

Politik



Klassiker Auslegen

Herausgegeben von
Otfried Höffe
Band 23

Otfried Höffe ist o. Professor für Philosophie
an der Universität Tübingen.

Politik

Herausgegeben
von Otfried Höffe



Akademie Verlag

Titelabbildung:
Portraitkopf des Philosophen Aristoteles, Abguß: Museum Schloß Hohentübingen

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei
Der Deutschen Bibliothek erhältlich

ISBN 3-05-003575-7

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2001
Der Akademie Verlag ist ein Unternehmen der R. Oldenbourg-Gruppe.

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten.
Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Gesamtgestaltung: K. Groß, J. Metzke, Chamäleon Design Agentur, Berlin
Satz: PrintOut, Castrop-Rauxel
Druck und Bindung: GAM MEDIA, Berlin

Printed in the Federal Republic of Germany

Inhalt

Hinweise zur Benutzung	3
1.	
Einführung in Aristoteles' <i>Politik</i>	
<i>Otfried Höffe</i>	5
2.	
Aristoteles' Politische Anthropologie	
<i>Otfried Höffe</i>	21
3.	
Hausverwaltung und Sklaverei (I 3-13)	
<i>Pierre Pellegrin</i>	37
4.	
Aristotle's Critique of False Utopias (II 1-12)	
<i>Richard Kraut</i>	59
5.	
Staatsverfassung und Staatsbürger (III 1-5)	
<i>Dorothea Frede</i>	75
6.	
Constitutions and Purpose of the State (III 6-9)	
<i>Richard Mulgan</i>	93
7.	
Sovereignty and Political Rights (III 10-13)	
<i>Fred D. Miller Jr.</i>	107
8.	
Verfassungen und politische Institutionen (IV 1-16)	
<i>Eckart Schütrumpf</i>	121
9.	
Verfassungswandel (V 1-12)	
<i>Hans-Joachim Gebrke</i>	137

10.**Die Einrichtung von Demokratien und Oligarchien (VI 1-8)***Rolf Geiger* 151**11.****Die uneingeschränkt beste Polisordnung (VII-VIII)***Ada Neschke-Hentschke* 169**12.****Aristoteles' *Politik*: Vorgriff auf eine liberale Demokratie***Otfried Höffe* 187**Literaturverzeichnis** 205**Personenregister** 211**Sachregister** 213**Hinweise zu den Autoren** 217

Hinweise zur Benutzung

Griechische Ausdrücke werden in lateinischer Umschrift wiedergegeben; dabei bezeichnet ‚ê‘ den griechischen Buchstaben η (êta), ‚ô‘ den Buchstaben ω (ômega). Am Ende des Bandes sind die wichtigsten griechischen Termini und ihre deutschen und englischen Übersetzungen verzeichnet. Das Sachregister schließt auch die englischen Texte mit ein; Seitenangaben finden sich jedoch hinter dem deutschen Stichwort.

Alle Stellenhinweise auf Aristotelische Schriften beziehen sich auf die Seiten-, Spalten- und Zeilenangaben der Ausgabe von Immanuel Bekker, nach der Aristoteles üblicherweise zitiert wird. In der Regel folgt auf den abgekürzten Titel eine römische Zahl zur Angabe des Buches (im Fall der *Metaphysik* ein griechischer Buchstabe) und eine arabische Ziffer zur Angabe des Kapitels. ‚EN I 1, 1095a5–9‘ ist z.B. zu lesen als: ‚*Nikomachische Ethik*, erstes Buch, erstes Kapitel, Seite 1095, Spalte a, Zeile 5–9 der Bekker-Ausgabe‘. Wenn nur auf Buch und Kapitel verwiesen wird, bezieht sich die Angabe auf die *Politik*. Stellenangaben zu den Werken Platons nehmen auf die übliche Stephanus-Paginierung sowie deren Abschnitts- und Zeileneinteilung Bezug.

Es werden folgende Abkürzungen verwendet:

Pol.	Politik	
EN	Ethica Nicomachea	Nikomachische Ethik
Met.	Metaphysik	
Inc.an.	De incesso animalium	Über die Fortbewegung der Tiere
Hist.an.	Historia animalium	Tierkunde
Rhet.	Rhetorik	
Plat.Rep.	Platon, Respublica	Platon, Politeia (Der Staat)
Plat.Leg.	Platon, Leges	Platon, Nomoi (Gesetze)
Plat.Politic.	Platon, Politicus	Platon, Politikos (Staatsmann)
Plat.Crit.	Platon, Crito	Platon, Kriton

Auf Literatur wird mit Namen des Autors, Erscheinungsjahr und gegebenenfalls Seitenzahl hingewiesen. Die zitierte Literatur wird am Ende der Beiträge oder in der Bibliographie am Ende des Bandes aufgeschlüsselt.

1. Einführung in Aristoteles' *Politik*

Bei aller Achtung vor dem politischen Denken anderer Kulturen, etwa Indiens, Chinas und des Vorderen Orient, ist der begrifflich-argumentative Diskurs über das Politische weitgehend eine Erfindung der Griechen. Erst sie lassen sich auf eine Grundlagenreflexion ein, die die empirische Erforschung von Recht, Staat und Politik mit einer normativen Bewertung verbindet und eine philosophieinspirierte Kritik erlaubt. Bei Homer gilt die Rechtsordnung noch als sakral. Die griechischen Tragiker dagegen: Aischylos mit der *Orestie*, den *Persern* und den *Schutzflehenden*, Sophokles mit *Antigone* und Euripides mit *Orest*, *Phoinikerinnen* und *Schutzflehenden*, lösen zusammen mit den Geschichtsschreibern Herodot und Thukydides, mit den Rednern wie Isokrates, Lysias und Demosthenes und mit den Sophisten den Mythos durch den Logos ab. Auf diese Weise bereiten sie den Weg für zwei herausragende Denker vor: für Platon und Aristoteles. Schon Platon schafft mit seinem Altersdialog *Nomoi* (Gesetze) ein im hohen Maß diskursives Werk. Die erste im vollen Sinn diskursive Untersuchung der Politik, einschließlich Recht, Gerechtigkeit und Staat, verdanken wir aber erst Aristoteles. Er erörtert auch Themen, die Platon so gut wie gar nicht behandelt, beispielsweise die Frage, wer Bürger sei. Andererseits verdankt sich Aristoteles' *Politik* nicht nur dort der intensiven Auseinandersetzung mit Platon, wo er dessen politisches Denken zum direkten Gegenstand macht.

1.1 Zur Person

Aristoteles wird im Jahre 384 v. Chr. in Stageira (heute: Starro), einer kleinen Stadtrepublik im Nordosten Griechenlands, geboren. In den Jahren

367 bis 347 hält er sich an Platons Akademie in Athen auf, wohin er nach zwölf „Wanderjahren“ zurückkehrt, jetzt um für zwölf Jahre am Lykeion (von dorthier: Lyceum), einem jedermann zugänglichen Gymnasium, zu lehren. Dieses Leben fällt in die Zeit, in der die berühmte Gesellschaftsform der Griechen, die freie Stadtrepublik, ihre Freiheit verliert. Aristoteles erlebt die Niederlage, die Philipp II. den Athenern und Thebanern bei Chaironea (338 v. Chr.) beibringt, ferner den Aufstieg von Philipps Sohn, Alexander dem Großen. Daß er auf Philipps Bitten dessen Erziehung für zwei Jahre begleitet, führt zur einzigartigen Situation, daß einer der größten Philosophen Verantwortung für einen der später bedeutendsten Staatsmänner übernimmt. Auf Aristoteles' Einfluß dürfte es zurückgehen, daß Alexander auf seinen Feldzügen außer militärischen Zielen auch kulturelle und wissenschaftliche Interessen verfolgt und sich von griechischen Wissenschaftlern begleiten läßt.

Nach Alexanders Tod im Juni 323 verläßt Aristoteles erneut Athen. Obwohl seine politische Philosophie eher gegen makedonische Interessen gerichtet ist, fürchtet er, zu einem Opfer der antimakedonischen Umtriebe Athens zu werden. In der Tat wird er unter jene Anklage der Gottlosigkeit (*asebeia*) gestellt, der einst Sokrates zum Opfer fiel. Auf das Schicksal dieses „trefflichsten, weisesten und gerechtesten Mannes unter den damals Lebenden“ (Platon, *Phaidon* 118a) anspielend, soll er das Verlassen der Stadt mit den Worten begründet haben, er werden es nicht gestatten, daß sich die Athener ein zweites Mal gegen die Philosophie versündigten (Aelian, *Varia historia* III 36). Aristoteles zieht sich ins Haus seiner Mutter nach Chalkis auf Euboia zurück, wo er bald darauf, im Alter von 62 Jahren stirbt. Er hinterläßt ein universales Werk philosophischer und einzelwissenschaftlicher Forschung, das in seiner Verbindung von Erfahrung, Begriffsschärfe und spekulativem Denken in der Geschichte menschlichen Geistes seinesgleichen sucht. In der Spätantike wird sein Autor der „göttliche Aristoteles“ (Proklos), im Mittelalter aber, von al-Farabi über Albert den Großen bis Thomas von Aquin, schlicht „der Philosoph“ heißen; und Dante rühmt ihn als „Meister aller Wissenden“ (*Göttliche Komödie: Die Hölle* IV 131).

Schon weil Aristoteles Metöke („Beisasse“) ist, also ein Ausländer mit „Niederlassungsbewilligung“, aber ohne politische Rechte, mischt er sich in die Politik von Athen nicht ein. Er begründet jedoch eine selbständige Wissenschaft der Politik. Auch entzieht er sich nicht ganz der politischen Praxis. Zwischen Makedonien und verschiedenen griechischen Städten, einschließlich Athen, übernimmt er Vermittlungsaufgaben, für die sich die „Bürger Athens“ in einer Inschrift bedanken. Skeptisch gegen eine von

Platon bekannte, am Ende aber gescheiterte politische Berufung des Philosophen, hält er aber derartige Aufgaben nicht für die „natürliche“ Fortsetzung der politischen Philosophie.

1.2 Die Schriften zur Politik

Seine Hauptschrift zur Politischen Philosophie, die *Politik*, hat einen thematisch und methodisch so weiten Horizont, daß sie zu Recht nicht nur von Philosophen, Philologen und Historikern studiert wird, sondern auch von Rechts- und Verfassungstheoretikern, von Politikwissenschaftlern, selbst von empirisch orientierten Sozialwissenschaftlern. Und viele der Aristotelischen Lehrstücke bleiben über das Mittelalter und die frühe Neuzeit bis hin zur amerikanischen und französischen Revolution wirksam, nicht selten sogar noch darüber hinaus.

Wichtig sind für Aristoteles' Politische Philosophie auch große Teile der *Nikomachischen Ethik*, beispielsweise die Methodenexkurse und die Erörterungen des gemeinsamen Leitprinzips Glück (*eudaimonia*), ferner die Abhandlungen über die Gerechtigkeit (V), über die Freundschaft (VIII–IX) und die Differentialanalyse zum theoretischen und dem politischen Leben (X 6–9). Für ein umfassendes Verständnis von Aristoteles' politischer Theorie sind auch das Einleitungskapitel der *Tierkunde* und die Freiheitsdefinition der *Metaphysik* (I 2, 982b26) einschlägig, ferner Teile der *Rhetorik*, deren Kapitel I 8 beispielsweise den Abriss einer Verfassungslehre enthält. Zum Zweck, die politische Wirklichkeit in ihrer bunten Fülle kennenzulernen, sammelt Aristoteles die griechischen Verfassungen; von der schon im Altertum berühmten Sammlung von 158 Verfassungen ist aber nur die *Verfassung Athens* erhalten. Nicht zuletzt schreibt er einige politische Dialoge: *Über Gerechtigkeit* und *Politikos (Staatsmann)*; sie sind aber nur in wenigen Fragmenten überliefert.

1.3 Themen der *Politik*

Obwohl die *Politik* ein Meisterwerk ihrer Gattung darstellt, ist sie kein „Werk aus einem Guß“ (zur ausführlichen Debatte vgl. Schütrumpf 1991, I 39–46). Trotz mancher Verwicklungen, Spannungen, vielleicht sogar Widersprüche bietet sie aber eine weitgehend kohärente Lehre. Es ist allerdings strittig, ob die Bücher IV–VI gegenüber Buch III eine differenzierendere oder aber eine andere, konkurrierende Theorie entwickeln. Das

Werk beginnt mit Hinweisen zur Mehrdeutigkeit von Herrschaft (I 1). Daran schließt sich die Kernaussage einer Politischen Anthropologie an: daß der Mensch von Natur aus ein politisches Lebewesen sei (I 2). Wie in Kapitel 2 des vorliegenden Bandes dargestellt wird, treffen die von verschiedener Seite erhobenen Einwände, die Aristoteles' Politische Anthropologie als obsolet erscheinen lassen, nicht zu, sondern beruhen auf Mißverständnissen. Eine genaue Lektüre zeigt, daß Aristoteles den Menschen nicht nur als Sozial-, sondern auch als Konfliktwesen begreift. Überdies erkennt Aristoteles durchaus die Rolle der Konvention für die Staaten-gründung an. Schließlich darf man Aristoteles kein undifferenziertes ‚organologisches‘ Staatsverständnis unterstellen, gemäß dem den Teilen des Ganzen, den einzelnen Menschen, den Haushalten und den Dörfern, die Selbständigkeit abgesprochen würde.

In den weiteren Kapiteln des ersten Buches entwickelt Aristoteles die Grundzüge einer Wirtschaftstheorie im Sinne einer Lehre des *oikos*: des Hauses als Wirtschaftseinheit (I 1–13). Hier finden sich die folgenreiche Kritik am Zinswesen und an Wuchergeschäften (I 10, 1258a38 ff.) und die nicht minder folgenreiche Rechtfertigung der Sklaverei. *Pierre Pellegrin* (Kapitel 3) ordnet Aristoteles' Theorie der Sklaverei in den Zusammenhang von Familie und Haus: des *oikos* ein. Der Sklave ist ein Teil dieser natürlichen Gemeinschaft, die um der Befriedigung der menschlichen Grundbedürfnisse willen besteht. Da dieser Zweck naturgemäß ist, sind es auch die zu ihrer Verwirklichung erforderlichen Mittel, also nicht nur die Erwerbskunst, sondern auch die Sklaverei, vorausgesetzt, sie bleibt dem natürlichen Zweck verpflichtet. Nach Aristotelischem Verständnis dient der Sklave letztlich nicht der Produktion von Gütern, sondern dem glücklichen Leben.

Buch II besteht in einer problemgeschichtlichen Verfassungsdiskussion, in der die Kritik an Platons politischer Philosophie, insbesondere der der *Politeia* (Staat), einen großen Raum einnimmt. Dabei wird die Theorie der Familie als einer unverzichtbaren Grundlage der politischen Gemeinschaft e *contrario* weiter entfaltet, nämlich in der scharfen Ablehnung von Platons Vorschlag einer Frauen- und Kindergemeinschaft. *Richard Kraut* (Kapitel 4) arbeitet den positiven Gehalt dieser Platonkritik heraus. Indem er zeigt, welche Rolle die kleineren Gemeinschaften für das Funktionieren der Polis spielen, wird die Polis gegen Platons rigorose Einheitsvorstellung als eine in sich differenzierte und geordnete Vielheit verstanden.

Die Bücher III und IV enthalten das Vorbild einer vergleichenden Gestaltlehre (Morphologie) des Politischen, einschließlich der für Jahrhunderte kanonischen Unterscheidung zwischen drei legitimen und drei illegitimen Staatsformen. Allerdings ist diese Unterscheidung nur in Buch III

zentral; in den Büchern IV–VI tritt sie zurück, wird vielleicht sogar aufgelöst. Im Mittelpunkt des Beitrags von *Dorothea Frede* (Kapitel 5) steht die Frage, welche Qualifikationen die Bürger einer Polis besitzen müssen, um sich an der *archê*: Herrschaft und Regierung aktiv beteiligen zu können. Die Bürgertugend besteht in der Fähigkeit, bestimmte Funktionen in der Polis zu übernehmen. Aristoteles bestimmt sie als „beidseitige Tugend“, da der gute Bürger sich sowohl aufs Regieren wie aufs Regiertwerden verstehen muß. Je nach Verfassung werden die Ämter zwar unterschiedlich verteilt; Aristoteles Konzeption der Fähigkeit des guten Bürgers ist aber mit allen nicht-entarteten Verfassungen vereinbar.

In seiner Analyse der Aristotelischen Verfassungslehre (III 6–9) arbeitet *Richard Mulgan* (Kapitel 6) die leitenden Gesichtspunkte heraus, die der Einteilung in drei legitime und drei entartete Verfassungen zugrundeliegen. Nach Aristoteles muß sich jede mögliche Verfassung in dieses Sechsschema zweifelsfrei einordnen lassen. Mulgan macht aber auf die Unterschiede zur differenzierteren Verfassungslehre des vierten Buchs aufmerksam, die die einzelnen Verfassungen als Annäherungen an bestimmte Idealtypen beschreibt. Abschließend untersucht er Aristoteles' Kritik des vertragstheoretischen Staatsmodells.

In den Kapiteln 10 bis 13 des dritten Buchs wendet sich Aristoteles der Frage zu, wie die Polis regiert werden soll. *Fred D. Miller* (Kapitel 7) interpretiert den Anspruch auf die Regierungsgewalt in der Polis als einen Rechtsanspruch. Gegen die Auffassung, der griechischen Antike sei der Rechtsbegriff fremd, arbeitet er Aristoteles' komplexes begriffliches Netz heraus, das der Idee politischer Rechte korrespondiert. Dabei bleibt Aristoteles seiner Theorie distributiver Gerechtigkeit verbunden: Politische Rechte können die Mitglieder einer politischen Gemeinschaft in genau dem Maße beanspruchen, in dem sie einen Beitrag zu den Zielen dieser politischen Gemeinschaft leisten.

Eckart Schütrumpf (Kapitel 8) ordnet das vierte Buch in den Zusammenhang der drei mittleren Bücher (IV–VI) ein und behauptet, hier liege eine gegenüber Buch III grundlegend veränderte und umfassendere Verfassungslehre vor: ein Neuansatz, der den wichtigsten Beitrag des Aristoteles zur politischen Theorie darstelle. Die schematische Einteilung in drei richtige und drei abweichende Verfassungen weicht zugunsten einer realitätsnäheren Einteilung. Die einseitige Orientierung an der besten Verfassung und an der Tugend wird aufgegeben; die einzelnen Verfassungen verfolgen ihre eigenen Ziele und orientieren sich stärker an dem, was unter den gegebenen Bedingungen möglich ist. Deutlicher als in den anderen Büchern der *Politik* verfolgt Aristoteles in den Büchern IV bis VI eine praktische Intention.

Hans-Joachim Gebrke (Kapitel 8) macht auf die Instabilität der griechischen Staaten aufmerksam, die eine Reflexion auf die Gründe für den Umsturz von Verfassungen und auf mögliche Maßnahmen zu ihrer Erhaltung dringend macht. Da das fünfte Buch, die erste systematische Behandlung dieses Problems, einen hohen Anteil an historischer Analyse enthält, vermittelt es grundlegende Einsichten in die Methode der Aristotelischen Geschichtsdarstellung: eine besonders differenzierte Kausalanalyse. Da das dargebotene geschichtliche Material primär der Illustration von kausalen Gesetzmäßigkeiten dient, sind manche Einseitigkeiten zwar unvermeidlich, sie schränken aber den historischen Quellenwert der Aristotelischen Untersuchung nicht wesentlich ein. Als problematisch könnte man jedoch die gelegentliche Tendenz zur Anwendung antithetischer Schemata bewerten.

Das sechste Buch ist der Einrichtung von Demokratien und Oligarchien gewidmet. *Rolf Geiger* (Kapitel 10) stellt diese Untersuchung in den Rahmen des Aristotelischen Gedankens einer praktischen Philosophie, hier als einen Beitrag zur normativen und zugleich pragmatischen Orientierung leitender Politiker. Aristoteles wendet sich vor allem gegen den politischen Grundfehler von Gesetzgebern, alle für eine bestimmte Verfassungsform typischen Elemente zugleich zu verwirklichen. Da es dann immer zur Etablierung der radikalsten Ausprägung dieser Verfassung kommt, empfiehlt Aristoteles ein Korrektiv, das als „gemischte Verfassung“ einflußreich werden wird: eine den jeweiligen Verhältnissen angepaßte Kombination von institutionellen Elementen verschiedener Verfassungsformen.

Den Abschluß der *Politik*, aber nicht ihren systematischen Höhepunkt bildet die „politische Utopie“ der Bücher VII und VIII. Aristoteles entwirft ein ideales Gemeinwesen und erörtert dabei ausführlich die Größe, die Beschaffenheit des Landes und die Verbindung zum Meer, ferner die sozialen Stände, das Heiratsalter und die Erziehung, selbst die Landverteilung. *Ada Neschke-Hentschke* (Kapitel 11) sieht die Analyse der besten Verfassung in den Büchern VII und VIII in der Tradition der Platonischen Staatsentwürfe, vor allem der *Nomoi*. Sie unterstreicht den fiktiven Charakter des Entwurfs, der gleichzeitig aber nicht utopisch sein, sondern am Möglichen orientiert bleiben will. Grundlegend für diese Konzeption ist die Unterscheidung eines weiten und eines engen Begriffs der Polis. Für den weiten Begriff der Polis werden die materiellen Bedingungen der Autarkiesicherung in Betracht gezogen, während der anspruchsvollere, enge Begriff die Polis vor allem als „Subjekt der schönen Handlungen“ versteht und sich dementsprechend auf den Anteil konzentriert, den die Bürger an der Verwirklichung des guten Lebens haben. Nur letzteres macht den eigentlich politischen Charakter der besten Verfassung aus, aber ohne

ersteres ist das Bestehen dieser Verfassung von vornherein nicht möglich. Eine angemessene Darstellung und Analyse der besten Verfassung muß deshalb beide Seiten der Polis im Blick behalten.

Am Ende des Bandes widmet sich der „Ausblick“ (Kapitel 12) der Frage, welche Stellung Aristoteles' *Politik* in der politischen Theorie einnimmt. Dabei erweist sich Aristoteles in seiner Platonkritik, in der Betonung von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit und in seinem Plädoyer für den ‚Rechtsstaat‘ als Vordenker des politischen Liberalismus. Die proto-liberalen Elemente seiner Theorie sprechen insbesondere gegen die Versuche, Aristoteles zum Ahnherrn des Kommunitarismus zu machen.

1.4 Epochenengebunden oder modern?

Wer in Aristoteles' *Politik* eine uns fremde Welt erwartet, da sich doch ihr Gegenstand seither grundlegend verändert habe, da außerdem mit überholten theoretischen Vorgaben zu rechnen sei, etwa mit einer sachfremden Naturteleologie, einem Kosmosdenken und anderen „metaphysischen“ Elementen, wird überrascht. Zweifellos findet man zeit- und epochengebundene Elemente. Beispielsweise nehmen sich selbst die kleineren Staaten von heute im Vergleich zu den damaligen Stadtrepubliken wie unübersichtliche Großgesellschaften aus. Auch besteht in der Rechtsordnung eine weit geringere Regelungsdichte. Weiterhin fehlen professionelle Richter und Juristen. Und dieser Umstand ist nicht etwa nur negativ, als ein Mangel, einzuschätzen. Er hat auch einen Demokratisierungseffekt, daß ein Expertenstand fehlt, der die Bürger in (juristische) Fachleute und Laien spaltet. In Athen sind alle Laien und insofern alle gleich. Ohnehin herrscht in der Verfassung Athens ein Maß an direkter Demokratie, das nicht nur den repräsentativen Demokratien von heute, sondern selbst einer direkten Demokratie einiger Schweizer Kantone mit Landsgemeinden unbekannt ist. Andere Elemente, insbesondere die Rechtfertigung der Sklaverei und die der Ungleichheit von Frauen, sind anstößig. Man darf aber nicht vergessen, daß die Sklaverei in den USA bis weit ins 19. Jahrhundert erhalten bleibt, und daß die Ungleichheit der Frauen noch später, mancherorts sogar bis heute vorkommt.

Andere Aussagen sind immer noch erwägenswert, etwa die Behauptung, der Mensch sei ein politisches Lebewesen oder die Überlegungen zu den verschiedenen Staatsformen. Der Gedanke, den politischen Prozeß wie ein Rechtsverfahren Regeln zu unterwerfen, wird die europäischen Verfassungen sogar bis heute prägen. Auch die Überlegungen zum guten

Staatsbürger und die zur Demokratie laden trotz des zeitlichen Abstandes zu einem philosophisch-politischen Diskurs unmittelbar ein. Weder sind die zugrundeliegenden Fragen epochengebunden, noch die Argumente in der Regel mit Besonderheiten der griechischen Polis so eng verquickt, daß sie sich einem kulturübergreifenden, universalistischen Diskurs a priori versperren.

Auch methodisch gesehen ist Aristoteles' *Politik* in mehrfacher Hinsicht modern. Insbesondere stützt sie sich auf einen ungewöhnlichen Reichtum an politischer Erfahrung. Weil Aristoteles die Wandlungen des Gemeinwesens Athen kennt, es mit anderen, sowohl griechischen als auch nicht-griechischen Gemeinwesen vergleicht, nicht zuletzt auf die Koloniegründungen, die auch ein Experimentierfeld der Politik bilden, blickt, verbindet er eine analytische und spekulative Kraft mit einem hohen Maß an Erfahrung.

Heute, im Zeitalter der Metaphysikskepsis, etabliert sich die Philosophie generell als ein Nachdenken „ohne Metaphysik“. Sofern man die Metaphysik mit Religion bzw. Theologie, mit einer (umfassenden) Weltanschauung oder so umstrittenen Theoremen wie Platons Ideenlehre oder Kants Zwei-Welten-Lehre gleichsetzt, erfüllt Aristoteles diese Bedingungen ohne Schwierigkeit. Vor allem sind ihm jene Elemente fremd, die wir mit (religiösem) Fundamentalismus assoziieren: eine öffentliche, gegebenenfalls sogar mit Zwang durchgesetzte Verbindlichkeit für religiöse Praktiken. Selbst eine gewaltfreie Form von Religion: eine religiöse Offenbarung und religiöse Heils- und Erlösungsvorstellungen, spielen keine Rolle. Aristoteles argumentiert anthropologisch und sozialtheoretisch, institutionstheoretisch oder mit Verfassungsvergleichen, gelegentlich auch biologiebezogen, aber nie unter Berufung auf eine religiöse Wahrheit oder eine Weltanschauung. Nach einer im heutigen Verständnis problematischen Metaphysik klingen allenfalls Gedanken wie etwa, daß das Ganze der Natur nach (*phusei*) früher als der Teil sei (I 2, 1253a20–22) oder daß die Natur nichts umsonst mache (1253a9).

Weil Aristoteles' *Politik* mit der Ethik eng verzahnt ist, könnte man zwar von dorthin metaphysische Elemente befürchten. Sofern man unter „Metaphysik“ die Theorie eines höchsten Seienden versteht, wird aber die neuere Forderung nach einer „Ethik ohne Metaphysik“ (Patzig 1971) schon von Aristoteles erfüllt. Selbst bei der Kritik an Platons Ideenlehre (EN I 4) und bei dem im *bios theôrêtikos* enthaltenen Bezug aufs Göttliche (EN X 6–8) sind die entscheidenden Argumente genuin ethischer Natur. Ohnehin sind metaphysische Elemente nicht von sich aus irrational. Ferner findet man zwar eine Teleologie, aber primär keine der Ethik fremde

Naturteleologie, vielmehr ergibt sie sich aus dem Begriff des Handelns. Und die in der politischen Anthropologie enthaltene Naturteleologie erweist sich als weitgehend sachgerecht (siehe Kapitel 2). Gewiß, Aristoteles traut sich Wesensaussagen zu, beruft er sich doch auf eine für den Menschen charakteristische Leistung (I 6, 1097b24 ff.). Sie beinhaltet aber einen sehr vorsichtigen „Essentialismus“ und kommt überdies weitgehend ohne metaphysische Annahmen im Sinn der später *Metaphysik* genannten Abhandlungen aus. Sie sind weder an die dort geführten Debatten um das Seiende als Seiendes (*on hêi on: Metaphysik* Buch IV) noch an deren philosophische Theologie gebunden (*Metaphysik*, Buch XII). Der Begriff des *eidos* und sein Verhältnis zur *hylê* beispielsweise spielen nur an wenigen Stellen eine Rolle (z.B. III 3, 1276a17–19; VII 4; s. dazu unten Kap. 11.3), und selbst dort geht Aristoteles nicht auf die Streitfragen der *Metaphysik* (z.B. Z 3, 1029a20 ff.) ein. Vor allem enthält seine Theorie des höchsten Guten eine scharfe Spitze gegen den Prototyp einer metaphysischen Entität, Platons Idee des Guten (EN I 4, besonders 1096b33–35), weil diese weder ein „praktikables Gut“ (*to pantôn akrotaton tôn praktôn agathôn*: I 2, 1095a16 f.) noch das „für den Menschen Gute“ sei (*anthrôpinon agathon*: I 1, 1094b7). Wenn der große Aristoteliker des Mittelalters, Thomas von Aquin, in der *Summa theologiae* (I–II, quaestio 3, art. 4 ad 4) Aristoteles' Strebenstheorie des Handelns mit der Teleologie der *Physik* und der Lehre vom Göttlichen Beweger aus der *Metaphysik* (XII 7 und 9) zur Konzeption eines natürlichen Strebens verbindet (*desiderium naturale* bzw. *appetitus naturalis*), er überdies das vollkommene Glück (*beatitudo perfecta*) erst vom Jenseits erwartet, so systematisiert er die bei Aristoteles vorhandenen Aussagen in einer Aristoteles selbst unbekanntem Form.

1.5 Eine genuin politische Philosophie

Der bedeutende Gerechtigkeitstheoretiker John Rawls sieht die Alternative zu einer metaphysischen in einer „politischen“ Theorie, die sich als solche den Anspruch auf universale Gültigkeit versagt. In diesem Sinn verzichtet er in seinem zweiten Hauptwerk, *Politischer Liberalismus* (1993/1998), beispielsweise auf Aussagen über Wesen und Identität von Personen und begnügt sich statt dessen mit einer „Hermeneutik der Demokratie“. Aristoteles würde in einer derartigen Selbstbeschränkung die Möglichkeiten der Philosophie unterboten sehen. Den in der allgemeinen Menschenvernunft enthaltenen Ausgriff auf universal gültige Aussagen gibt er weder in der Verklammerung der Politik mit der Ethik auf noch in

der politischen Anthropologie, der Gerechtigkeitstheorie oder der Verfassungslehre. Die Wahl unter alternativen Modellen von Recht, Staat und Politik erfolgt letztlich nicht aus Tradition und Konvention, sondern mit traditionsenthobenen, dem Anspruch nach: universalistischen Gründen. Trotzdem sind die entsprechenden Lehrstücke politisch, dieses freilich in einem gegenüber Rawls grundlegenderen Sinn:

Die einschlägige These findet sich zwar in der *Nikomachischen Ethik*, diese ist aber nach Aristoteles' eigener Aussage mit der *Politik* eng verbunden. Die These lautet ebenso lapidar wie provokativ: „das Ziel heißt nicht Erkenntnis, sondern Handeln“ (*to telos estin ou gnôsis alla praxis*: EN I 1, 1095a5 f.; ähnlich II 2, 1103b26 ff. und X 10, 1179a35–b2). Auch wenn die *Politik* diese These nicht eigens wiederholt – wegen ihrer Verklammerung mit der *Ethik* kann sie deren Intensions- und Methodenaussagen voraussetzen –, trifft sie hier sinngemäß zu: Das Ziel der politischen Philosophie besteht nicht in der Erkenntnis, sondern in der politischen Praxis, sei es dem gewöhnlichen Handeln von Bürgern und Politikern, sei es vor allem in deren Praxis hinsichtlich der Grundordnung ihres Gemeinwesens: der Verfassung. In den *Principia Ethica* (1903, § 14) glaubt G.E. Moore, die Gegenthese zu Aristoteles vertreten zu müssen, hier auf die Ethik bezogen: Deren Aufgabe, erklärt er, liege im Wissen, und nicht in der Praxis. Für Aristoteles ist die darin enthaltene Alternative zu einfach. Denn er sucht die praktische Intention weder durch moralische Ermahnung noch politische Aktionen zu verwirklichen, vielmehr ausschließlich mittels Begriffen, Argumenten und der Bestimmung von Prinzipien (EN I 2, 1095a30 ff., vgl. I 7, 1098a33–b8). Ebenso wenig entspringt seine praktische Philosophie, wie es seit Teichmüller (*Die praktische Vernunft bei Aristoteles*, 1879, § 2) immer wieder heißt, einer moralisch-praktischen Vernunft bzw. Urteilskraft, der *phronêsis* bzw. Klugheit: weder der für die Ethik charakteristischen auf das persönliche Handeln verpflichteten Klugheit noch der für die Politik zuständigen politischen und institutionellen Klugheit. Ob Ethik oder Politik: unmittelbar nicht auf das Handeln, sondern auf dessen Erkenntnis gerichtet, gehört die praktische Philosophie nach heutigem Verständnis zur Theorie. Als eine „praktische Theorie“ hat sie aber im Gegensatz zu einer „theoretischen Theorie“ keinen Selbstzweck; sie steht vielmehr in fremden Diensten, der (politischen) Praxis.

Bekanntlich vertritt eine praktisch-politische Intention schon Platon. Besonders deutlich geschieht es im Philosophenkönigssatz (Rep. V 473c-d; vgl. VII. Brief 326a-b). Mit der Forderung, um das Unheil in den Staaten zu beenden, sollten entweder die Philosophen Könige werden, oder aber die jetzt so genannten Könige sich aufrichtig und gründlich mit Philoso-

phie befassen, greift Platon dem noch heute beliebten Ausspruch vor, alles Wissen müsse „gesellschaftlich relevant“ sein. Aristoteles nimmt demgegenüber eine Differenzierung vor. Statt die gesamte Philosophie auf einen praktischen Zweck zu verpflichten, trennt er Disziplinen, die bloße Erkenntnis suchen, namentlich die Erste Philosophie/Metaphysik, die Naturphilosophie, die Kosmologie und die Mathematik, von solchen, deren Erkenntnis der Selbstzweck fehlt.

Deren praktischer Charakter beginnt mit der Fähigkeit, Orientierungs- und Legitimationsschwierigkeiten der Zeit aufzugreifen, und zwar so grundlegende Schwierigkeiten, daß sie bis heute aktuell sind: (1) Gemäß einer (moralisch- oder politisch-) praktischen Schwierigkeit gibt es in der Ethik konkurrierende Lebensweisen (*bioi*: I 3), in der Politik aber: einander widerstreitende Verfassungsformen. Ihretwegen weiß dort das Individuum, hier das Gemeinwesen nicht, wie das Leitziel, das Glück bzw. Gemeinwohl, am besten zu erreichen ist. (2) Nach der ethischen bzw. fundamentalpolitischen Schwierigkeit gibt es beim Gegenstand, dem Guten und Gerechten, eine derartige Unbeständigkeit und Unsicherheit (*diaphora kai planê*), daß alles als bloßes Menschenwerk, als eine Satzung (*nomos*), erscheint, der jedes überpositive Moment (*physis*: Natur) fehlt (I 1, 1094b14–16). (3) Nach der wissenschaftstheoretischen Schwierigkeit mangelt es dem Gegenstand an jener Konstanz, die eine genaue Erkenntnis ermöglicht (I 1, 1094b16ff.)

Nüchtern, wie Aristoteles ist, verläßt er sich nicht etwa auf die Kraft bloßer Worte. Daß moralphilosophische – und sinngemäß: politische – Einsichten jungen Menschen von Nutzen sind, schließt er sogar ausdrücklich aus (EN I 1, 1094b27 ff.; 1095a2 f.; vgl. Shakespeare, *Troilus und Cressida* II 2, 166 f.: „Unlike young men, whom Aristotle thought/Unfit to hear moral philosophy“). In der Jugend könne man zwar Mathematiker sein, aber nicht in praktischen Fragen klug (EN VI 9, 1142a11 ff.), denn es fehle an praktischer Erfahrung und vor allem an jener durch Erziehung und Gewöhnung erworbenen „moralischen Reife“, mit der man, statt den momentanen Leidenschaften zu folgen, zu einem festen Stand im moralischen Leben gefunden habe. Die Ethik und Politik umfassende praktische Philosophie vermag deshalb die intendierte Praxis nicht selbst hervorzurufen. Angesichts der genannten Schwierigkeiten kann sie diese jedoch über sich aufklären und durch die Aufklärung ein kritisches Potential entfalten.

Eine derartige Forschungsintention bleibt übrigens bis in die Neuzeit, sogar die Gegenwart gültig. Von Hobbes und Kant über die philosophische Moralkritik eines Nietzsche bis zur Kritischen Theorie oder der neuen Politischen Philosophie sucht man die Aufklärung über Praxis um einer

besseren Praxis willen und erweist sich damit, ob man es will oder nicht, als Aristoteliker. Die Unterschiede zeigen sich erst in der Feindebatte: bei der Frage, wie der Gegenstand, die persönliche oder die politische Praxis, näher zu bestimmen ist, und der weiteren Frage, wie die Philosophie der entsprechenden Praxis dienen kann oder dienen soll.

Wegen einer dritten, wissenschaftstheoretischen Schwierigkeit führt Aristoteles eine spezifische Wissensform ein (EN I 1, 1094b11–27; vgl. I 7 und II 2). Mit ihr stellt er eine unter Philosophen nicht so häufige wissens- und wissenschaftstheoretische Liberalität unter Beweis. Vor allem in der Neuzeit mißt man nämlich die Wissenschaftlichkeit gern an einem einheitlichen Maß, namentlich am deduktiven Beweis der Mathematik, und entwickelt entweder eine Ethik und Politische Philosophie *more geometrico* oder stellt für sie, sofern sie das Ideal nicht erfüllen können, ein kognitives Defizit fest. Aristoteles pflegt dagegen generell ein hohes Maß an wissenschaftstheoretischer Flexibilität und Toleranz. Ohne das Ideal von Wissen, das er in den *Zweiten Analytiken* (bes. I 1–4) entfaltet, aufzuheben, vertritt er unter Hinweis auf die entsprechende Situation bei Handwerkern – zu erläutern: einem Eisenschmied sind Toleranzen erlaubt, die sich einem Goldschmied verbieten – ein Prinzip gegenstandsgerechter Genauigkeit (EN I 1, 1094b12 ff.; vgl. Höffe ²1999, Teil II), und dieses erhält zwei grundverschiedene Ausprägungen: (1) Weil Güter wie Tapferkeit, selbst Reichtum zwar in der Regel, aber nicht immer dem Glück zuträglich sind, begnügt sich die Ethik mit nicht streng allgemeingültigen, wohl aber „in der Regel“ bzw. „meistens, aber nicht immer“ zutreffenden Aussagen (*bôs epi to poly*: EN I 1, 1094b21; III 5, 1112b8f.; V 14, 1137b15 f.). In diesem Sinn könnte man die Bücher IV–VI im Verhältnis zu Buch III der *Politik* verstehen: sie weichen deren starres Schema von drei legitimen und drei illegitimen Verfassungen auf, weil dieses bestenfalls „meistens, aber nicht immer“ paßt. Zugleich tritt Aristoteles einem antiliberalen Rigorismus entgegen, der die entsprechenden Aussagen zu universalen Prinzipien erklärt. Statt dessen verlangt er, was die Selbstverantwortung der Handelnden, ihre Autonomie und Souveränität stärkt: die ebenso sensible wie kreative Fähigkeit einer die besonderen Umstände berücksichtigenden Klugheit (*phronêsis*). (2) Weil konkrete Handlungen und Institutionen von unterschiedlichen Randbedingungen abhängen, spricht man darüber *typô*: im Umriss oder Grundriß. Statt die Sache vollständig zu beschreiben, begnügt man sich mit einer Art von Strukturgerüstern, die das sich gleichbleibende Wesen (des Glücks, der Tugend und der Tugenden, der Grundformen von Verfassungen ...) benennen und zugleich die zur konkreten Verwirklichung gehörenden Zusatzelemente offen lassen (vgl. X 9, 1179a17–22).

1.6 Zum Verhältnis von Politik und Ethik

Nach dem Einleitungskapitel der *Nikomachischen Ethik* (I 1, 1094a26–b11) ist die politische Philosophie deshalb mit der Ethik eng verzahnt, weil das leitende Gute, die *eudaimonia* (Glück), für den einzelnen wie das Gemeinwesen dasselbe sei (vgl. Pol. I 1, 1252a1f. in Verbindung I 2, 1252b30; vgl. auch III 9, 1280a32 und VII 1–2). Aus zwei Gründen gebühre dabei der Politik der Vorrang: Hinsichtlich des Glücks sei sie nämlich „das Wichtigste und leitendste“; und das Glück sei „zwar schon bei einem einzigen Menschen erfreulich, schöner und göttlicher aber für Völker und Staaten“.

Eine derartige Verantwortung der Politik für das Glück erscheint uns als problematisch. Nach einer verbreiteten Ansicht ist das Glück nämlich etwas sehr Persönliches, vielleicht sogar Privates. Aristoteles hat aber einen grundlegend anderen Begriff, und dessen Andersheit beginnt hier, bei der Zuordnung zu einem Bereich, den wir allenfalls für subsidiär zuständig halten, der Politik. Den darin liegenden Unterschied könnte man zum Gegensatz von Antike und Moderne hochstilisieren wollen: Während in der Moderne für das Glück ein persönlicher oder privater, manchmal sogar privatistischer Begriff vorherrsche – das Glück als ein Glücksgefühl oder als eine bestimmte Innerlichkeit –, sei es nach der durch Aristoteles repräsentierten Antike nur innerhalb eines Gemeinwesens zu verwirklichen. Und daraus folge ein zweifacher Vorrang, der des Staates vor dem Individuum und der der politischen Philosophie vor der Ethik. In Wahrheit ordnet Aristoteles aber weder die persönliche Zuständigkeit für das Glück der politischen Zuständigkeit noch die philosophische Ethik der politischen Philosophie unter. Vielmehr ordnet er praktische Kompetenzen von der Art der Krieger-, Wirtschafts- und Redekunst (1094b3) der umfassenderen politischen Kompetenz unter. Wegen dieser nur relativen Überlegenheit widerspricht er sich nicht, wenn er in anderen Hinsichten einen Primat der Politik zurückweist: im sechsten Buch der *Nikomachischen Ethik* (7, 1141a20–22) vom Rang des Gegenstandes her – es ist „unsinnig, die politische Kompetenz ... für das vortrefflichste zu halten, weil der Mensch nicht das Beste im Kosmos ist“ – und im zehnten Buch (Kap. 6–9) von der größeren Glückstauglichkeit des theoretischen Lebens her. Dabei beruft sich Aristoteles sowohl auf den Begriff des Glücks als des schlechthin höchsten und autarken Ziels (EN I 5) als auch auf die Lust und vor allem auf die für den Menschen eigentümliche Leistung (EN I 6). Weil sich der Mensch vom Tier durch den Logos unterscheidet, gebührt der Vorrang dem, der zwar höchst schwierige und erstaunliche, aber rundum unnütze Dinge weiß (EN VI 7, 1141b6–8): dem rein theoretischen Wissenschaftler

und Philosophen (Pol. VII 1–3, bes. 1325b14–32). Nach Aristoteles erfüllt die *theôria* die Kriterien des Glücks zum Beispiel deshalb in höchstem Maß, weil sie im Gegensatz zum politischen Leben weder äußerer Güter noch der Mitbürger und Freunde bedarf, gegen die man gerecht, freigebig usf. handelt (EN X 7, 1177a29–32). Außerdem ist die *theôria* der Bedrohung durch widrige Umstände enthoben. Und als eine Praxis, die um ihrer selbst willen vollzogen wird (Met. I 2, 982b24–28), trägt sie ihre Rechtfertigung in sich. Sowohl die *Ethik* als auch die *Politik* (VII 3, 1325b 14–30) plädieren für eine Aristokratie des Geistes.

Die genannten Alternativen zur Politik beinhalten auch, daß die Politik nicht an die Stelle strategischer, ökonomischer und rhetorischer Kompetenzen tritt, sondern nur deren Rang relativiert. Die Politik hat keinen exklusiven, die anderen Optionen ausschließenden, sondern einen inklusiven, sie mitumfassenden („*periechei*“) und zugleich sie auf gesetzgebende Weise („*nomothetousês*“) dirigierenden Charakter. Schließlich werden nur die genannten Kompetenzen („Künste“) relativiert, nicht die Ethik. Erst in einer zweiten Argumentation (nach EN I 1, 1094a28–b11) deutet sich ein Vorrang der Politischen Philosophie vor der Ethik an, der überdies nur gering ausfällt: Individuen und Staaten verfolgen zwar dasselbe Gute bzw. Ziel (vgl. Pol. VII 1, 1323b40 ff. und VII 15, 1334a11); im Fall von Völkern und Staaten erfährt es aber eine Steigerung (1094b7–10; ähnlich Pol. IV 9, 1294b6–10). Der Komparativ besagt, daß schon beim einzelnen das Glück über alle exceptionellen Eigenschaften verfügt; es ist vollendet (*teleion*), wünschenswert (*agapêton*), moralisch gut (*kalon*: schön im Sinne von moralisch gut: edel) und göttlich (*theion*). Bei Gemeinschaften erfreuen sich aber viele dieses Glücks.

Wenn es besser ist, daß Gemeinschaften des Glücks teilhaftig werden, so müßte es bei der Gemeinschaft aller Gemeinschaften, der ganzen Menschheit, noch besser sein. In seinem Kommentar zu Aristoteles' *Ethik* zieht Thomas von Aquin genau diesen Schluß, setzt aber nicht hinzu, daß beim kommentierten Text die Extrapolation fehlt. Weder hier noch an anderen Stellen der *Ethik* oder der *Politik* zeigt Aristoteles auch nur Ansätze eines Welt-Bürgertums, eines Kosmo-Politismus.

Wie also verhalten sich Politische Philosophie und philosophische Ethik zueinander? Einerseits bestehen vielfältige Verbindungen. So spielen die Grundbegriffe der Ethik: das Glück, die moralischen Tugenden, namentlich die Gerechtigkeit, und die Freundschaft, allesamt in der Politik eine große Rolle. Umgekehrt haben die moralischen Tugenden – unbeschadet ihrer Verankerung im Charakter des einzelnen – als Sitz im Leben die Polis, und deren Gesetze halten zum guten Leben an (vgl. EN X 10). Außerdem kann man das Glück im *bios politikos*, dem (moralisch-)politischen Le-

ben, verwirklichen. Andererseits besteht zwischen beiden Disziplinen jene klare Arbeitsteilung, mit der sich Aristoteles gegen Platon absetzt. Während die *Politeia* die gesamte Ethik in die Politik bzw. die gesamte Politik in die Ethik integriert und beide in die Metaphysik, entwickelt Aristoteles in der *Ethik* die für Ethik und Politik gemeinsamen normativen Grundbegriffe. Ansonsten befaßt er sich mit den persönlichen Bedingungen für das Glück und überläßt der *Politik* die Untersuchung von Institutionen und Verfassungen, einschließlich der Bedingungen politischer Stabilität und politischen Zerfalls. Insofern besteht keine Überordnung; weder ist die Ethik nur angewandte Politik noch die Politik nur angewandte Ethik. Beide Disziplinen sind vielmehr bei relativer Selbständigkeit gleichrangig. Und wegen dieser Nebenordnung ist Aristoteles' anderer Titel sachgerechter: die nicht mehr hierarchisierende, sondern Ethik und Politik übergreifende Bezeichnung *hê peri ta anthrôpeia philosophia* (X 10, 1181b15). Als „Philosophie der menschlichen Angelegenheiten“ machen Ethik und Politik zusammen den Kern einer philosophischen Lehre vom Menschen, einer philosophischen Anthropologie, aus.

Der folgende kooperative Kommentar versammelt zwölf Originalbeiträge, die zum Teil auf einem Symposium zur *Politik* vorgestellt und diskutiert wurden, das im Februar in Tübingen stattfand. Ich danke den Referenten und Autoren, meinen Mitarbeitern Rolf Geiger und Tim Wagner und für die finanzielle Unterstützung erneut der Fritz-Thyssen-Stiftung.

Tübingen, im Mai 2000

Otfried Höffe