebene einer Gemeinschaftsordnung	124
1.2.1 Rechtstheoretische Grundcharakteristika der Verfassung	124
1.2.2 Der Gegensatz zur platonischen Verfassungslehre	130
1.3 Der <i>nomos</i> als Rechtsregel und niedere Ebene einer Gemeinschaftsordnung	140
1.3.1 Rechtstheoretische Grundcharakteristika des <i>nomos</i>	140
1.3.2 Herrschaft des vollkommenen Menschen oder »rule of law« bei Aristoteles? Zum aristotelischen Institutionalismus und platonischen Personalismus	141
II. Die Bewertung der politischen Ordnung	177
2.0 Wiederholung: Warum jedes Recht in bestimmtem Umfang gerecht ist	177
2.1 »Naturrecht« und positives Recht	181
2.1.1 Zur Veränderlichkeit des »Naturrechts«	181
2.1.2 Das »Naturrecht« als schlechthin gerechtes Recht; die Nützlichkeit des positiven Rechts und die Werte des Naturrechts	188
2.1.3 Erste Probe: Kennt Aristoteles überhaupt den Unterschied zwischen Legalität und Moralität?	196
2.1.4 Zweite Probe: Identifiziert Aristoteles den guten Menschen und den guten Bürger miteinander?	208
2.2 Die normative Bewertung der politischen Ordnung vor dem Hintergrund des Gerechten an sich, oder: Wie buchstabiert Aristoteles das Gemeinwohl aus?	226
2.2.1 Das Gerechte als normative Begründung für die Rechtsordnung	226
2.2.2 Die Gleichheit als normative Begründung für die Machtordnung, oder: Die Fundierung des Gerechten im Austeilen in der Gleichheit	233
2.2.2.1 Gleichheit oder Ungleichheit der Poliseinwohner?	233
2.2.2.2 Die Evaluation verschiedener Gleichheits- gedanken durch Aristoteles	241
2.3 Die normative Bewertung der politischen Ordnung durch die Bürger	250

2.4 Hängen Gerechtigkeit und Stabilität einer Verfassung zusammen?	261
III. Deskriptive Merkmale und normative Bewertung der verschiedenen Verfassungstypen als konkreten Rechtsordnungen	273
3.0 Ein Rückblick auf die Kriterien und ein Vorblick auf die Verfassungstypologie	273
3.1 Königliche Polisordnungen	289
3.1.1 Der Typus des Königtums	289
3.1.1.1 Das Königtum als suprapolitische absolute Herrschaft eines Tugendhaften	289
3.1.1.2 Der König als <i>nomos empsychos</i> oder: Warum die <i>pambasileia</i> der »rule of law« nicht widerspricht	298
3.1.1.3 Wieso die <i>pambasileia</i> Glückseligkeit und Gemeinwohl für die gesamte Bürgerschaft gewährleisten kann	307
3.1.1.4 Is there anybody out there? Oder: Zur Partizipation der Bürger in der <i>pambasileia</i>	311
3.2 Politische Polisordnungen	317
3.2.1 Der Typus der Aristokratie	317
3.2.1.1 Die Aristokratie als Regierung der Besten und Muster an <i>eunomia</i>	317
3.2.1.2 Wieso die Aristokratie Glückseligkeit und Gemeinwohl für die gesamte Bürgerschaft gewährleisten kann	322
3.2.1.3 Die oligarchische Gefahr von <i>Pol.</i> III, 10 oder: Die wahre Aristokratie in <i>Pol.</i> III, 11	327
3.2.1.4 Aristoteles als Totalitarist oder Paternalist?	359
3.2.2 Der Typus der Politie	369
3.2.2.1 Die Politie als Mischverfassung oder Regierung der Mittleren? Oder: Zur bedenklichen soziologischen Zusammensetzung Griechenlands	369
3.2.2.2 Die normative Mittelmäßigkeit der Politie	376
3.2.2.3 Warum Politie und heutige Demokratie nicht wesensgleich sind – eine Auseinandersetzung mit Sternberger	382

Inhalt

3.3	Despotische Polisordnungen	387
3.3.1	Der Typus der Demokratie	387
3.3.1.1	Die Demokratie als soziologisch disproportio- nierte Herrschaft der Armen	387
3.3.1.2	Die rechtstheoretische Kritik des Aristoteles an Radikal- und Extremdemokratien	390
3.3.1.3	Welcher Subtypus gibt den Grundtypus am besten wieder? Oder: Ändert Aristoteles seine Haltung gegenüber der Demokratie in <i>Pol.</i> IV–VI?	402
3.3.1.4	Die axiologische Minderwertigkeit der Demokratie	410
3.3.1.5	Zur Stabilität radikaler und extremer Demokratien	416
3.3.1.6	Ist die aristotelische Kritik an der Demokratie eine Polemik gegen Athen?	420
3.3.2	Der Typus der Oligarchie	433
3.3.2.1	Die Oligarchie als einseitige Herrschaft der Reichen	433
3.3.2.2	Die axiologische Minderwertigkeit der Oligarchie	434
3.3.3	Der Typus der Tyrannis	440
3.3.3.1	Die Tyrannis als »rule of the worst man«	440
3.3.3.2	Die axiologische Minderwertigkeit der Tyrannis	442
IV.	Schlussbetrachtungen	447
	Literaturverzeichnis	472

Vorwort

Diese Arbeit ist eine überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die ich im Wintersemester 2013/14 bei der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn eingereicht habe.

Besonders herzlich möchte ich mich bei meinem Doktorvater, Professor Christoph Horn, bedanken, der meine Arbeit stets äußerst wohlwollend begleitet und sie durch wertvolle Anregungen und Hinweise sehr wesentlich gefördert hat. Meinem Zweitgutachter, Professor Jörn Müller, möchte ich ebenfalls großen Dank aussprechen für sehr hilfreiche Kommentare und vielfältige Unterstützung.

Weiterer Dank gilt Dr. Rolf Geiger und Dr. Simon Weber für manch anregende Diskussion über die aristotelische *Politik*, den Diskutantinnen und Diskutanten der verschiedenen Tagungen im In- und Ausland, an denen ich einzelne Thesen meiner Arbeit vorgestellt habe, und Professor Ludwig Nagl für seinen Hinweis, dass die Philosophiegeschichte als Gespräch der Philosophen untereinander häufig wichtige Anregungen bietet.

Aufseiten des Alber-Verlages danke ich dem Verlagsleiter, Herrn Lukas Trabert, sowie Frau Julia Pirschl für die stets reibungslose und kompetente Zusammenarbeit; Professor Christoph Halbig und Professor Jörn Müller haben diese Studie in die Reihe »Symposion« aufgenommen, dafür sei ihnen an dieser Stelle ebenfalls herzlich gedankt. Ebenfalls großen Dank möchte ich der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften für einen großzügigen Druckkostenzuschuss aussprechen.

Auf mannigfache Weise persönlich unterstützt haben mich meine Eltern, mein Bruder, meine Schwiegereltern und Peter Schnyder, denen ich daher großen Dank schulde. Anna-Carina hat mir mit ihrer steten Hilfsbereitschaft während der Überarbeitungsphase wichtigen Rückhalt gegeben, wofür ich ihr gar nicht genug danken kann.

Im wahrsten Sinne fehlen mir die Worte, um angemessen auszudrücken, wie viel mir die Liebe meiner Frau Julia und unserer beiden Kinder Julian und Sonja bedeutet und wie viel Kraft mir dies gibt.

Vorwort

Daher bescheide ich mich an dieser Stelle damit, ihnen diese Arbeit in tiefer Liebe zu widmen.

Würzburg, im Dezember 2017

Bruno Langmeier

Einleitung*

Die griechischen Poleis befinden sich für Aristoteles in einem Zustand der Unordnung. Diese Diagnose mag erstaunen, denn häufig zeichnen etwa Philosophiegeschichten¹ Aristoteles als Denker, der den Menschen angeblich als konfliktloses *zōon politikon* ansehe und daher auch die politische Gemeinschaft als müheloses und harmonisches Unterfangen betrachte. Aber nicht nur Philosophiegeschichtsschreiber, sondern auch bekannte heutige Philosophen wie beispielsweise Alasdair MacIntyre schreiben ihm die Ansicht zu, er habe die bestehenden Verhältnisse in der Politik im wahrsten Sinne des Wortes für äußerst in Ordnung gehalten. Auch im deutschen Sprachraum gab es – etwa mit den Arbeiten von Joachim Ritter – ähnliche Lesarten, die Aristoteles im Sinne einer politisch konservativen Deutung als Vertreter eines bloßen Polisethos zeichneten, sodass Sittlichkeit als Befolgung der jeweiligen Sitten in bestimmten Gemeinschaften gelten solle.²

Wenn Aristoteles jedoch tatsächlich für die Polswelt seiner eigenen Zeit keine Ordnungsprobleme erkannt hätte, beginge er allerdings hinsichtlich zweier Aspekte einen fundamentalen Fehler, nämlich sowohl in normativer wie auch in deskriptiver Hinsicht: Deskriptiv bewiese er einen beachtlichen blinden Fleck, wenn er die chaotischen Machtverhältnisse im damaligen Griechenland mit ständigen »außenpolitischen« Kriegen zwischen verschiedenen Poleis einerseits und häufigem »innenpolitischen« Aufruhr in vielen Poleis andererseits komplett übersähe und im Rahmen einer naiven politischen Philosophie und Anthropologie überhaupt keine Stabilitätsprobleme in der Politik seiner Zeit wahrnehme. Insgesamt können wir

* Übersetzungen stammen von mir (unter Benützung anderer Übersetzungen). Ausnahmen sind vermerkt.

¹ Damit übernehmen sie bewusst oder unbewusst die Eigen- und Aristotelesbewertung von Thomas Hobbes.

² Zu den verschiedenen Ausformungen von Neo-Aristotelismen in der modernen politischen Philosophie siehe Gutschker 2002.

also eine solche Sichtweise dadurch zusammenfassen, dass Aristoteles angeblich Konflikte in der Polis unbekannt seien.³

Ebenso leicht kritisierbar wäre er in normativer Hinsicht, wenn er konformistisch-kritiklos die politischen Ordnungen seiner Zeit gutgeheißen hätte: So bemängelt MacIntyre etwa, dass Aristoteles »tatsächlich mit den jeweils bestehenden Verhältnissen immer äußerst zufrieden ist«⁴. Ebenso gibt unser Philosoph angeblich nur den Verhaltenskodex der zeitgenössischen Adligen⁵ oder sonstige all-gemeingriechischen Vorstellungen⁶ wieder.

Wenn solche Zuschreibungen tatsächlich zuträfen, wäre Aristoteles eine äußerst farblose Figur in der Geschichte der politischen Philosophie: Schließlich beschrieb er so weder die herrschenden Verhältnisse zutreffend, noch reflektierte er normativ überhaupt auf halbwegs anregende Weise über ihre mögliche Verbesserung. Abgesehen von der Frage, ob uns ein solcher Aristoteles für unsere heutige Zeit überhaupt verwertbare Anregungen liefern kann, dürfte er nicht einmal für seine eigene Epoche einen echten Erkenntnisgewinn erbringen. Somit brächte eine heutige Forschungsliteratur zur aristotelischen politischen Philosophie nicht bloß keine systematisch ergiebigen Antworten für drängende Fragen von heute; ebenso müssten wir auch nüchtern feststellen, dass ein derart verfahrenender Aristoteles anscheinend selbst für seine eigene Zeit keinerlei diagnostischen Wert besäße. So würde Aristoteles in eigenen geistigen Sphären über den realen Problemen des damaligen antiken Griechenlands abgehoben schweben und hätte in einem einsamen Stüblein seines Elfenbeinturms weltfremde Schriften verfasst, die weder damals noch heute jemandem mit tiefen Interessen an politischen Fragen auch nur ansatzweise zur theoretischen oder praktischen Lösung drängender Probleme verholfen hätten. Lediglich problemvergessene moderne Interpreten erfreuten einander mit mehr oder weniger tief-schürfenden Analysen eines Textes, der unter dem Namen des Aristoteles überliefert ist und allein deswegen unsere Beachtung verdient, da eine solch prominente und in anderen Bereichen zweifelsfrei ver-

³ Solch eine Position vertritt MacIntyre 1988, 219.

⁴ MacIntyre 1995, 62.

⁵ Vgl. MacIntyre 1995, 68f. Ähnlich Wood/Wood, die in den aristotelischen Tugenden eine unkritische Übernahme der geltenden Gentlemanethik sehen (vgl. Wood/Wood 1978, 224).

⁶ Vgl. MacIntyre 2003, 89.

dienstvolle Figur der Geistesgeschichte sich eben auch über politische Philosophie geäußert hat.

Insofern wäre heutige Forschungsliteratur zu aristotelischer politischer Philosophie weder von Relevanz für historisch Interessierte (da Aristoteles angeblich die politischen Zustände des antiken Griechenlands nicht zutreffend erfasst hat) noch für Philosophiehistoriker (da seine Thesen eine normativ wenig anspruchsvolle Verklärung einer faktisch überlebten und untergegangenen Welt wären), geschweige denn für systematisch denkende Philosophinnen und Philosophen von heute. Allein einige Forscherinnen und Forscher betrieben dann die Analyse der aristotelischen *Politik*, um entweder irgendwelche tiefschürfenden Gedanken hineinzugeheimnissen oder um sich mit einer sachlich eigentlich unergiebigem Forschungsnische schlicht die Brötchen zu verdienen.

Sicherlich habe ich die naheliegenden Konsequenzen einer solchen Interpretation äußerst radikal formuliert, aber sachlich kämen tatsächlich solche Probleme auf uns zu: Wenn Aristoteles wirklich die Ordnungsprobleme seiner Zeit weder richtig erkannt und beschrieben, noch irgendwelche nützlichen Vorschläge zu ihrer Verbesserung gemacht hätte, sondern allein den Status quo gepriesen hätte, dann wäre er wirklich in mehrfacher Hinsicht philosophisch gescheitert: Nicht nur handelte es sich dann bei seinen Bemerkungen zur Politik nicht mehr um bedenkenswerte Philosophie, sondern lediglich um bedenkliche reaktionäre Ideologie. Ebenso wäre er an seinen eigenen Ansprüchen gescheitert, denn Erwägungen der praktischen Philosophie sollten ja bekanntlich gemäß Aristoteles nicht allein im bloß theoretisierenden Erkennen verbleiben, sondern auf die Praxis abzielen.⁷ Wenn aristotelische politische Philosophie allerdings aus den erwähnten Gründen weder für die damalige noch für die heutige Zeit auch nur ansatzweise handlungsanleitend wäre, dann müssten nicht nur wir, sondern auch Aristoteles selbst ein völliges Scheitern seiner politischen Philosophie konstatieren. Schließlich könnte jemand, der eine machtpolitische Instabilität weder wahrnimmt, noch normative Verbesserungsvorschläge zur Behebung dieser Unordnung macht, keinesfalls als handlungsanleitend gelten und wäre vor allem vollständig von der damaligen Lebenswelt entkoppelt.

Wie ein Blick in die althistorische Forschungsliteratur zeigt, muss das Problem der (fehlenden) Stabilität als eines der wesentlichs-

⁷ Vgl. EN I, 1: 1095a5 f.

ten, wenn nicht sogar als das wichtigste Problem der damaligen griechischen Poliswelt identifiziert werden.⁸ Daher stellt sich gleich zu Beginn unserer Untersuchung die drängende Frage, ob Aristoteles tatsächlich ein solcher Elfenbeinturmbewohner mit mangelnder Sensibilität für die Ordnungsfrage gewesen ist.

Da einerseits althistorische Expertise bei einem solchen Thema sicherlich von Nutzen sein kann⁹ und andererseits Vertreterinnen und Vertreter der philosophischen Zunft gewissermaßen als befangen eingeschätzt werden könnten, empfiehlt sich für einen solchen Abgleich zwischen altgriechischer Lebenswelt und aristotelischer Gedankenwelt das Zurateziehen eines Althistorikers: Tatsächlich vertritt etwa Josiah Ober die These, das zentrale Thema sowohl der aristotelischen *Politik* als auch in den griechischen *Poleis* selbst sei gewesen, »how to ›preserve‹ (sôzein) the polis in the face of the competing interests of society's composite parts«. ¹⁰ Daher dürften wir seiner Expertise nach Aristoteles keineswegs als lebensfremden Elfenbeinturmphilosophen wahrnehmen: »Such an ›ivory-tower Aristotle‹ resembles many a modern scholar, but he is impossible to take seriously within the classical Greek context, and there is no longer any need to assume that he ever existed.«¹¹ Wenn die fehlende oder gefährdete Ordnung tatsächlich das Grundproblem der damaligen Poliswelt darstellt und Aristoteles gerade dieses Problem aufgreifen sollte, zeigte sich eindrucksvoll die Falschheit der häufig gehörten These, Aristoteles habe blind für die Wirklichkeit der damaligen politischen Verhältnisse eine vergangene heile Poliswelt liebevoll gedanklich konserviert.

Daher muss nun erstens geprüft werden, ob Aristoteles das Stabilitätsproblem erkannt hat, also das Fehlen einer hinreichend stabi-

⁸ Vgl. Gehrke 2011, 119. Reiches historisches Material zum politisch damals äußerst wichtigen Thema der *stasis* bietet Gehrke 1985.

⁹ Da philosophische Lehren in der praktischen Philosophie oft Antworten auf bestimmte Fragen und Probleme der jeweiligen Zeit sind, halte ich es gerade in der politischen Philosophie für wichtig, den historischen Kontext gut zu kennen. Daher nehme ich in meiner Arbeit auch immer wieder Bezug auf althistorische Forschungen, da dadurch der Problemkontext besser verstanden werden kann und so vielleicht das eine oder andere Fehlurteil vermieden wird. Schließlich sind die normativen Projekte des Aristoteles nicht im luftleeren Raum entstanden, sondern reagieren auf die zeitgenössischen Probleme und Umstände.

¹⁰ Ober 1996, 173. Auch Piepenbrink 2001, 33 betrachtet als das zentrale Problem des Aristoteles die Instabilität der politischen Ordnung vieler *Poleis*.

¹¹ Ober 1998, 350.

len Ordnung angemessen beschrieben hat; zweitens stellt sich – unabhängig davon, ob er das erste Problem zufriedenstellend auflösen konnte – die normativ orientierte Frage, ob Aristoteles mit den herrschenden Verhältnissen stets äußerst zufrieden war oder ganz im Gegenteil die bestehenden Ordnungen für ziemlich defizitär gehalten hat.

Zunächst zur ersten Frage nach den Konflikten in der Polis: Hier hat die Harmoniethese von MacIntyre scharfe Kritik etwa durch Bernard Yack erfahren: »But for Aristotle political community signifies a conflict-ridden reality rather than a vision of lost or future harmony.«¹² Tatsächlich lässt sich dafür argumentieren, dass Aristoteles die Polis keineswegs als harmonische Gemeinschaft ohne nennenswerte Konflikte aufgefasst hat: Bereits in *Pol.* I, 2 zeichnet er den Menschen als problematisches Lebewesen, das ohne Gesetz und Recht schlimmer als jedes Tier sei.¹³ Im zweiten Buch der *Politik* verweist er des Weiteren auf die konkurrierenden Begierden der Menschen und ihr Streben nach den knappen Gütern von Ehre und Besitz. Überdies erfahren wir im dritten Buch, wie die Anhänger der verschiedenen Verfassungen jeweils einseitige Machtansprüche aufgrund ihrer speziellen Auffassungen des Gerechten stellen und dabei rivalisierende Ansprüche meist ignorieren oder gar unterdrücken. Ebenso informieren uns daher besonders die Bücher IV–VI über die steten Machtkämpfe, unter denen die Poleis zu Zeiten des Aristoteles bekanntlich heftig gelitten haben. Gerade das berühmte Buch V der *Politik* setzt einen Schwerpunkt auf die allorten tobenden Aufstände (*staseis*) in den verschiedenen Poleis und schildert eindringlich, wie die vorherrschenden Verfassungstypen der Demokratie und Oligarchie häufig einseitig ihren eigenen Vorteil zu gewinnen suchen und mit einer extremen Politik daher den erbitterten Widerstand der anderen Gruppierungen hervorrufen.

Somit zeigt bereits ein allererster Einblick in die Bücher der *Politik*, dass Aristoteles die politische Unordnung seiner Zeit sehr wohl zur Kenntnis genommen und die Konflikte sowie die damit einhergehenden Stabilitätsprobleme keineswegs übersehen hat. Deutlich zeigen etwa seine Auseinandersetzung mit Platon und die wichtige Rolle der *stasis*-Problematik, dass Aristoteles in Übereinstimmung

¹² Yack 1993, 2.

¹³ Vgl. *Pol.* I, 2: 1253a31–37. Zur politischen Anthropologie des Aristoteles siehe Langmeier 2019.

mit seinem Lehrer die damalige Poliswelt in Unordnung begriffen sieht und wie dieser – allerdings ziemlich anders lautende – Lösungsvorschläge zur Errichtung einer sinnvollen Ordnung geben möchte.

Erst recht geht Aristoteles nämlich keineswegs davon aus, dass zu seiner Zeit normativ ordentliche Politik gemacht wird. Entgegen der Behauptung MacIntyres, dass Aristoteles stets äußerst zufrieden gewesen sei,¹⁴ zeichnet dieser tatsächlich jedoch ein ziemlich düsteres Bild der Politik seiner Tage und kritisiert sie immer wieder harsch: Abgesehen vom – wie wir im Verlaufe der Arbeit sehen werden – äußerst kritischen Grundduktus der *Politik* rechtfertigt Aristoteles zu Beginn des zweiten Buches der *Politik* die kritische Analyse bisheriger Verfassungsentwürfe und -ordnungen ausdrücklich wie folgt: »[...] weil die Verfassungen, die jetzt vorliegen, nicht in einem guten Zustand sind.«¹⁵ Deutlich spiegelt sich diese Einschätzung in seiner Kritik der herrschenden Verfassungstypen wider: Wie wir in den entsprechenden Kapiteln sehen werden, sieht Aristoteles alle drei guten Verfassungstypen (Königtum, Aristokratie und Politie) nur selten verwirklicht, während die angeblich verfehlten Verfassungstypen Demokratie und Oligarchie die politische Landkarte dominieren.¹⁶ Leider ordnen diese letztgenannten Verfassungstypen die Verfassungen häufig in extremer Weise ganz in ihrem Sinne und achten nicht auf das Gemeinwohl, sondern nur auf ihren eigenen Nutzen.¹⁷ Insofern muss Aristoteles resümieren, dass durch dieses Schielen allein auf den Eigennutzen gegenwärtig vor allem in despotischer Weise regiert¹⁸ und die Polis nicht als Ort des gemeinsam verfolgten Gemeinwohls in der Gemeinschaft der Freien verstanden werde. Vehement kritisiert er die starke Tendenz seiner Zeitgenossen, Fragen nach dem Gerechten und Probleme der Gleichheit unter dem Vorzeichen der eigenen Macht aufzulösen¹⁹ und etwa die Ämterverteilung nicht mehr nach vernünftigen Abwägungen der verschiedenen Ansprüche

¹⁴ Siehe noch einmal MacIntyre 1995, 62.

¹⁵ *Pol. II*, 1: 1260b34–36. Im völligen Gegensatz zur Gesamtsicht von MacIntyre steht wiederum Yack, der aus vorliegender Stelle sogar herausliest, dass Aristoteles keiner politischen Gemeinschaft zuspreche, dass sie wohlgeordnet sei. Vgl. Yack 1993, 88.

¹⁶ Vgl. *Pol. IV*, 11: 1296a22–36 und *Pol. V*, 1: 1301b39–1302a4.

¹⁷ Vgl. *Pol. IV*, 11: 1296a22–32.

¹⁸ Vgl. *Pol. III*, 7: 1279a13–15.

¹⁹ Faktisch geschieht nämlich genau dies, denn die Starken kümmern sich nicht um das eigentlich Gerechte und Gleiche, sobald sie durch ihre Stärke einen Vorteil eringen können (vgl. *Pol. VI*, 3: 1318b4f.).

vorzunehmen: »[...] jetzt ist es bei den [Bürgern] in den Poleis Sitte geworden, das Gleiche nicht einmal zu wollen, sondern entweder das Herrschen zu erstreben oder das Beherrschtwerden zu ertragen.«²⁰

Anders formuliert: Aristoteles sieht seine Lebenswelt in einem ständigen Machtkampf begriffen, der hin und her wogt und sich meist wenig um gerechte Ansprüche kümmert. Entsprechend stellen die Themenkomplexe einer gefährdet-instabilen bzw. verfehlt-unbefriedigenden Ordnung gewissermaßen die Leitmotive der politischen Philosophie bei Aristoteles und damit auch der vorliegenden Arbeit dar.

Welchen Beitrag möchte diese Arbeit damit nun zur aktuellen Forschungsdiskussion leisten, die in letzter Zeit einen beachtlichen Aufschwung mit verschiedensten Deutungen erlebt hat? Hier möchte ich zunächst das Augenmerk darauf lenken, dass im englischsprachigen Raum in den letzten fünfundzwanzig Jahren eine wahre Renaissance philosophischer Beschäftigung mit aristotelischer politischer Philosophie zu beobachten ist: Sicherlich kann in gewisser Weise der Sammelband Keyt/Miller 1991 als Initialzündung für diese erneute Zuwendung zur aristotelischen politischen Philosophie gelten. Seit-her sind in englischer Sprache unzählige Artikel sowie viele Sammelbände und Monographien erschienen, welche den Reichtum der aristotelischen Überlegungen zu erforschen suchen. Dazu zählen nicht nur unübersehbar viele Zeitschriftenartikel zu Spezialfragen, sondern allein seit Keyt/Miller 1991 sind – wie nachfolgende, freilich unvollständige Aufzählung belegt – auch viele Monographien erschienen, die eine Gesamtdeutung der aristotelischen *Politik* aus einer Hand gegeben haben: Kraut 2002, Miller 1997,²¹ Yack 1993 werden hier sicherlich die bekanntesten sein, aber auch Nichols 1992 oder Pangle 2013 haben eigenständige Gesamtdeutungen vorgelegt. Hier könnte man natürlich auch einige andere Namen nennen, jedoch entscheidender als eine vollständige Liste ist das Faktum einer pluralen Forschungslandschaft, welche die gesamte aristotelische politische Philosophie in umfassenden Studien aus verschiedenen Blickwinkeln analysiert.

²⁰ *Pol.* IV, 11: 1296a40–b2.

²¹ Da die mir vorliegende Ausgabe ein Wiederabdruck aus dem Jahr 1997 ist, zitiere ich daher Miller 1997, auch wenn die ursprüngliche Erstausgabe von »Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics« aus dem Jahre 1995 stammt.

Wesentlich fragmentierter präsentiert sich hingegen die deutschsprachige Forschung: Wenn wir wiederum nur monographische Gesamtdarstellungen der aristotelischen politischen Philosophie aus der Feder eines einzigen Autors untersuchen wollen, dann beanspruchen in den letzten fünfundzwanzig Jahren lediglich der umfangreiche Kommentar von Schütrumpf 1991–2005 (im Rahmen der Aristoteles-Gesamtausgabe des Akademieverlags) und die kürzlich erschienene Monographie Knoll 2009²² eine Gesamtschau der aristotelischen politischen Philosophie zu bieten. Allein diese Darstellungen beschreiben einerseits überblicksartig deren Grundstruktur, gehen aber andererseits auch ins Detail und bieten etwa ausführliche Analysen sämtlicher Verfassungstypen, womit sie sich zu praktisch allen Fragen äußern, die in der aristotelischen *Politik* angesprochen werden.

Auf der einen Seite soll also die vorliegende Arbeit speziell innerhalb der deutschsprachigen Forschung durch eine neue Gesamtdeutung innovative Aspekte einbringen und somit die Diskussion beleben. Auf der anderen Seite wäre die Intention, einen solchen Beitrag speziell in Hinsicht auf die deutsche Forschungslandschaft zu leisten angesichts der heutigen globalisierten Welt und einer weltumspannenden scientific community doch etwas provinziell gedacht.

Inwiefern hoffe ich also, mit dieser Arbeit ein Scherflein zur allgemeinen Diskussion über aristotelische politische Philosophie beizutragen? Hier möchte ich methodische und inhaltliche Aspekte gesondert besprechen. Wenn ich zunächst auf methodische Erwägungen eingehen darf, dann fallen Fachleuten sicherlich gleich zwei besondere Problemfelder auf: Zum einen muss jede neuere Arbeit Rechenschaft abgeben und Stellung beziehen in der Forschungsdiskussion um Einheit oder Entwicklung in den uns vorliegenden *methodoi*, die wir als ein Werk namens *Politik* kennen und rezipieren.²³ Entweder vertritt jemand eine unitarische Deutung der *Politik* und entdeckt also keine grundsätzlichen Unterschiede in den vertretenen Lehren zwischen den einzelnen Büchern der *Politik*. Auch wenn vielleicht einzelne Kompositionsfragen genauerer Betrachtung bedürfen (etwa die Frage nach der Stellung der Bücher VII und VIII), so hat

²² Rapp 2016 kritisiert die spezielle naturalistische Deutung wichtiger Theoreme in diesem Buch.

²³ Ein älterer Überblick zu dieser Forschungsfrage ist Rowe 1991. Besonders ausführlich gehen in jüngerer Zeit Knoll 2011 sowie als Reaktion darauf Schütrumpf 2011a auf solche Erwägungen ein – ebenso findet sich überhaupt eine stete Methodenreflexion im Werk von Eckart Schütrumpf.

dies nach Meinung einiger Unitarier eher nur philologische Bedeutung und zeitige wenige philosophische Konsequenzen. Wenn man etwas vereinfachen möchte, ist die anglophone Literatur deutlich unitarisch geprägt und schenkt die Mehrzahl solcher Interpretationen philologischeren Fragen nach dem Verhältnis der einzelnen Bücher untereinander vor dem Hintergrund ihrer Arbeitshypothese einer grundsätzlich einheitlichen politischen Lehre in allen Büchern der *Politik* relativ wenig Bedeutung. Beispielhaft sehen wir dies daran, dass die meisten Standardwerke der anglophonen Literatur keine intensivere Auseinandersetzung mit der so genannten genetisch-analytischen Deutung Eckart Schütrumpfs führen. Da dieser Forscher in den USA lebt, lehrt und forscht sowie durchaus einige namhafte anglophone Forscherinnen und Forscher andere deutschsprachige Untersuchungen in ihren Literaturverzeichnissen aufführen, liegt der Grund dafür wohl nicht in fehlender Sprachkompetenz. Stattdessen scheint es nicht verfehlt, diese beiden Interpretationsrichtungen als zwei grundsätzlich verschiedene Paradigmen anzusprechen. Daher werden Kommunikationsversuche entweder gar nicht unternommen²⁴ oder enden eher in Missverständnissen²⁵.

Auf der anderen Seite des Exegespektrums bestreitet die genetisch-analytische Interpretationsrichtung, dass es sich bei der *Politik* um ein doktrinal einheitliches Werk aus einem Guss handelt. Entsprechend warnt sie vehement davor, über bestimmte Spannungen dieses Werkes leichtfertig hinwegzugehen und in einer vereinheitlichenden Lesart fruchtbare Differenzen einzuebnen.²⁶ Daher betrachtet Schütrumpf unitarische Lesarten auch als Verarmung philosophischen Reichtums und glaubt, bei unitarischen Arbeiten einen nivellierenden Eklektizismus feststellen zu können, da nicht vereinbare Standpunkte aus verschiedenen Büchern zu einem großen Einheitsbrei verrührt würden.²⁷

²⁴ Wie bereits angemerkt, führen die allermeisten unitarischen Interpretationen keine tiefere Auseinandersetzung mit dem genetisch-analytischen Ansatz: Entweder wird dieser überhaupt nicht erwähnt oder in einer kurzen Nebenbemerkung als rivalisierendes Modell notiert.

²⁵ Vergleiche etwa die Kontroverse im Jahre 2011 zwischen Knoll und Schütrumpf in der *Zeitschrift für Politik*.

²⁶ Schütrumpf 1991a, 55 beschreibt dies als Gegensatz zwischen (gewaltsamer) Systematisierung und (vorsichtigem) Problemdenken (ähnlich ebenda, 61, Fußnote 4).

²⁷ Vgl. Schütrumpf 2011a.

Da sich die methodischen Arbeitsweisen grundlegend unterscheiden, ist somit klarerweise kein Mischtypus genetisch-unitarisch möglich: Entweder arbeitet man grundsätzlich genetisch-analytisch oder unitarisch. Natürlich sollten damit nicht alle Vertreterinnen und Vertreter der einen oder anderen Richtung in dieselbe Schublade eingeordnet werden, denn manche unitarische Interpretinnen und Interpreten arbeiten beispielsweise philologisch vorsichtiger als andere. Sicherlich ist aufmerksamen Leserinnen und Lesern aufgefallen, dass der Verfasser mit Sätzen wie dem vorangehenden eine gewisse Kritik von Schütrumpf an einigen unitarischen Arbeiten durchaus teilt. Tatsächlich kann man manchmal eine gewisse Sorglosigkeit im Umgang mit dem Text beobachten, Passagen werden isoliert aus ihrem Kontext herausgerissen und die eigentliche Fragestellung nicht beachtet: So wenn etwa plötzlich die Politie als die für Aristoteles absolut beste Verfassungsform ausgegeben wird, obwohl sie textlich belegbar in einer äußerst strengen Betrachtung sogar als Abweichung gelten kann.²⁸

Dennoch führt meine mit Schütrumpf übereinstimmende Kritik an philologischen Sorgfaltsmängeln einiger unitarischer Arbeiten nicht zu einer philosophischen Übereinstimmung im Sinne einer Qualifizierung vorliegender Arbeit als genetisch-analytisch. Dies wäre auch deutlich zu vereinfacht gedacht, so als könnte man nur mit einem genetisch-analytischen Vorgehen philologisch sauber arbeiten.

Unter anderem verschreibe ich mich nicht etwa einer der wichtigen schütrumpfschen Leitthesen, dass Buch III und die Bücher IV–VI verschiedenen Ansätzen folgen. Wie im Laufe meiner Arbeit deutlich werden dürfte, erklären sich die angeblichen Unterschiede durch verschiedene Fragestellungen: Während Buch III das Problem der besten Verfassung erörtert, widmen sich die Bücher IV–VI den übrigen Fragen, welche Verfassung welchen Menschen passt, welches die unter bestimmten Voraussetzungen beste Verfassung ist und welche Verfassung der größten Mehrzahl der Poleis passt.²⁹ Aristoteles selbst

²⁸ Vgl. Nichols 1992, 98 mit *Pol.* IV, 8: 1293b23–27.

²⁹ Wie unschwer zu erkennen ist, stellt diese Analyse ein direktes Zitat der aristotelischen Fragehinsichten aus *Pol.* IV, 1: 1288b21–35 dar. In dieser Hinsicht stimme ich also mit Knoll 2011, 137 überein, dass sich diese vier Aufgaben der Verfassungslehre auf die gesamte *Politik* und nicht bloß auf *Pol.* IV–VI beziehen; allerdings unterscheiden wir uns in der Interpretation der Ausführung dieses Programms (überdies beanspruche ich keine Kohärenz von *Pol.* IV, 1 und *EN* X, 10).

weist uns in *Pol.* IV, 2 darauf hin, dass die Frage nach der besten Verfassung mit *Pol.* III bereits erledigt ist, denn Königtum und Aristokratie haben sich im Laufe dieses *methodos* als die gesuchten besten Verfassungstypen herausgestellt: »In der ersten Untersuchung über die Verfassungen haben wir drei richtige Verfassungen [i. S. von Verfassungstypen] unterschieden, das Königtum, die Aristokratie und die Politie, und drei Abweichungen, die Tyrannis vom Königtum, die Oligarchie von der Aristokratie und die Demokratie von der Politie. Über die Aristokratie und das Königtum ist schon gesprochen worden (denn über die beste Verfassung nachzudenken, ist dasselbe wie über diese [Verfassungen] zu sprechen, die diese Namen tragen.«³⁰ Daher bezieht sich die Frage nach der besten Verfassung von *Pol.* IV, 1 trotz des scheinbar auf *Pol.* VII verweisenden Ausdrucks *kat'euchên* nicht auf das letztgenannte Buch.

Wenn ich dies auch anders begründen werde, so pflichte ich im Übrigen der Diagnose von Schütrumpf zu den Büchern VII/VIII bei: »Die Möglichkeit, dass diese beiden Bücher einmal selbständig existierten, sollte ernsthafter erwogen werden, als dies heute geschieht [...]«³¹ bzw. »Den besten Staat von *Pol.* VII/VIII und die in den anderen Büchern behandelten Verfassungen trennen Welten.«³² Hier möchte ich einerseits auf die soziologisch völlig andere Basis von *Pol.* I–VI im Vergleich zu *Pol.* VII/VIII hinweisen, auf die ich zu Beginn des Kapitels 3.2.1.3 äußerst kurz eingehe. Ebenso vertreten *Pol.* VII/VIII nicht derart deutlich eine institutionalistische Politikauffassung, wie sie sich für *Pol.* I–VI als typisch herausstellen wird; nicht einmal die berühmte Verfassungslehre spielt hier sichtbar eine größere Rolle. Stattdessen geht hier – und hierin ist sich die Forschung weitgehend einig – Aristoteles noch wesentlich stärker vom Programm der platonischen *Nomoi* aus. Allerdings würde eine notwendig ausführlichere Begründung den Rahmen sprengen. Daher möchte ich nach Veröffentlichung dieser Arbeit in einem eigenen Aufsatz begründen, warum Aristoteles die Konzeption der »Polis nach Wunsch« im Laufe der Zeit aufgegeben hat und das Buch VII mit den Büchern I–VI sogar inkompatibel ist.

Davon abgesehen möchte ich global betrachtet – im Gegensatz zu Schütrumpfs genetisch-analytischen Ergebnissen – die innere Ein-

³⁰ *Pol.* IV, 2: 1289a26–32. (Hervorhebung durch Unterstreichung; B. L.)

³¹ Schütrumpf 2005, 159.

³² Schütrumpf 2005, 167.

heit der Bücher I–VI nachweisen und verorte mich insofern als gemäßigt unitarisch – allerdings eben unter Ausschluss von *Pol.* VII/VIII. Als gemäßigt unitarisch dürfte meine Arbeit auch deswegen gelten, da sie eine einseitige Interpretation unter Zuhilfenahme bestimmter Textstellen und Ausblendung anderer Passagen, die gerade in der aristotelischen politischen Philosophie leichter möglich ist und manchmal praktiziert wird, vermeiden möchte – ebenso auch die Zusammenstellung oberflächlich ähnlich lautender Passagen zu einer kohärenten Aussage, obwohl die zugrunde liegenden Fragestellungen andere sind.

Entsprechend vorsichtig sollte mit der Textbasis verfahren werden: Grundsätzlich liegt der Schwerpunkt naturgemäß in der *Politik*, jedoch sollen auch die *Nikomachische Ethik* und die *Eudemische Ethik* herangezogen werden. Überdies finden ebenso einzelne Passagen aus der *Rhetorik*, der *Verfassung der Athener* und aus verschiedenen anderen Schriften (namentlich aus den biologischen) Erwähnung. Besonders die ethischen Schriften liefern immer wieder wichtige Hinweise, teilweise allerdings vor dem Hintergrund anderer Fragestellungen und teilweise auch mit abweichenden Antworten.

Sicherlich den größten Unterschied zum Mainstream unitarischer Arbeiten sehe ich indes darin, dass die Annahmen und Ergebnisse der genetisch-analytischen Forschung unbedingt berücksichtigt werden müssen. Während ich bestimmte Kritikansätze des genetisch-analytischen Paradigmas nicht als Gefahr für das unitarische Modell ansehe (vgl. beispielhaft Kapitel 3.3.1.3), erschüttern andere Argumente seine Grundfesten: Vor allem denke ich dabei an die äußerst komplexe Problematik rund um die Frage, welche Menschen innerhalb der Bürgerschaft den Vorrang in der Polis beanspruchen dürfen: Ab *Pol.* III, 9 bis zum Ende des dritten Buches verhandelt Aristoteles diese Frage äußerst skrupulös und differenziert. Meist wird in der unitarischen Forschungsliteratur entweder der angeblich prodemokratische Zugang von *Pol.* III, 11 privilegiert oder auf die mehrfachen Festlegungen des Aristoteles hingewiesen, dass Königtum und Aristokratie die besten Verfassungstypen seien. Dabei setzen sich die meisten »demokratischen« Interpretinnen und Interpreten von *Pol.* III, 11 in der Regel weder mit der Vorgeschichte noch mit der Fortsetzung dieser Diskussion auseinander – ebenso wenig wie die Proponenten einer aristokratischen Deutung auf die in *Pol.* III, 10 und *Pol.* III, 11 auftretenden Schwierigkeiten erschöpfend eingehen: Während einerseits *Pol.* III, 9 und andererseits *Pol.* III, 13–18 sowie

der gesamte Rest der Bücher IV–VI eindeutig die Aristokratie und das Königtum normativ auszeichnen, hinterfragt *Pol.* III, 10 in radikaler Weise scheinbar sämtliche Verfassungstypen und wirft *Pol.* III, 11 durch die Frage nach dem Kompetenzumfang der Volksmenge ganz eigene Probleme auf.

Anders formuliert: Wer *Pol.* III, 11 zur aristotelischen Antwort auf die Frage nach der besten Verfassung erklärt und dieses Kapitel entweder demokratisch oder im Sinne einer Mischverfassung demokratisch-aristokratisch interpretiert, muss erklären können, warum Aristoteles nach *Pol.* III, 11 scheinbar unbekümmert Königtum und Aristokratie zu den besten Verfassungstypen erklärt und die angebliche *Pol.* III, 11-Lösung einer Demokratie oder eines demokratisch-aristokratischen Mischtypus nicht in Betracht kommt. Noch gravierender ist das Problem freilich für das Gros der unitarischen Deutungen angloamerikanischer Provenienz, denn diese bevorzugen in Übereinstimmung mit der aristotelischen Rangfolge meist eine aristokratische Lesart: Häufig bleibt hier nicht nur ungeklärt, wie *Pol.* III, 11 mit einer aristokratischen Lesart vereinbart werden kann, sondern vor allem wird die Gefährlichkeit der Kritik von *Pol.* III, 10 an der Aristokratie nicht zur Kenntnis genommen oder ihr irgendwie begegnet.

Lediglich der genetisch-analytische Ansatz hat bisher ein kohärentes Modell geboten, indem hier verschiedene Fragestellungen unterschieden werden und die angeblich verschiedenen Antworten somit einleuchtend erklärt werden können. Daher konnte ausgerechnet für das immer wieder als Zentrum der *Politik*³³ bezeichnete Buch III unitarisch bisher noch keine befriedigende und kohärente Deutung gegeben werden. Anders formuliert: Solange die von mir beschriebenen, teilweise auf genetisch-analytische Einwände zurückgehenden Schwierigkeiten nicht behoben sind, ist das unitarische Modell nicht nur nicht imstande, für die Einheitlichkeit der gesamten aristotelischen *Politik* überzeugend zu argumentieren, sondern gerade das von ihr behauptete Zentrum zerfällt in verschiedene Teile. Insofern halte ich eine gründliche Auseinandersetzung mit dem genetisch-analytischen Paradigma für äußerst wichtig und eine verbesserte Version des unitarischen Modells stellt daher ein dringliches Postulat dar.

Daher möchte ich im Laufe der gesamten Arbeit die innere Kohärenz der Bücher I–VI nachweisen: Neben anderen einschlägigen

³³ Vgl. Keyt 1991a, 247.

Kapiteln sticht allein schon bei einem Blick ins Inhaltsverzeichnis sicherlich Kapitel 3.3.1.3 ins Auge und speziell für die angesprochene Problematik rund um *Pol. III*, 9–18 der Abschnitt 3.2.1.3. Abgesehen von den ausführlichen expliziten Hauptargumentationen dafür möchte ich bereits jetzt darauf aufmerksam machen, dass ich in den Fußnoten nicht aus philologischer Sammelfreude heraus viele Belegstellen aus verschiedenen Büchern kombiniere. Vielmehr soll dies unterstreichen, dass sich für die verhandelten Thesen nicht nur in einem einzigen Buch oder Kapitel Belege finden, sondern häufig in mehreren – gerade im Hinblick auf das umstrittene Verhältnis der Bücher IV–VI zu Buch III zeigen sich häufig interessante Konvergenzen dieser beiden Blöcke.

Schon an der Nahtstelle zu den inhaltlichen Überlegungen möchte ich abschließend das zweite methodische Problemfeld kurz skizzieren und einige Bemerkungen zur Ausrichtung dieser Arbeit machen. Grundsätzlich könnte dieselbe Arbeit auf zwei verschiedene Weisen extrem unterschiedlich angelegt werden: Einerseits könnte von einem modernen Standpunkt aus ein Hauptgewicht auf eine destruktive Kritik der aristotelischen Positionen gelegt und so vorrangig eine Opposition gegenüber Aristoteles stark gemacht werden. Hier böten sich reiche Betätigungsfelder, da Aristoteles unserem heutigen Rechtsstaatsverständnis in mannigfacher Weise entgegensteht: Diskriminierung von Sklaven, Barbaren und Frauen sowie die bekannte Demokratiekritik, die allesamt unserem heutigen Verständnis von allgemeinen Menschenrechten im Sinne der Gleichheit der Menschen an Würde zuwiderlaufen. Auf der anderen Seite des Interpretationsspektrums stünde ein apologetischer Traditionalismus, der Aristoteles als Korrektiv zu unserer heutigen Moderne mit all ihren angeblichen und tatsächlichen Defiziten sieht. Tendenziell müssten hier die bekannten Schwächen der aristotelischen politischen Philosophie heruntergespielt werden, um eine positive Anknüpfung zu ermöglichen.

Diese Arbeit beschreitet keinen dieser Wege, sondern möchte einen dritten Weg einschlagen, den man auch mit kritischer Hermeneutik umschreiben könnte. Grundsätzlich möchte ich den Grundsatz der hermeneutischen Billigkeit beherzigen, also die Position von Aristoteles in ihren starken Argumenten rekonstruieren. Auch im Sinne der Fairness sollte der Abstand von nun schon fast 2500 Jahren zu diesem Denker beachtet und damit der historische Kontext einbezogen sowie der philosophiegeschichtliche Abstand nicht nivelliert

werden. Gerade eine problemgeschichtliche Darstellung des Aristoteles als Kritiker und Nachfolger Platons³⁴ sowie ein gelegentliches Heranziehen auch althistorischer Forschungsliteratur als Annäherung an die aristotelische Lebenswelt ermöglichen uns vielleicht eine gerechtere Würdigung dieses Denkers als ein ständiges Aufzeigen von – realen oder auch nur vermeintlichen – Defiziten im Vergleich zu modernen Positionen.

Ein Blick in das Inhaltsverzeichnis dieser Arbeit lässt jedoch vielleicht vermuten, dass eine solche wohlwollende philosophiegeschichtliche³⁵ Betrachtung in eine traditionalistische Apologie münden könnte. Schließlich werden die üblichen Reizthemen der Sklaven-, Barbaren- und Frauendiskriminierung im Rahmen dieser Dissertation keiner kritischen Analyse unterzogen. Aber dies liegt nicht etwa in einem verirrten Bestreben begründet, das Licht des Aristoteles heller strahlen zu lassen. Vielmehr führten solche Analysen vom Hauptstrom meiner eigenen Überlegungen ab: Dass an diese aristotelischen Lehrstücke heute nicht mehr positiv angeknüpft werden kann, ist unbestritten und ebenso, worin sie sich verfehlen.

Daher ist Aristoteles in seinem Philosophieren über die rechte Ordnung einer politischen Gemeinschaft für uns Heutige weniger anknüpfungsfähig in Angelegenheiten des substantiellen Rechtsstaates als vielmehr in der allgemeineren Problematik eines formellen Rechtsstaates. Entsprechend konzentriert sich diese Arbeit auf allgemeinere Aspekte der politischen Philosophie des Aristoteles, weil ich einige Einsichten, die den Grundriss der politischen Philosophie betreffen, für anschlussfähiger halte als die detaillierte Ausführung. Ebenso wie an der *Nikomachischen Ethik* heutzutage eher die all-

³⁴ Verständlicherweise kann und will diese Arbeit nicht den Anspruch erheben, auch die platonische politische Philosophie in ihren Grundzügen darzustellen. Trotzdem möchte sie diese aber immerhin an geeigneter Stelle als Kontrastfolie zu den aristotelischen Positionen heranziehen.

³⁵ Die Philosophiegeschichte selbst ist wiederum eine Quelle von Zugängen zur politischen Philosophie des Aristoteles: einerseits im bereits vorgestellten Sinne des Kontextes für diesen Denker selbst; andererseits ziehe ich spätere große Denker als Interpreten von Aristoteles heran. Allerdings ist damit keineswegs das Projekt einer Wirkungsgeschichte angestrebt, noch betreibe ich komparatistische Studien. In gewisser Weise gebrauche ich Autoren einer späteren Philosophiegeschichte nicht anders als moderne Forscherinnen und Forscher bemüht werden – nämlich als interpretierende Stimmen zu Aristoteles.

gemeinen Umrissbestimmungen (*typos*)³⁶ von systematischem Interesse sind und weniger die speziell-konkreten Tugendausgestaltungen etwa einer Freigebigkeit oder einer Tapferkeit, ebenso dürften auch in der *Politik* – so zumindest die Arbeitshypothese dieses Werkes – weniger Detailfragen eines »angewandten Teils« wie Sklaverei-bejahung, Frauendiskriminierung und Barbarenverachtung unser positives systematisches Interesse wecken. Stattdessen sind es auch hier im Wesentlichen allgemeinere Einsichten.

Wenn wir uns also nun den inhaltlichen Aspekten zuwenden wollen: Worin besteht der inhaltliche Beitrag, den diese Arbeit zur Forschungsdiskussion beitragen möchte? Bevor diese Frage im Laufe der Arbeit detailliert geklärt wird, zunächst eine allgemeinere Zielsetzung: Getreu der gerade gegebenen Auskunft legt diese Arbeit einen Schwerpunkt auf die allgemeinen Grundzüge der aristotelischen politischen Philosophie und stellt dabei die Ordnungsfrage in den Mittelpunkt. Leider werden in der ausufernden Forschungsliteratur diese Fragen nach der gefährdet-instabilen Ordnung als Problem einer (in-) stabilen Ordnung und nach der verfehlt-unbefriedigenden Ordnung als Problem einer normativ (un-)befriedigenden Ordnung nur selten explizit gestellt, sondern meist werden bestimmte Spezialfragen ungeachtet dieses Gesamtkontexts behandelt. Häufig wird gleich in medias res gegangen und es werden bestimmte Analysen von Teilaspekten der aristotelischen politischen Philosophie vorgenommen. Da meist keine Gesamtinterpretation der politischen Philosophie geleistet wird oder implizit im Hintergrund steht, verknüpfen manche Autorinnen und Autoren mehr oder weniger gekonnt verschiedene Themenfelder relativ lose miteinander (enden also in einer systematisch relativ unklaren additiven Aufzählung bestimmter Aspekte) und verzeichnen so das Gesamtbild.

Glücklicherweise gibt es allerdings auch durchaus einige ambitioniertere Projekte. Grundsätzlich unterscheidet sich die vorliegende Arbeit jedoch auch von diesen darin, dass sie in der aristotelischen politischen Philosophie einen roten Faden in der bereits genannten Frage nach der Ordnung sieht, diesen dann kontinuierlich weiterverfolgt und dabei weder die Machtproblematik unterschätzen noch die normative Dimension unterbestimmen möchte. Anders formuliert:

³⁶ Vgl. dazu die aristotelischen Überlegungen in *EN I, 1* sowie die Forschungen Otfried Höffes (zusammengefasst in Höffe 2010b, 19–30).

Wenn wir die Grundfrage nach der Ordnung in der Polis stellen, dann dürfen für Aristoteles weder die tatsächlich auftretenden Stabilitätsprobleme aufgrund einer normativ überstarken Zielsetzung unbeachtet bleiben, noch umgekehrt die Polis allein als bloßer Schauplatz von Machtkämpfen unter Ablendung sämtlicher normativer Ansprüche und Ziele betrachtet werden.

Worin besteht nämlich laut Aristoteles der Sinn und Zweck der politischen Gemeinschaft? Hier entnehmen wir bereits den ersten beiden Kapiteln des ersten Buches der aristotelischen *Politik* (sowie ergänzend u. a. auch *Pol.* III, 9), dass die Polis eine Gemeinschaft sowohl um des bloßen Lebens als aber auch um des Letztziels des guten Lebens willen ist – Kapitel 1.1.2 beschäftigt sich daher ausführlich mit der *eudaimonia* als Ziel und Zweck der politischen Gemeinschaft. Gerade das Kapitel *Pol.* I, 2 zeigt deutlich die doppelte Problematik der politischen Ordnung: Ausgehend von einer Diskussion der in diesem Kapitel aufgeworfenen Probleme werden wir im Laufe des ersten Abschnitts (»I. Die Beschaffenheit der politischen Ordnung«) erarbeiten, dass der Mensch in der Polis das normative Ziel der *eudaimonia*, des guten Lebens, anstrebt, dies aber von Aristoteles realistisch und nicht normativ überzogen dargestellt wird. Auf der anderen Seite kann man nicht nur in der *Nikomachischen Ethik*, sondern auch in der *Politik* (namentlich in den Kapiteln *Pol.* III, 9, *Pol.* III, 12–13 sowie einigen Kapiteln in den Büchern IV–VI) beobachten, dass alle Gruppierungen normative Ziele anstreben, bestimmte Auffassungen des Guten, Gerechten und Nützlichen haben und – auf ihren Beitrag zum guten Leben der Gemeinschaft sich berufend – Ansprüche auf eine bestimmte Beteiligung an der Macht erheben. Aber aus der in der *Nikomachischen Ethik* beschriebenen Beobachtung, dass alle Menschen das gute Leben anstreben, und dem für die *Politik* besonders wichtigen Zusatz, dass Fragen des Gerechten und Nützlichen von allen Gruppierungen für wichtig erachtet werden, folgt natürlich keineswegs eine Tugendhaftigkeit dieser Bürger. Schließlich betrachtet Aristoteles die meisten Menschen nicht als tugendhaft im eigentlichen und wahren Sinne oder genügen ihre Thesen zum Gerechten und Nützlichen nicht dem Gerechten an sich, sondern sind häufig vor allem eigennutzgeleitet und insofern nicht gemeinwohlorientiert.

Insofern widersprechen das normative Ziel eines guten Lebens und die in der politischen Wirklichkeit raue und häufig moralischen Ansprüchen nur wenig genügende Politik einander trotzdem nicht: Aristoteles verbindet also perfektionistische Ziele in seinen normati-

ven Anforderungen mit einem realistischen Menschenbild in seiner deskriptiven Beschreibung.

Schon in *Pol. I, 2* bestätigt sich eine solche Einschätzung, denn einerseits beschreibt hier Aristoteles in berühmten Wendungen die Polis als eine um des vollkommenen Lebens willen existierende Gemeinschaft und schildert andererseits auch die Wildheit und Ruchlosigkeit des Menschen, wenn er getrennt von Gesetz und Recht sein Leben führt. Vertieft finden sich diese Analysen dann vor allem im dritten Buch sowie in den Büchern IV–VI: Einerseits charakterisiert er dort die verschiedenen Verfassungen und ihre Anhänger über ihre normativen Ziele, etwa in Fragen des Gerechten und Nützlichen oder über ihr Gesamtziel; andererseits verschweigt er nicht, dass die meisten und mächtigsten Gruppierungen keineswegs allgemeinwohl-orientiert sind und in ihrem pleonektischen Streben nach Eigennutz häufig die berechtigten Ansprüche anderer Mitbürger mit Füßen treten, sodass nur allzu häufig gewalttätig-ungerechte Macht statt friedlich-gerechtem Recht dominiert.

Häufig wird diese Spannung zwischen normativen Zielen und realistischer Beschreibung des Ist-Zustandes in der Forschungsliteratur einseitig aufgelöst: Entweder wird Aristoteles vorwiegend in seinen normativen Zielsetzungen beschrieben, was dann aber zur Vernachlässigung seiner realistischen Seiten führt. Beispielsweise analysiert Fred Miller in seinem Werk »Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics« die seither untrennbar mit ihm verknüpfte normative Frage nach Rechten bei Aristoteles. Jedoch unterschätzt Miller die Stabilitätsprobleme, die Aristoteles für jede Verfassung aus verschiedenen Gründen annimmt. So meint Miller etwa, dass die Stabilität einer Verfassung an dem Ausmaß des Gerechten hänge, sodass ungerechte Verfassungen aufgrund ihrer normativen Defizite stürzen und umgekehrt gerechte Verfassungen zuversichtlich auf das Wohlwollen ihrer Bürger hoffen können.³⁷ Da ich mich in Kapitel 2.4 dieser Arbeit ausführlich mit dieser Interpretation beschäftige, sei an dieser Stelle knapp darauf verwiesen, dass für Aristoteles ausgerechnet die ungerechten Verfassungstypen von Demokratie und Oligarchie vorherrschen, während die besten Verfassungsformen des Königtums oder der Aristokratie kaum in der politischen Wirklichkeit vorkommen. Anders ausgedrückt: Norm und Normalzustand klaffen weit auseinander. Aber auch viele andere Interpreten beschreiben in

³⁷ Vgl. etwa Miller 1997, 269 mit Miller 2007a, 31 Anmerkung 7.

ihren Studien vor allem die aristotelischen Sollensvorstellungen und vernachlässigen darüber dessen nüchtern-realistische Charakterisierung der brutalen Wirklichkeit.

Interpreten jäh aus ihren normativen Träumen zu reißen, dies ist das erklärte Ziel von Eckart Schütrumpfs Analysen: Unbarmherzig zerstört er dabei die Illusion, es handle sich bei aristotelischer politischer Philosophie um eine normative Idylle. Vielmehr durchstreifen wir mit Schütrumpf eine normative Landschaft, in der die Blumen des Guten nur selten blühen und realistische Schilderungen eher deprimierende Hoffnungslosigkeit aufkommen lassen. Schließlich werde hier in der reifen und nüchternen Sicht der Bücher IV–VI nur noch auf Stärke abgestellt und spielen normative Überlegungen auch für die Bürger keine Rolle mehr.³⁸ Zwar kann Schütrumpf damit den machtpolitischen Realismus des Aristoteles würdigen, aber unterschätzt er so nicht die normative Ausrichtung der Bürger und bestimmt so die aristotelische Polis als Ort normativer Zwecke unter, indem er sie zu einem bloßen Ort von Machtkämpfen degradiert?³⁹

Bereits im ersten Buch lässt Aristoteles die Polis aus gemeinsam geteilten normativen Überzeugungen in Fragen des Guten, Gerechten und Nützlichen entstehen.⁴⁰ Während dies noch neutral gelesen werden kann, bestimmt das zweite Buch den normativen Zusammenhalt näherhin als politische Freundschaft und preist diese als höchstes Gut.⁴¹ So könnte man meinen, Aristoteles gehe hier den platonischen Weg und sehe das Elend in den Poleis dadurch beendet, dass die Tugendhaften in einer familiär gedachten persönlichen Tugendfreund-

³⁸ Vgl. Schütrumpf 2011a, 267.

³⁹ Bezeichnend etwa, dass Schütrumpf 1991b, 482f. Anm. 63,40 Aristoteles für die Bücher IV–VI eine sophistische Rechtsauffassung zuschreibt (Recht ist wie bei Lykophon lediglich das Verhindern von Unrecht, aber nicht mit weitergehenden normativen Zielen wie Tugend befasst). Dies führt sogar in Aristokratien zu einer sehr weitgehenden normativen Entleerung: »Es muß betont werden, daß anders als in Ar. Pol. III 12f. dieser gute Zustand des Staatslebens hier nicht die Verwirklichung des vollkommenen Lebens [...], d. h. von Glück (III, 9, 1280 b 39ff.; VII 1, 1323 b 30), ist, vielmehr spricht Ar. im besten Falle, d. h. in Aristokratien (1300 a 4), vom Wohlbetragen von Frauen und Kindern und der Einhaltung von Marktordnungen (1299 b 16).« (Hervorhebung durch Unterstreichung; B. L.)

Von einer anderen Fragestellung her antwortet Schütrumpf 1996, 127: Der leitende Politiker und Gesetzgeber von IV–VI setzt sich nicht mehr das Ziel einer gerechten Ordnung, sondern wünscht eine Ordnung, die das Kräfteverhältnis angemessen widerspiegelt.

⁴⁰ Vgl. Pol. I, 2: 1253a14–18.

⁴¹ Vgl. Pol. II, 4: 1262b7–9.

schaft einander zugetan seien und die weniger Tugendhaften besonnen diese Herrschaft akzeptierten. Tatsächlich vertritt Aristoteles in *EN IX, 6* mit der *homonoia* noch ein ähnliches Modell, weswegen etwa Miller die politische Freundschaft vor diesem Hintergrund versteht. Allerdings tritt hier dabei das Problem auf, dass Platon und Aristoteles eine solche *homonoia* im wahren Sinne nur den Tugendhaften zusprechen, womit also eine Stabilität ungerechter Verfassungstypen mit nicht-tugendhaften Bürgern nicht erklärt werden könnte.

Entsprechend klären die Kapitel 1.1.4 und 1.1.5 den Begriff der politischen Freundschaft und weisen nach, dass Aristoteles in der *Politik* darunter relativ wertneutral die politische Übereinstimmung in Fragen des Guten, Gerechten und Nützlichen versteht, die auch Tugendlose oder wenig Tugendhafte im Kontext einer Nutzenfreundschaft gemeinsam haben können. Somit vermag Aristoteles durch dieses ausgewogene Konzept der politischen Freundschaft die Polis zum einen immer noch als normatives Projekt zum Zwecke des guten Lebens anzusehen (contra Schütrumpfs normativ ausgedünnten Hyperrealismus ohne normatives Band); zum anderen vermeidet er es, die Bürger normativ zu überfordern, indem diese nur als Tugendhafte eine dauerhafte Verbindung eingehen könnten (contra Millers starken Normativismus ohne machtpolitischen Realismus). Überspitzt ausgedrückt muss Aristoteles bei Schütrumpf eine sehr weitgehende normative Entleerung der politischen Gemeinschaft in Kauf nehmen, um Ordnung in der Polis zu schaffen, während sich Aristoteles bei Miller zwar eine normativ befriedigende Ordnung in der Polis ausdenkt, aber dies angesichts von Egoismus und Tugendlosigkeit machtpolitisch ein Wolkenkuckucksheim ist.

Da Aristoteles im Gegensatz zu Platon die Vielheit in der politischen Gemeinschaft anerkennt und nicht wie dieser in einem Organismus aufzuheben versucht (vgl. Kapitel 1.1.3), sieht er sich – gerade vor dem Hintergrund seines realistisch-nüchternen Menschenbildes – vor das Problem gestellt, worin denn angesichts der widerstreitenden Eigeninteressen der verschiedenen Bürgergruppierungen die nötige Einheit der Polis überhaupt bestehen kann. Anders als Platon kann Aristoteles sein Heil nicht in einem Personalismus suchen, denn die Ansprüche der Freien, Reichen und Tugendhaften auf einen Anteil an der Polis haben alle eine gewisse Berechtigung, und daher kann die platonische politische Entrechtung der Nicht-Tugendhaften einerseits normativ nicht zulässig sein und stößt andererseits auch auf das

Stabilitätsproblem, dass die verschiedenen Gruppierungen sich nicht gerne entrechteten lassen wollen (vgl. für diese Problematik v. a. Kapitel 3.2.1.3). Argwöhnisch belauern die verschiedenen Gruppierungen einander und gönnen einander nichts, da sie eben nicht persönlich befreundet sind und – wie gesagt – auch nicht tugendhaft oder gerecht sind.

Entsprechend kann Aristoteles nicht für eine Herrschaft von Menschen plädieren (abgesichert durch eine platonisch-persönliche Freundschaft der Bürger untereinander), sondern setzt sich für eine Herrschaft der Gesetze ein (abgesichert durch eine unpersönlich-politische Freundschaft im Sinne einer Verfassungsfreundschaft als geteilten Auffassungen in Fragen des Guten, Gerechten und Nützlichen).⁴² Gerade in dieser Auflösung der Frage nach der Gewährleistung der Ordnung durch die Rechtsordnung liegt ein weiterer wichtiger Forschungsansatz dieser Arbeit. Ab Kapitel 1.1.6 wird dies ausgearbeitet und in den Kapiteln 1.2 und 1.3 vertieft. Damit wird auch die vorherrschende distributive Lesart der aristotelischen politischen Philosophie in Frage gestellt: Bereits Kapitel 1.1.5, aber auch die nachfolgenden Kapitel weisen nach, dass ein Schwerpunkt auf Fragen des distributiv Gerechten zum einen die normative Dimension der politischen Gemeinschaft unterbestimmt und letztlich die Polis nur in ihrem Aspekt als Machtordnung erklären kann;⁴³ zum zweiten beruht überdies für Aristoteles bekanntlich der Wert eines Bürgers auf einer Würdigung seiner Leistungen für das gute Leben der Gemeinschaft. Insofern weist das distributiv Gerechte schon seiner Anlage nach über sich hinaus und kann daher weder den architektonischen Schlussstein noch das Herzstück normativer Überlegungen bilden. Last but not least sei auch darauf aufmerksam gemacht, dass ein distributiver Schwerpunkt der »rule of law« widerspricht, da in der Polis das *kyrion* eben nicht irgendwelchen Menschen zugewiesen werden sollte, sondern den Gesetzen.

⁴² Vgl. dazu einerseits Kapitel 1.1.6 und andererseits Abschnitt 1.3.2.

⁴³ Vgl. etwa die Bestimmung der Verfassung bei Knoll 2011, 131: »Aristoteles begreift die Verfassung als die Ordnung, die festlegt, wer in der Polis herrschen, das heißt entscheiden und befehlen darf.« Auf der nächsten Seite bringt Knoll zwar auch die erweiterte Verfassungsdefinition von *Pol.* IV, 1, bestätigt aber ausdrücklich den Befund, dass Aristoteles die Verfassung einer Polis mit ihrer Herrschaftsordnung identifiziere und lässt sie durch zwei ethische Aspekte (distributive Gerechtigkeit und Endziel der Polis) fundiert werden.

Damit ist nun zu den Problemen der allgemeinen Beschaffenheit der politischen Ordnung in ihrem Grundansatz bei Aristoteles hingeleitet worden. Abschnitt I wird diese Analyse ausführlich leisten, während Abschnitt II die aristotelischen Evaluationskriterien für eine Bewertung der Rechtsordnungen herausarbeitet und Abschnitt III für sämtliche Verfassungstypen die konkreten Evaluationsergebnisse nachweist.

Sodann diskutiert der Schlussteil die philosophische Ergiebigkeit des aristotelischen Ansatzes sowohl für dessen eigenes Zeitalter als auch für unsere gegenwärtige Situation: Kann also Aristoteles mit seinen beiden Grundgedanken der Rechtsordnung sowie der politischen Freundschaft sowohl einerseits beanspruchen, normativ gehaltvolle und dennoch machtpolitisch realistische Vorschläge für das Ordnungsproblem seiner Zeit gemacht zu haben, als auch andererseits für die heutige politische Ordnung nicht nur als negative Kontrastfolie zu gelten?

I. Die Beschaffenheit der politischen Ordnung

1.1 Worin besteht politische Ordnung für Aristoteles?

1.1.1 Die doppelte Bedeutung von polis und die Konsequenzen für den Begriff des Politischen

Wenn wir uns den Titel dieser Arbeit ansehen (»Ordnung in der Polis. Grundzüge der politischen Philosophie des Aristoteles«), sind natürlich beide Hauptbegriffe des ersten Satzes klärungsbedürftig.

Während die weiteren Kapitel den Ordnungsgedanken bei Aristoteles näher ausführen, möchte ich in diesem Unterkapitel den doch nicht so eindeutigen Begriff *polis* untersuchen. Schließlich scheinen auf den ersten Blick zwei Stellen aus dem III. und dem VII. Buch der *Politik* einander zu widersprechen. In *Pol.* III, 4: 1277a5 erklärt Aristoteles, dass die Polis aus Unähnlichen bestehe, während er sie in *Pol.* VII, 8: 1328a35 f. als Gemeinschaft von Ähnlichen zum Zwecke eines möglichst besten Lebens auffasst.

Jedoch löst sich diese vermeintliche Inkonsistenz auf, sofern man den Kontext dieser Stellen beachtet und überdies auch mit der Doppeldeutigkeit des griechischen Wortes *polis* vertraut ist. Aristoteles merkt selbst an, dass *polis* mehrere Bedeutungen habe, und unterscheidet entsprechend dem üblichen griechischen Sprachgebrauch zwischen einem umfassenden und einem engeren Sinne von *polis*.¹ Einerseits sprechen wir von der *polis* im umfassenderen Sinne einer Stadt, andererseits bedeutet dieser Begriff in einem engeren Sinne die Bürgerschaft als Rechtsgemeinschaft der Freien.² Prominente Althistoriker wie Hansen oder Ober unterscheiden auf ähnliche Weise *polis*

¹ Die Mehrdeutigkeit konstatiert er in *Pol.* III, 3: 1276a23 f.

² Zur Mehrdeutigkeit: *Pol.* III, 3: 1276a23 f. Zur umfassenden Bedeutung als Stadt ist besonders wichtig *Pol.* III, 4: 1277a5–10. Als weitere Belege mögen die Stellen in *Pol.* I, 2 dienen, in denen Aristoteles das Entstehen einer Polis aus Dörfern schildert. Zum engeren Sinn als Bürgerschaft siehe *Pol.* III, 6: 1279a21 oder *Pol.* III, 9: 1280a31–34. In der umfassenden Bedeutung gehören die Sklaven dazu, in der engeren nicht.

im städtischen Sinne (»urban sense« bei Hansen, »geo-polis« bei Ober) und *polis* im Bürgerschaftssinne (»political sense« bei Hansen, »politico-polis« bei Ober), unter den Philosophen vollzieht namentlich Kraut diese wichtige Differenzierung.³

Ein genauerer Blick auf unsere Stellen bestätigt den Verdacht, dass Aristoteles an diesen zwei scheinbar widersprüchlichen Stellen einmal von *polis* im »urban sense« und einmal von *polis* im »political sense« spricht. Im Umfeld von 1277a5 zählt er zu den Mitgliedern der Polis nämlich auch die unfreien Knechte, die ja bekanntlich nicht Teil der Bürgerschaft sind⁴. Dagegen geht es ihm im Kontext von 1328a35 um die Abgrenzung der Bürgergemeinschaft gegenüber denjenigen Bestandteilen einer Stadt, die zwar notwendig sind, jedoch nicht zur Bürgerschaft gehören. Entsprechend müssen wir bei jeder Passage, in der die Polis genannt wird, streng auf den Kontext achten. Wenn dies unterbleibt, führt das zu Interpretationsproblemen: So zeigen sich Interpreten wie Bates verwirrt, warum in *Pol.* I, 3 der Haushalt und seine Bewohner als kleinste Teile der Polis gelten, aber in *Pol.* III, 1 der Bürger: Da er das zu analysierende Ganze in beiden Fällen für dasselbe hält, wundert er sich, warum die kleinsten Teile in den Analysegingen von I und III verschieden ausfallen.⁵ Dagegen kann die gerade herausgearbeitete Doppeldeutigkeit des Begriffs *polis* als Stadt und als Bürgerschaft dieses Puzzle ohne weiteres auflösen.

Selbstverständlich ist das bisher erreichte Interpretationsergebnis bloß der Auftakt zur eigentlichen Frage. Schließlich wissen wir nun, dass die zwei Bedeutungen von *polis* als Stadt und als Bürgerschaft streng voneinander unterschieden werden sollten. Allerdings ist damit natürlich nicht geklärt, in welcher Beziehung sie zueinander

³ Vgl. Hansen 1996, 196–203 (besonders 202) bzw. Hansen 1995, 56 und Ober 1996, 161–187. Für unseren Zusammenhang reicht die Übereinstimmung dieser beiden Forscher, dass man eine Polis im städtischen Sinne (»urban sense« bei Hansen, »geo-polis« bei Ober) und eine Polis im Bürgerschaftssinne (»political sense« bei Hansen, »politico-polis« bei Ober) unterscheiden kann. Ob die Polis als Einheit von Staat und Gesellschaft gedacht werden soll oder nicht, ist zwischen ihnen umstritten. Relativ selten weisen Philosophen auf diese wichtige Doppeldeutigkeit von *polis* hin, eine wichtige Ausnahme bildet – wie gesagt – etwa Kraut 2002, 13. Anders überträgt etwa Rosler 2005, 69: »state« und »society«.

Hansen 2007 wertet aus, wie oft in philosophischen Quellen die *polis* im »urban sense« und wie häufig dieses Wort im »political sense« gebraucht wird (vgl. Hansen 2007, 246–252).

⁴ Vgl. *Pol.* III, 9: 1280a31–34.

⁵ Vgl. Bates 2003, 30.

stehen. Bereits oben haben wir festgestellt, dass die *polis* im Sinne der Stadt umfassender aufgefasst wird und gewissermaßen eine Ordnung aller ihrer Einwohner darstellt. Demgegenüber bildet die Bürgerschaft bekanntlich nur eine Teilmenge der Einwohnerschaft, nämlich die Gemeinschaft der freien Bürger. Gerade diese Differenz muss jedoch auf jeden Fall beachtet werden, da wichtige systematische Weichenstellungen durch sie mitentschieden werden. Einerseits spielt dies in späteren Überlegungen immer wieder eine wichtige Rolle, andererseits sind wir so sensibler gegenüber möglichen Mehrdeutigkeiten bei verwandten Begriffen.

So können wir etwa mit dem Ausdruck einer »politischen Herrschaft« drei verschiedene Phänomene bezeichnen, nämlich 1) eine politische Ordnung [p1] im Sinne eines Gegensatzes zu einer häuslichen Ordnung, 2) innerhalb einer politischen Ordnung p1 eine gemeinwohlorientierte Art der Regierung [p2] im Sinne eines Gegensatzes zu einer despotisch-eigennützigen Regierungsweise [d2] und 3) finden wir unter den politischen Verfassungstypen p2 nicht nur die Aristokratie, sondern auch die Politie [p3]. Ebenso wie sich »politische Herrschaft« als vieldeutig herausgestellt hat, können wir auch zwei verschiedene Verwendungsweisen von »despotisch« festhalten: 1) die despotische Herrschaft im Haus [d1], die einerseits »auf der obersten Ebene« im Gegensatz zur politischen Herrschaft p1 steht sowie andererseits »horizontal« innerhalb des Hauses der ökonomischen Herrschaft über Frauen und Kinder entgegengesetzt ist (vgl. für letzteren Punkt *Pol.* III, 6: 1278b32–1279a2), 2) innerhalb einer politischen Ordnung p1 eine eigennutzzentrierte Art der Herrschaft [d2] im Sinne eines Gegensatzes zu einer allgemeinwohlorientierten Regierungsweise.⁶ Wie dies graphisch dargestellt aussieht, zeigt Abb. 1 (vgl. S. 39).

Gerade diese Lehre von der Mehrdeutigkeit von politisch und despotisch erweist sich in mehrfacher Hinsicht als von zentraler Bedeutung: Einerseits wird der laut Aristoteles bei Platon ungenügend konturierte Gegensatz zwischen [p1] und [d1] eine sehr wichtige Wasserscheide zwischen platonischer und aristotelischer politischer

⁶ Wie wir sehen werden, gehört dies zu den wichtigen aristotelischen Erkenntnissen und Fortschritten gegenüber Platon, dass auch despotische Polisordnungen d2 selbstverständlich zu den politischen Ordnungen p1 gehören. Aber auch nicht-platonische Interpretationen rechnen manchmal d2 nicht zu p1 (vgl. etwa Yack 1993, 57 und v. a. 61).

Philosophie darstellen; andererseits gehört der Unterschied zwischen [p2] und [d2] später zu den grundlegenden Kriterien für die Beurteilung der normativen Qualität der verschiedenen Verfassungstypen.⁷ Bereits auf der deskriptiven Ebene betont Aristoteles, dass Platon gewissermaßen einen Kategorienfehler begeht: Schließlich verabsäume dieser es, die unterschiedlichen Herrschaftsweisen über Polis [p1] und Haus [d1] gebührend zu trennen.⁸ Bekanntlich glaubt Platon nämlich, dass sich die Herrschaft über ein Haus und diejenige über eine Polis nur in der Quantität der Beherrschten, aber nicht in einer verschiedenen Qualität unterscheiden.⁹ Damit ebnet Platon jedoch in der Sicht des Aristoteles den wichtigen Unterschied zwischen [p1] und [d1] ein und verkennt somit die Eigenart der politischen Ordnung, über die er uns einführend in *Pol. I, 2* informiert. Bekanntlich untersucht Aristoteles in diesem Abschnitt die verschiedenen Formen von menschlichen Gemeinschaften, was auch den Leitfaden für das kommende Kapitel abgibt.¹⁰

1.1.2 Die eudaimonia als Zweck der Polis: Zur »Natürlichkeit« der Polis

Wohl jeder moderne Leser stößt sich bei einer Lektüre von *Pol. I, 2* unweigerlich an einem ihrer berühmtesten und auch berüchtigtsten Sätze, die Polis sei etwas Natürliches und sogar von Natur aus früher als Familie und Individuum.¹¹ Obwohl die damit heutzutage einher-

⁷ Vgl. Kapitel 2.2 dieses Buches.

⁸ Vgl. *Pol. I, 1*: 1252a7–16, wobei der Name seines ehemaligen Lehrers nicht ausdrücklich fällt. Jedoch ist sich die Forschung völlig einig, dass hier auf den *Politikos* angespielt wird.

⁹ Dass dies für Aristoteles nicht nur einen Unterschied zwischen Herrschaftsweisen in einer Polis und Herrschaftsweisen in einem Haus betrifft, wobei aber eigentlich Haus und Polis bei Platon dennoch genug unterschieden wären, zeigt das Kapitel 1.1.3. Wie wir dort sehen werden, wirft Aristoteles seinem ehemaligen Lehrer Platon tatsächlich vor, die Polis als eine Art Haus (oder gar Einzelmenschen) misszuverstehen. Auch Kapitel 1.1.5 belegt, dass Aristoteles in der platonischen Polis eine unzulässige Übertragung von häuslichen Strukturen auf die tatsächlich doch wesentlich anders geartete Polis feststellt.

¹⁰ Daher würde ich anders als Ambler 1985, 166 *Pol. I, 2* nicht bloß als Zwischenspiel zwischen dem Versprechen einer analytischen Untersuchung in *Pol. I, 1* und seiner Erfüllung in *Pol. I, 3–13* beschreiben.

¹¹ Vgl. für das Folgende: *Pol. I, 2*: 1253a18–29.

Worin besteht politische Ordnung für Aristoteles?

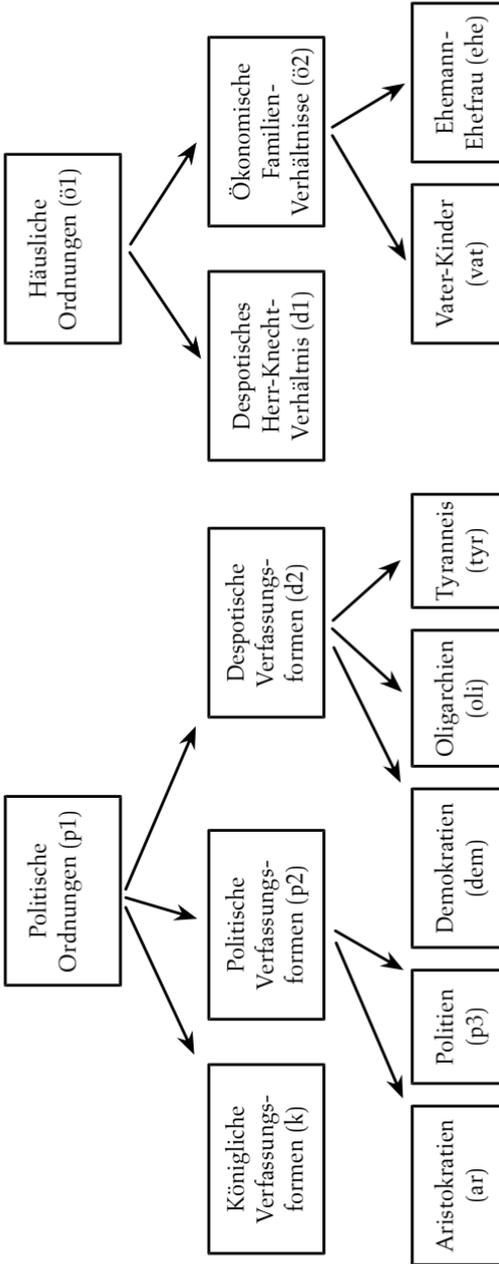


Abb. 1

gehende Naturalismus-Debatte, die manchmal auch eine Totalitarismus-Diskussion nach sich zieht, uns ebenfalls einiges über die Ordnung der Polis verrät, lenkt sie die Forschung häufig vom eigentlichen Kontextzusammenhang weg. Hier hat die deflationäre Lesart des *physei on* durch Christof Rapp nicht nur den Vorteil, dass sie überstarke Interpretationen abweist, sondern sie erlaubt auch einen stärkeren Fokus auf die eigentlich wichtige Frage des wesentlichen Unterschiedes zwischen der Haus- und der Polis-Gemeinschaft. Sicherlich nicht unwesentlich zur Standarddeutung von *Pol. I, 2* als einem Kapitel über Naturalismus hat im Übrigen Thomas Hobbes beigetragen, dessen Interpretation daher im Folgenden ebenfalls untersucht wird.

Natürlich schärfen auch Überlegungen zur Frage eines Naturalismus des Aristoteles unseren Blick für bestimmte Eigenarten der aristotelisch verstandenen Polis. Dennoch möchte ich zunächst von diesen Aspekten absehen und die ganze Fragestellung etwas anders als üblich rekonstruieren: Auf den ersten Blick scheint Aristoteles in einer Art genetischer Stufenleiter das Entstehen der Polis von ihrem natürlichen Beginn der biologischen Gemeinschaft von Mann und Frau aus zu beschreiben. Zwar ist es richtig, dass Aristoteles die Entwicklung der Polis aus den ersten natürlichen Anfängen beschreibt: Trotzdem liegt die Pointe eindeutig nicht in der Konstanz zwischen diesen ersten biologischen Anfängen und dem Endergebnis der politischen Gemeinschaft der Menschen, sondern sicherlich in der Betonung ihrer Unterschiede. So entstehen die ersten menschlichen Gemeinschaften zwar aus einem biologischen Bedürfnis heraus, nämlich die Gemeinschaft zwischen Mann und Frau aus dem Wunsch nach Fortpflanzung. Schließlich teilen die Menschen mit den anderen Tieren den Trieb, in ihrer Nachkommenschaft gewissermaßen weiterzuleben. Schon etwas komplizierter ist der zweite wichtige Bestandteil des Hauses, nämlich die Knechtschaft. Mit etwas interpretatorischem Wohlwollen könnte man jedoch hier noch zugestehen, dass die Verknechtung bestimmter Individuen aufgrund ihrer funktionalen Defekte und bestimmter gleichzeitig vorhandener Vorzüge sich doch auch in Ameisenbauten oder Bienenstöcken finden lasse und dies noch nicht gegen eine naturalistisch-organisatorische Lesart spreche. Tatsächlich charakterisiert Aristoteles diese Ebene der Gemeinschaftsbildung noch als um der Lebenserhaltung und um der augenblicklichen Bedürfnisse willen da und überstiegen diese Wünsche da-

mit nicht zwangsläufig ein tierisches Niveau.¹² Nun wird dieser eng gesteckte Rahmen allerdings bereits mit der nächsten Stufe verlassen: Wenn sich mehrere Familien zusammenschließen und diese Vereinigung nicht nur wegen der Versorgung mit alltäglichen Gütern und Bedürfnissen entsteht, dann bildet sich als bereits komplexere Gemeinschaftsordnung ein Dorf.¹³ Falls sich mehrere Dörfer miteinander verbinden, entsteht mit der Polis eine neue und vor allem vollkommene Gemeinschaft.

Damit ist nun nämlich auch der Endpunkt der Gemeinschaftsentwicklung erreicht, da sie das für den Menschen erreichbare Autarkielevel erreichbar werden lässt.¹⁴ So entstehen die menschlichen Gemeinschaften zunächst um des bloßen Lebens willen, aber die Polis besteht um des vollkommenen Lebens willen.

Gerade an dieser systematisch wichtigen Stelle müssen wir nun innehalten, um zwei wichtige Fragen zu erörtern: 1) Was versteht Aristoteles unter Autarkie? und 2) Inwiefern existiert die Polis von Natur?

Ad 1) Im Gegensatz zu unserem heutigen Autarkieverständnis einer wirtschaftlichen Selbstversorgung ist die Autarkie bei Aristoteles umfassender gedacht.¹⁵ Hier können wir wiederum *Pol. I, 2* als implizite Platonkritik und damit Fortsetzung des Kategorienfehler-Vorwurfs von *Pol. I, 1* lesen. Um die Probleme des ganzen Kapitels *Pol. I, 2* korrekt einzuordnen, sollten wir uns an das ursprünglich gestellte Problem erinnern: Wie wir gesehen haben, behauptet Aristoteles in *Pol. I, 1*, dass Platon ein falsches Verständnis von politischer Ordnung gehabt habe. Entsprechend ist es interpretatorisch sicherlich nicht verkehrt anzunehmen, *Pol. I, 2* sei gewissermaßen der Beginn des aristotelischen Gegenentwurfs. Oberflächlich scheint dieses Kapitel zwar nichts mit einer Platonkritik zu tun zu haben, jedoch trägt diese Einschätzung meiner Meinung nach. Zunächst muss beachtet werden, dass in *Pol. I, 1* sehr großer Wert auf die Differenzierung zwischen den Herrschaftsordnungen im Haus und in der Polis gelegt wird und *Pol. I, 2* uns über die verschiedene Genese und die unter-

¹² Vgl. *EN VIII, 14: 1162a16–33* und *Pol. I, 2: 1252b12–14*. Sowohl für die Ehe als auch für das Herr-Knecht-Verhältnis lässt sich jedoch zeigen, dass sich ihr Nutzen für die beteiligten Menschen nicht auf diese ersten Resultate beschränkt.

¹³ Vgl. *Pol. I, 2: 1252b15–27*. Everson 1988, 92 leitet auch das Dorf noch als natürliche Folge des Sexualtriebs ab.

¹⁴ Vgl. *Pol. I, 2: 1252b27–1253a1*.

¹⁵ Zu diesem Begriff bei Aristoteles siehe Schürtrumpf 1991a, 203 f. Anm. 13,12.

schiedlichen Zwecke von Haus und Polis informieren. Auch in diesen Themengebieten kommen Platon und Aristoteles nicht miteinander überein, was wir auch der entsprechenden expliziten Platonkritik in *Pol. II* und *Pol. IV, 4* entnehmen können. So beanstandet Aristoteles in *Pol. IV, 4* die platonische Darstellung der Polisentstehung als elegant, aber ungenügend. Schließlich sei die Polis nicht bloß um der Notwendigkeit willen entstanden, sondern um der Tugend willen, und daher dürften die Krieger, die Richter und die Beratenden nicht erst in einem späteren Stadium hinzukommen.¹⁶ Damit verfehlt Platon in der Sicht des Aristoteles den eigentlichen Zweck der Polis, da die Polis doch nicht allein die Autarkie in Wirtschaftsgütern anstrebe.¹⁷

Obwohl uns bereits unsere Stelle in *Pol. I, 2* die Antwort auf die Frage gibt, warum die Polis als wichtigste Gemeinschaftsform betrachtet wird, lohnen sich zum besseren Verständnis einige Rückgriffe auf weitere Stellen im *Corpus Aristotelicum*. So erklärt uns Aristoteles gleich in den ersten programmatischen Sätzen der *Politik*:

Da wir sehen, dass jede Polis eine Gemeinschaft von bestimmter Art und jede Gemeinschaft um eines bestimmten Gutes willen gebildet ist (denn alle [Menschen?] tun alles um dessentwillen, was sie für gut halten), so ist es klar, dass zwar alle Gemeinschaften auf ein bestimmtes Gut zielen, am meisten aber und auf das unter allen entscheidendste Gut [zielt] jene [Gemeinschaft], die von allen [Gemeinschaften] die bedeutendste ist und alle übrigen umfasst. Diese aber ist die sogenannte Polis und die politische Gemeinschaft.¹⁸

Hier charakterisiert er die *koinônia politikê* also als die höchste praktische Gemeinschaft, da sie das höchste Gut verwirklichen möchte. Etwas allzu knapp stellt unsere Stelle in *Pol. I, 2* den Zusammenhang her, dass die vollendete Autarkie mit der Existenz um des vollkommenen Lebens willen erreicht sei.¹⁹ Trotzdem ist bereits damit klar, dass der Gedanke der Autarkie auf das gute Leben abzielt. Aristoteles verknüpft dies in der *Politik* auch selbst miteinander: Besonders stark stellt er diesen Zusammenhang in *Pol. III, 9* heraus:

¹⁶ Vgl. *Pol. IV, 4*: 1291a10–28.

¹⁷ Dies gilt es bei Stellen wie *Pol. II, 1*: 1275b20f. zu beachten, wenn dort die Polis als ausreichende Menge an Bürgern für die Erlangung der Autarkie definiert wird.

¹⁸ *Pol. I, 1*: 1252a1–7.

¹⁹ Vgl. *Pol. I, 2*: 1252b27–30.

Die Polis aber ist die Gemeinschaft der Familien und Dörfer um des vollkommenen und autarken Lebens willen. Dieses ist, wie wir erklären, das glückselige und edle Leben.²⁰

Somit ist die Polis autark zu nennen, da sie den Rahmen zur Erlangung der *eudaimonia* abgibt.²¹

Auf den ersten Blick lässt sich die zweite Frage leicht beantworten, warum denn die bisher genannten menschlichen Gemeinschaften tatsächlich »von Natur« zu nennen sind. In gewisser Weise gibt uns die folgende Stelle tatsächlich die entscheidende Auskunft, indem sie uns auf die teleologische Verwendung von *physis* in unserem Zusammenhang aufmerksam macht, geht aber dabei etwas zu schnell vor:

Deswegen ist auch jede Polis von Natur aus, da ja auch die ersten Gemeinschaften [dies tun]. Denn sie ist das Ziel von jenen, das Ziel aber ist die Natur [i. S. des Naturzustands]. Wie nämlich jedes Ding bei abgeschlossener Entwicklung ist, dies nennen wir die Natur/den Naturzustand jedes Dings, wie etwa diejenige des Menschen, die des Pferdes, die des Hauses. Außerdem sind das Worumwillen und das Ziel das Beste: Die Autarkie ist aber sowohl das Ziel als auch das Beste. Daraus ist nun klar, dass die Polis zu den Dingen gehört, die von Natur aus sind [naturgemäß sind] [...] ²²

Rapp hat in seiner Analyse daraufhin gewiesen, dass wir die Natur als Zielzustand (»die Natur einer jeden Sache«) streng trennen müssen von der Natur im Sinne der Behauptung, etwas sei von Natur aus: Schließlich habe etwa das von Aristoteles genannte Beispiel des Hauses sehr wohl eine Natur, sei aber als Artefakt klarerweise nicht von Natur.²³ Daher belegt er zunächst, dass die ersten Gemeinschaften von Mann/Frau und Herr/Knecht deswegen »von Natur« zu nennen seien, weil ihre Teilnehmer sich aufgrund ihrer Natur zur jeweiligen Gemeinschaft zusammengeschlossen haben²⁴ und das Haus seiner Natur gemäß für das tägliche Leben da²⁵. Ebenso wird sich als ein wichtiger Sinn der menschlichen Natur erweisen, dass sie in ihrer Entfaltung auf die Polisbildung hinwirke.²⁶ Anders formuliert: die

²⁰ *Pol.* III, 9: 1280b40–1281a1.

²¹ Everson 1988, 94 bestreitet, dass Angehörige eines *ethnos* die nicht-wirtschaftliche Autarkie des guten Lebens erreichen können.

²² *Pol.* I, 2: 1252b30–1253a2 (Übersetzung des Verfassers unter Zugrundelegung der Übersetzung von Rapp 2016).

²³ Vgl. Rapp 2016, 49.

²⁴ Vgl. Rapp 2016, 55.

²⁵ Vgl. Rapp 2016, 63.

²⁶ Vgl. Rapp 2016, 60. Später im Aufsatz resümiert Rapp (ebenda, 73), dass an den

Natur des Menschen verlangt gewissermaßen nach der Polis, da sich nur in ihr die menschliche Natur vervollkommen kann. Ob damit ein Biologismus verknüpft ist, untersuchen die nächsten Kapitel ausführlicher.

Vorläufig können wir aber Folgendes festhalten: Offensichtlich gelten also – dieses Ergebnis erhielten wir ja auch bereits aufgrund unserer eigenen Überlegungen zur Autarkie – die menschlichen Polis als naturgemäß, weil sie zu einem gelingenden guten Leben beitragen.²⁷ Dazu passend identifiziert – wie gesagt – als über *Pol.* I, 2 hinausgehender Beleg die Stelle *Pol.* III, 9: 1280b40–1281a1 das vollkommene und autarke mit dem glückseligen und guten Leben. Somit können wir die Polis also deswegen als natürlichste Gemeinschaft betrachten, da in ihr der Mensch seine Entwicklung vervollkommen kann und dieses Ziel des glücklich-autarken Lebens nur in der Polis verwirklicht wird.

Damit haben wir als Interpretationsergebnis erreicht, dass der Zweck der Polis im guten Leben (*eu zên*) bzw. der Glückseligkeit (*eudaimonia*) besteht, womit Aristoteles tatsächlich »seine Politische Philosophie vor dem Hintergrund des individuellethischen *eudaimonia*-Problems entwickelt«²⁸. Wenn die Polis zwar um des bloßen Überlebens willen entstanden ist, aber ihr Ziel im guten Leben (*eu zên*) besteht und so ihr wichtigster Sinn das *eu zên* ist,²⁹ verwundert

Satz »Die Polis existiert von Natur aus« die These vom *zôon politikon* epexegetisch angeschlossen werde: »Der Staat existiert von Natur aus, und damit ist gemeint, dass der Mensch (der je den Staat etabliert) seiner Natur nach ein nach dem Leben in der polis strebendes Lebewesen ist.« (Hervorhebung wie im Original).

²⁷ Rapp 2016, 66 schließt hier den Bogen zu seiner Leitfrage, wieso die Polis als »von Natur« gelten könne, indem die Polis aus natürlichen Strebungen erwachse: 1) Fortpflanzung (Mann/Frau) und Selbsterhaltung (Herr/Knecht), 2) tägliche Bedürfnisse (Haus), 3) über Alltagsbedürfnisse hinausgehende Strebungen (Dorf) und vollendete Autarkie (Polis). Dabei erstrebten die Menschen jedoch schon in den früheren Gemeinschaften nicht nur die jeweils inhärenten Güter, sondern auch schon die der Polis zukommende vollendete Autarkie (ebenda, 67). Da die Menschen diese Güter/Ziele auf natürliche Weise erstreben, sind auch die entsprechenden Gemeinschaften natürlich.

²⁸ Horn 2005, 115.

²⁹ Damit würde Aristoteles manche modernen Bezeichnungen für Gemeinwesen wie etwa die Rede von der »Deutschland AG« rundweg ablehnen. Aus seiner Sicht wird damit der eigentliche Zweck der Gemeinschaft falsch bestimmt und ist daher ethisch abzulehnen. Schließlich reduzieren solche Positionen ein Gemeinwesen auf das Erreichen bestimmter ökonomischer Ziele, was für Aristoteles auf keinen Fall das höchste praktische Ziel darstellt. Vermutlich würde er darauf hinweisen, dass eine politische

es nicht, wenn Aristoteles die ersten Polisgründer als Urheber größter Güter bezeichnet³⁰. Entsprechend zählt auch nicht hauptsächlich die Quantität an Einwohnern, um eine Polis zu definieren.³¹ Vielmehr geht es um die Qualität der Gemeinschaft: Von einer Polis sprechen wir dann, wenn sie ein gemeinsames Bemühen um die Tugend eint. Damit widerspricht Aristoteles dem Sophisten Lykophon auf Schärfste, der aus der Sicht des Aristoteles den Zweck der Polis stark unterbestimmt: Dieser uns ansonsten leider unbekannte Denker betrachtet es nicht als Aufgabe der Polis, ihre Bürger gut und tugend-sam zu machen.³²

Dagegen spricht Aristoteles an einer Stelle in Buch III sogar davon, dass eine Polis, die nicht nur dem Namen nach eine Polis sein soll, sondern auch tatsächlich, sich um die Tugend kümmern muss.³³ Daraus liest David Keyt eine normativ sehr starke These heraus: »Thus Aristotle concedes himself that most polises do not pursue the end that he claims differentiates a polis from other communities«³⁴. Folgerichtig kommt Keyt zu dem für Aristoteles sicherlich problematischen Ergebnis, dass *polis* in Bezug auf Gemeinschaften mit verfehlten Verfassungsordnungen nur in einem äquivoken Sinne gebraucht werde.³⁵ Jedoch legt eine Stelle aus der *Nikomachischen Ethik* nahe,

Gemeinschaft wesentlich von einer Handelsgemeinschaft unterschieden werden muss und würde auf eine Wiederherstellung des Primats der Politik über die Wirtschaft dringen.

³⁰ Vgl. *Pol.* I, 2: 1253a30 f.

³¹ Große Städte sind nicht unbedingt bevölkerungsreiche Städte, da Städte mit sehr vielen Einwohnern nicht sehr einfach verwaltet werden können (vgl. *Pol.* VII, 4: 1326a8–b25). Insofern plädiert Aristoteles an der gleichen Stelle eher für eine beschränkte Anzahl Bürger. Entsprechend tadelt er in *Pol.* II, 6 Platon dafür, dass dieser 5040 Bürger mit Muße (sowie eine stattliche Anzahl von Frauen und Dienern) für die Stadt der *Nomoi* vorsehe (vgl. *Pol.* II, 6: 1265a13–18). Dabei bleibt zu bedenken, dass eine durchschnittliche griechische Polis vermutlich um die 450–1250 Bürger aufwies. Zu diesen Zahlen gelangt jedenfalls Ruschenbusch 1978, 8 f.

³² Vgl. *Pol.* III, 9: 1280b10–12.

³³ Vgl. *Pol.* III, 9: 1280b6–8.

³⁴ Keyt 1991a, 257. Auch Schürumpf 1991b, 515 f. Anm. 72,7 meint, dass *Pol.* III, 9 Gemeinschaften, in denen nicht *arêtê* und Gerechtigkeit herrschten, die staatliche Existenz bestreite.

³⁵ Vgl. Keyt 1991a, 258. Simpson 1990 hebt ebenfalls auf einen angeblich fehlenden Bezug auf die Tugend ab: »None of the cities were, or even tried very hard to be, anything like what he said a city was.« (Simpson 1990, 150) und meint daher: »Aristotle's description or definition of the city seems therefore not to be the description or definition of any city that actually existed.« (ebenda).

dass diese normativ sehr stark gelesene und zu problematischen Konsequenzen führende Interpretation vermieden werden kann: In *EN II*, 1 billigt er jedem Gesetzgeber zu, dass er sich um die Tugend der Bürger bemühe.³⁶ Daher können nicht nur wahrhaft tugendhafte Poleis überhaupt als Poleis bezeichnet werden, sondern es reicht ein gemeinsames Bemühen um Tugend. Wenn sich eine Polis (aus Sicht des Aristoteles bzw. des eigentlich an sich Gebotenen) auf verfehlte Weise um die Tugend bemüht, ist sie dennoch mit der Tugend ihrer Bürger befasst und trotz der normativen Minderwertigkeit ihrer Lösungen immer noch als Polis anzusprechen.³⁷ Zusätzlich gestützt wird diese Lesart auch dadurch, dass laut *Pol. IV*, 4: 1291b5 f. alle beanspruchen, *aretê* zu besitzen.

Daher stehen die Gemeinwesen für Aristoteles in der Verpflichtung, für das glückselige Leben ihrer Einwohner so gut wie möglich zu sorgen und ist eine Polis in einem gewissen Umfang als Ermöglichungsrahmen für die Verwirklichung des guten Lebens zu inter-

³⁶ Vgl. *EN II*, 1: 1103b2–5. Diese Stelle lässt sich gegen die Ansicht von Schürtrumpf ins Treffen führen, dass die *Nikomachische Ethik* ebenso wie der platonische Sokrates im *Gorgias* die Ansicht vertrete, die sittliche Verbesserung der Bürger sei ein unrealistisches Ziel und werde in der aktuellen Politik nicht verfolgt (vgl. Schürtrumpf 2012a, XVf. bzw. schon Schürtrumpf 1991a, 90). 1180a24 ff. ist – anders als Schürtrumpf glaubt – kein Gegenbeleg, da Aristoteles hier »nur« die fehlende öffentliche Erziehung beklagt. Natürlich wünscht sich Aristoteles, dass sich ein gemeinsames Bemühen um die Tugend auch in einer gemeinsam koordinierten öffentlichen Erziehung niederschlägt; die Erziehung der einzelnen Bürger ist gewissermaßen besonders gut zur sittlichen Verbesserung geeignet, aber wie gerade *EN X*, 10 zeigt, dürfen wir die Wichtigkeit der »negativen Zwangsseite« nicht zugunsten der positiven Ermutigung vernachlässigen. Pangle verweist für eine ähnliche Qualifizierung auf 1328a37–28b2. Vgl. Pangle 2013, 304 Anmerkung 22. Allerdings wird an dieser Stelle nicht ausdrücklich allen Gesetzgebern oder allen Verfassungen ein gewisses Bemühen um Tugend zugeschrieben. Überdies ist bekanntlich in der Forschung umstritten, ob und inwieweit *Pol. VII* in seinen Lehren zum Rest der *Politik* passt.

Keyt 1991a, 256 f. behauptet folgerichtig, dass die meisten Poleis nicht nach Glückseligkeit streben (auch Schürtrumpf 1991a, 87 behauptet, dass die meisten Verfassungen nicht mehr das vollkommene Leben ihrer Bürger zum Ziel haben). Tatsächlich liegt die Ambiguität nicht im Begriff der Polis (anders Keyt 1991a, 258), sondern in der verschiedenen Auffassung der *aretê*: Alle vernünftigen Menschen streben nach *eudaimonia* und – wie wir gerade gesehen haben – beanspruchen alle Bürger für sich die *aretê* (vgl. *Pol. IV*, 4: 1291b5 f.). Aus der *Nikomachischen Ethik* wissen wir jedoch, dass für Aristoteles die meisten Menschen die wahre *aretê* verfehlen.

³⁷ Ganz allgemein hat dies auch Yack festgestellt (vgl. Yack 1993, 97), wobei er sich jedoch in seiner Darstellung der möglichen positiven Einflussnahme von demokratischen oder oligarchischen Rechtsordnungen ziemlich von mir unterscheidet. Dies sei jedoch auf später verschoben.

pretieren. Wenn nun die Polis als naturgemäß bezeichnet wird, soll damit also keinesfalls die Polis zu einem natürlichen Organismus erklärt werden.³⁸ Vielmehr geht es Aristoteles an dieser Stelle um den teleologischen Charakter dieser vollkommenen Gemeinschaft, da in ihr eben das Ziel des Menschen verwirklicht werden kann.

Jedoch lassen sich auch weitere Einwände gegen die Interpretation der Polis als einem natürlichen Gegenstand vorbringen: Bereits das Beispiel des Hauses in *Pol.* I, 2 zeigt deutlich, dass sich aus der Rede von einem Naturzustand eines Gegenstandes oder von seiner Natur noch überhaupt nicht ableiten lässt, dass es ein natürlicher Gegenstand (i. S. eines Tieres oder einer Pflanze etc.) sei. Schließlich ist ein Haus bekanntlich eine künstliche Entität und trotzdem können wir ohne Probleme von der Natur eines Hauses sprechen. Wenn Aristoteles nämlich die Polis als naturgemäßes Gebilde bezeichnet, hat er dies aus dem oben referierten teleologischen Argument gefolgert und nicht, indem er eine Selbstbewegung eines natürlichen Gegenstandes in der Polis identifiziert hätte.³⁹

Entsprechend der oben dargelegten teleologischen Annahmen folgert Aristoteles für den Menschen, dass er ein von Natur aus politisches Lebewesen sei.⁴⁰ Auch bei diesem Satz muss der Argumentationsgang beachtet werden, denn auch dieser Satz wird von Aristoteles als Konsequenz seiner bisherigen teleologischen Überlegungen beansprucht. Damit ist auch sein Sinn klar, der nicht in einem naiven Naturalismus besteht: Wenn der Mensch als politisches Lebewesen gilt, wird damit nicht ausgesagt, der einzelne Mensch sei von einem unproblematischen natürlichen Drang analog demjenigen von Ameisen oder Bienen gesteuert. Damit ginge auch die wenig attraktive Konsequenz einher, die Polis als einen zu Ameisenstaaten analogen Superorganismus verstehen zu müssen. Stattdessen meint der Satz vom Menschen als *zôon politikon*, dass der Mensch sein *telos* nur in der Polis verwirklichen kann.

Daraus erklärt sich dann auch der zunächst sehr problematisch

³⁸ Keyt 1991b, 118, Fußnote 1 hält dagegen, dass die Polis für Aristoteles »literally a natural object« sei und bezeichnet Keyt 1991a, 269f. nicht nur die Polis als natürliche Entität, sondern hält Keyt die aristotelische Theorie des distributiv Gerechten auch für ein spätes Kapitel von dessen Naturphilosophie.

³⁹ Damit erledigen sich bereits einige der bekannten Probleme, die David Keyt in seiner Evaluation einer naturalistischen Deutung aufgezeigt und kritisiert hat (vgl. Keyt 1991b, 118–141).

⁴⁰ Vgl. *Pol.* I, 2: 1253a2f.

wirkende Satz von der natürlichen Priorität der Polis gegenüber Haus und Individuum und die Charakterisierung der Bürger als Teile des Ganzen (der Polis).⁴¹ Nur im Verband der Polis kann der Mensch seine *eudaimonia* erreichen, außerhalb ihrer vermag er dies nicht. Daher ist ein Mensch, der von Natur aus außerhalb der Polis stände, gar kein Mensch mehr. Vielmehr wäre er entweder ein wildes Tier oder ein Gott.⁴² Wenn also der Mensch unter die Stufe der Polisbewohnung sänke, könnte er sein ihm eigentümliches *ergon*, nämlich die vernünftige Erlangung der *eudaimonia*, gar nicht erreichen und wäre damit nicht Mensch zu nennen. Nur darin liegt die Pointe des Bürgers als Teil der Polis und der entsprechenden Charakterisierungen als Teil und Ganzes, denn für sich allein ist der Mensch nicht autark. Wie gesagt will Aristoteles mit dem vordergründig anrühlich klingenden Satz von der Priorität der Polis gegenüber dem Einzelnen lediglich ausdrücken, dass die Polis im Gegensatz zu den anderen Gemeinschaftsordnungen und sicherlich erst recht im Vergleich zum Einzelnen im eigentlichen Sinne zum Ziel der Autarkie verhelfen kann. Um seine These zu erläutern, zieht Aristoteles eine Analogie zum menschlichen Körper: So wie eine Hand einen unselbstständigen Teil des selbstständigen Ganzen namens Körper darstellt, so ist auch der Einzelne als gemeinschaftsbedürftiges Lebewesen nur ein Teil im Vergleich zum Ganzen der Polis. Tatsächlich kann der Mensch nicht autark leben ohne Mitmenschen.

Aristoteles möchte uns also verdeutlichen, dass der Mensch sein individuelles Ziel der Glückseligkeit nur in einer Polisgemeinschaft überhaupt erreichen kann und wesentlich auf diese Vergemeinschaftung angewiesen ist. Wie ich später ausführen werde, darf daraus freilich keine allzu starke Lesart erfolgen. Zwar benötigt der glücklich werden wollende Mensch die Gemeinschaft als notwendige Mitursache, jedoch liegt die »Moralität« nicht in einem flachen Legalismus oder einer kritiklosen Übernahme einer Sozialisation. Anders formuliert: Die Polis-Gemeinschaft und ihre Regeln und Institutionen sind für das Erreichen der individuellen *eudaimonia* eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung.

Keineswegs folgt aus der zunächst einigermaßen problematisch klingenden These von der Priorität der Polis gegenüber den Einzelnen ein Bienendrohnenleben im Dienste des größeren Ganzen. Gerade

⁴¹ Vgl. *Pol.* I, 2: 1253a18f. bzw. 1253a25f.

⁴² Vgl. *Pol.* I, 2: 1253a3f. und *Pol.* I, 2: 1253a26–29.