

Aristoteles (384-322 v. Chr.)

I. Leben

Aristoteles gilt seit der Antike als der bedeutendste Theoretiker der Politik. Selbst seine Gegner, wie etwa Thomas Hobbes, nutzen sein geistiges Erbe, indem sie sich seiner Begriffe bedienen. Von Aristoteles stammen sowohl der Name der Politischen Wissenschaft wie auch ihr systematisches Konzept. Er begründet sie als die umfassende Wissenschaft vom Menschen und Bürger in gemeinschaftlicher Existenz; zugleich verstand er sie als Leitwissenschaft für das menschliche Leben, da sie allen anderen Wissenschaften zur Orientierung dienen sollte. Im Mittelalter hieß Aristoteles sowohl in der christlichen wie in der islamischen Welt einfach «der Philosoph». So ist Aristoteles über die zivilisatorischen und religiösen Grenzen hinweg nicht allein ein Klassiker der Politikwissenschaft, sondern *der* Klassiker des abendländischen Denkens.

Aristoteles wurde im Jahre 384 v. Chr. in Stageira (auf der Chalkidike in Nordgriechenland) geboren. Mit etwa 17 Jahren trat er der Akademie Platons in Athen bei, wurde sein berühmtester Schüler und hegte wohl die Hoffnung, einmal die Leitung der Akademie zu übernehmen. Doch nach Platons Tod wurde Speusipp gewählt. Daraufhin ging Aristoteles im Jahre 347 nach Kleinasien an den Hof des Hermias, mit dem ihn bald eine enge Freundschaft verband. Später kehrte er nach Athen zurück und gründete dort 335/334 seine eigene Schule, deren Mitglieder als «Peripatetiker» bekannt wurden. Man nannte sie so nach der Säulenhalle, dem «perípatos», der als Versammlungsort diente.

Die freien griechischen Städte gerieten indes immer stärker unter die Herrschaft der Makedonen, ein Prozeß, der von Philipp begonnen und von seinem Sohn Alexander vollendet wurde. Aristoteles stand zwischen beiden Kulturen. So übernahm er zwar 342 die Erziehung Alexanders, dessen Reichsverweser Antipater sein Freund und zugleich Mäzen der Peripatetiker wurde, doch favorisierte er in seinen Schriften die Lebensform der unabhängigen, sich selbst regierenden Stadt. Indes brachte ihn die Nähe zu den Makedonen in eine prekäre Lage. Nach dem Tod Alexanders des Großen im Jahre 323 revoltierten die griechischen Städte und

Wolfgang Leidhold:

Aristoteles (384-322 v. Chr.), in: Wilhelm Bleek, Hans J. Lietzmann (Hg.), *Klassiker der Politikwissenschaft, Von Aristoteles bis David Easton*, München Beck 2005, S. 19-32.

verfolgten alle, die im Ruf einer promakedonischen Gesinnung standen. Das ging auch gegen Aristoteles. Er flüchtete nach Euboia auf das Gut seiner Mutter. In einer Anspielung auf den Tod des Sokrates sagte er dazu, er wolle den Athenern nicht Gelegenheit geben, sich zum zweiten Mal an der Philosophie zu versündigen. Doch schon ein Jahr später, im Jahre 322, verstarb er an einem Magenleiden.

Der Niedergang der freien griechischen Stadt kennzeichnete also seine Zeit. Diese Lebensform florierte seit dem 7. Jahrhundert. Hier entwickelte sich der Archetypus des «politischen Lebens». Wir bemerken das Epochale dieser Wende daran, daß wir bis heute die griechischen Begriffe gebrauchen, die sich von der «pólis» und ihrem Bürger (polítes) ableiten. Das politische Leben setzte nach griechischem Verständnis drei Dinge voraus: die Artikulation der Bürger, ihre Partizipation am öffentlichen Leben und die verfassungsmäßige Repräsentation. Die *Artikulation* der Bürger bedeutete, daß sie wußten, wie sie leben wollten, und sich dazu äußern konnten. Die kritische Prüfung dieses Wissens hatte insbesondere Sokrates durchgeführt, wenn er etwa die Frage nach der Gerechtigkeit oder nach der politischen Kompetenz der Bürger stellte. *Partizipation* bedeutete Teilnahme am öffentlichen Leben, von Versammlung und Amt bis zu Festspiel und Theater. Das durften zumeist alle, die mit ihrem Geld und Leben das Geschick der Stadt trugen, d.h. die Bürger. Die Partizipation prägte auch die *Repräsentation*. Sie war nicht mehr persönliche Pfründe oder Beute, sondern ein Amt. Die Ämter wurden, meist jährlich wechselnd, durch Wahl oder Los besetzt. Partizipation und Repräsentation wurden durch die Verfassung geregelt. Wer in der Stadt herrschen sollte, entschied sich nicht durch Gewalt, Zufall oder Herkunft, sondern durch den politischen Prozeß selbst.

Der Kampf um Herrschaft und Verfassungsform sorgte freilich für Konflikte und Turbulenzen. Aus solchen Erfahrungen entstand das antike Modell des Verfassungskreislaufes, das bis in die Neuzeit theoretisches Gemeingut blieb. Damit wurde die Frage zentral, wie sich denn die politische Lebensform festigen ließe und warum man überhaupt daran festhielt. Seit Hesiod und Solon tauchte das Problem durchgängig auf und wird bei den Sophisten, bei Platon und bei Aristoteles zu einem Hauptthema. Schließlich führte Aristoteles den Ausdruck «politiké epistémé», d. h. «Politische Wissenschaft», ein. Dabei erfand er nicht nur die Politische Wissenschaft als eigenständige Disziplin, sondern entwickelte auch erstmals ein Konzept, das die verschiedenen Aspekte des politischen Lebens in einen systematischen Zusammenhang brachte.

2. Werk

Diese aristotelische Politische Wissenschaft findet sich in seinen Schriften zur *Ethik* und *Politik*. Die *Politik* betrachtet das Zusammenleben in der Stadt, der Text trägt den Titel «Politiká», zu deutsch: von den Dingen der Polis. In der *Ethik* steht der Mensch im Zentrum. Hier gibt es drei Fassungen: die sog. «Große Ethik», die «Eudemische Ethik» und die «Nikomachische Ethik», wobei letztere zumeist herangezogen wird. Die in diesen Texten eingestreuten Bemerkungen zur Methode und die analytischen Begriffe verweisen hingegen immer wieder auf die *Metaphysik*. Die Analyse des Zusammenhanges von Teil und Ganzem, also von Mensch und Stadt etwa, ist dabei ein wichtiges Moment.¹ Dieser Zusammenhang kann als Struktur oder als Prozeß betrachtet werden. Unter dem Gesichtspunkt der Prozeßtheorie geht es um Entstehen und Vergehen, Entwicklung und Vollendung des Menschen und seiner Gemeinschaften. In der *Politik* heißt es: «Das wird klar werden, wenn wir das Gesagte nach der schon vorgeführten Methode überprüfen [...] Wir wollen uns ansehen, wie die Dinge sich vom Ursprung her entwickeln - das dürfte hier, wie in den anderen Fällen, für die Untersuchung am besten sein».²

Den Prozeß selbst nennt Aristoteles, mit einem von ihm geprägten Wort, das «Ins-Werk-Setzen» (enérgeia). Daher kommt unser Fremdwort «Energie»; das lateinische Gegenstück heißt «Aktualisierung». Die Strukturtheorie betrachtet den Zusammenhang der Komponenten, d. h. ihre Ordnung. Aristoteles' Hauptbegriff für die Ordnung ist «eídos», d. h. Form, Idee oder Wesen. Die *Form* bildet zusammen mit dem *Stoff*, der *Bewegungsursache* und dem *Ziel* die vier Hauptursachen oder *Prinzipien* und damit den Kern der Struktur- und Prozeßtheorie.³ Diese wendet Aristoteles dann auf das empirische Material an, das er in seine Schriften immer wieder einfließen läßt. Er selbst hat solche Stoffe eifrig gesammelt; erhalten ist uns davon etwa eine Studie zur Verfassung Athens.⁴

Die einleitenden Worte des ersten Buches der *Politik* thematisieren zunächst das Gut oder Ziel, welches die Stadt aktualisiert: «Da [...] jede Gemeinschaft um eines bestimmten Gutes willen zusammen ist [...], so ist klar, daß zwar alle Gemeinschaften auf irgendein Gut zielen, am meisten aber und auf das alle übrigen beherrschende Gut jene, die alle beherrscht und die anderen umfaßt - und dies ist die sogenannte *pólis* und die politische Gemeinschaft».⁵

Der Text beginnt also mit einer lapidaren These: Die Polis oder Stadt ist jene Gemeinschaft, die auf das umfassendste Gut zielt. Sie umfaßt die

anderen Gemeinschaften, die man in einer Stadt auch antrifft, Haus und Hof, soziale Vereinigungen und so fort. Danach hebt Aristoteles die entscheidende Bedeutung der Form hervor: «Die nun meinen, daß zwischen dem Leiter eines Freistaates (politeía) oder eines Königreiches (basileía), einem Hausvater (oĩkos) und einem Herrn (despotefía) kein wesentlicher Unterschied bestehe, haben unrecht. Sie glauben nämlich, diese verschiedenen Inhaber bestimmter Gewalten unterschieden sich je nach der großen oder kleinen Zahl, aber nicht der Art (eĩdos) nach [...], da ja zwischen einem großen Haus und einem kleinen Staate kein Unterschied sei».⁶

Aristoteles betont hier den prinzipiellen und nicht bloß quantitativen Unterschied zwischen einem Königreich, einer Despotie und der Leitung eines Hauses einerseits und dem politischen Regieren in einer Stadt andererseits. Der quantitative Unterschied bezieht sich auf das zweitrangige Merkmal des Stoffes, nämlich sein Mehr oder Weniger. Denn die Anzahl der Herrschenden oder die Größe des beherrschten Ganzen (Haus, Freistaat oder Königreich) kann ja variieren, ohne daß die Form sich ändert: Wir können uns eine Aristokratie mit zehn oder hundert herrschenden Aristokraten vorstellen.

Aristoteles rückt die «pólis» durch die Kluft des Formunterschiedes von der «basileía» ab. Er denkt dabei nicht an eine Monarchie, sondern an das Königtum der archaischen Zeiten, in denen es noch nicht die Stadt als Lebensform gab, sondern nur Siedlungen mit einer Burg als Zentrum.⁷ Er rückt sie auch ab von der Hausverwaltung, der «Ökonomie» also, und von der Herrschaft über Unfreie und Sklaven, der sogenannten Despotie. Populäres Beispiel der Despotie bildete damals das Perserreich.⁸ Darum weist er auch schon im ersten Kapitel des ersten Buches des öfteren darauf hin, daß die Barbaren noch auf einer Vorstufe der unfreien Unterordnung unter dem Regiert-Werden stehen, «da nämlich von Natur der Barbar und der Sklave dasselbe» sei.⁹ Die besondere Form von Herrschaft in der Polis ergibt sich also durch ihre Differenz zur ökonomischen Macht und zur Herrschaft über Unfreie. Die Ökonomie beschränkt sich auf die Verwaltung des Lebensnotwendigen. Die Herrschaft über Unfreie kümmert sich nicht um die Verwirklichung der Lebensziele der Beherrschten. Die politische Lebensform ist folglich jene, die über das bloß Notwendige hinaus geht und dabei auch das Wohl der Bürger im Sinn hat.

Aristoteles führt, um den Gedanken zu vertiefen, die Entwicklung der Stadt aus ersten Anfängen vor. Als erstes verbinden sich jene Elemente, die aus biologischer oder sonstwie natürlicher Notwendigkeit ohne ein-

ander gar nicht existieren können: Mann und Frau, Eltern und Kinder, Herr und Knecht. Hier verbinden sich die Elemente aus Notwendigkeit und es entsteht das Haus, der «oĩkos». Als zweites bildet sich durch die Verbindung mehrerer Häuser als Vorform der Stadt die «komé», das Dorf. Hier geht das Leben durch Vorsorge und Arbeitsteilung schon über das «augenblickliche Bedürfnis» hinaus. Es entwickelt sich die vorpolitische Herrschaftsform des Königtums, der «basileía». Deren Ordnung wird vermittelt über Verwandtschaft und andere persönliche Beziehungen, also nicht über allgemeine Gesetze. Das ist eben noch nicht politisch, nicht «pólis-mäßig». Schließlich wächst aus der Verbindung mehrerer Dörfer die Stadt hervor, welche die vollendete Gemeinschaft (koinonía téleios) bildet. Ihre voll ausgebildete Form wird durch zwei Merkmale bestimmt: «sie hat, wie man sagt, die Grenze der Autarkie erreicht» und «zuerst ist sie um des Lebens willen entstanden, doch um des guten Lebens willen besteht sie fort».¹⁰ Erst die Stadt ermöglicht ihren Bürgern ein Leben jenseits des Notwendigen. Der Beweggrund zur Entwicklung steckt demnach in der menschlichen Natur, insofern der Mensch eben ein Lebewesen ist, das sich über die bloße Notwendigkeit hinaus entwickeln kann. Diese Entwicklungsfähigkeit meint sowohl die persönlichen Qualitäten, wie etwa Fähigkeiten und Bildung, als auch die Lebensqualität, etwa die Fülle kultureller Angebote. Der «natürliche» Beweggrund zur politischen Lebensform ist also das menschliche Potential.

Da die Stadt aus der Aktualisierung von Potentialen hervorgeht, ist sie in der Natur der Elemente schon angelegt, die ohne einander nicht sein können und die zusammenleben müssen, wollen sie sich ein wirklich gutes Leben ermöglichen. Die Entwicklung zur Stadt ist also kein «Naturtrieb» wie der Hunger, sondern ein Prozeß der zunehmenden Entfaltung von Bedingungen, die ein gutes Leben ermöglichen: «Von daher zeigt sich, daß es die Polis von Natur gibt und daß der Mensch von Natur ein politisches Lebewesen ist».¹¹ Aristoteles behauptet damit nicht, daß Menschen sich von Natur aus für Politik interessieren oder einen Trieb zum Zusammenleben besitzen, sondern daß die Stadt und das Bürgerleben dem Menschen die beste Lebensform bieten. Mithin werden Menschen, wenn sie frei entscheiden können und ihre Vernunft gebrauchen, die politische Lebensform als die beste Möglichkeit wählen.

Im dritten Buch der *Politik* betrachtet Aristoteles jene Struktur näher, die den Bürger (políte) als den Stoff und die Verfassung (táxis oder politeía) als die Form ansieht. Der Bürger wird definiert «durch das [Merkmal] der Teilnahme an dem Gerichte und der Regierung».¹² Das heißt,

für den Begriff des Bürgers ist die Partizipation entscheidend. Darum gibt es eben auch Formen des Zusammenlebens, die, wie die «*basileía*», nicht politisch, aber die für archaische Zeiten oder das persische Großkönigtum typisch sind. Wer in einer Stadt das Recht zur Teilnahme am Gericht und an der Regierung hat, hängt von der Verfassung ab. Die Verfassungen aber sind «der Form nach untereinander verschieden».¹³ Darum stellt Aristoteles fest: «und so muß auch der Bürger in jeder Verfassung ein anderer sein. Daher findet sich der Bürger, wie wir ihn definiert haben, vornehmlich in der Demokratie, in den anderen Verfassungen kann er sich zwar finden, braucht es aber nicht».¹⁴ Es kann also sein, daß es Gemeinschaften gibt, in denen Menschen leben, die keine Bürger sind. Der Stoff der Polis ändert sich in Abhängigkeit von ihrer Form, und zwar bis zum Verschwinden des Bürgers als partizipierendem Teil — denn in der Tyrannis gibt es keine politische Partizipation.¹⁵

Die Form der Polis kann verschieden ausfallen und mehr oder weniger gut gelungen sein. Wenn zu beurteilen ist, wie die Form gestaltet und ob sie gut gelungen ist, muß man nach Aristoteles die Frage stellen, welchem Ziel oder Gut die Polis dient. Sie ist zwar die umfassende Gemeinschaft, doch das Ganze ist um seiner Teile willen da, nicht umgekehrt. Das Ganze ist als autarke Gemeinschaft die Bedingung eines gegliückten oder guten Lebens. Die Frage, was denn ein gegliücktes Leben sei, ist die Leitfrage der aristotelischen Ethik. Da der Mensch sein Leben nicht isoliert verwirklichen kann, findet sich in der Ethik immer auch der Blick auf die Gemeinschaft. Es handelt sich eben nicht um eine «Privat-Ethik». Insgesamt finden wir folgendes Konzept: (1) der Stoff, um den es in der Ethik geht, ist der einzelne Mensch; (2) die Form, zu der sich der Stoff entwickelt, ist die «Tugend» (*areté*); (3) der Anfang der Bewegung kann zweierlei sein: entweder der einzelne Mensch selbst oder seine Erziehung; (4) das Ziel schließlich, um dessentwillen all dies unternommen wird, ist die «*eudaimonía*», die Glückseligkeit oder das Lebensglück.

Die *Nikomachische Ethik* beginnt mit diesem Ziel: «Jede Kunst und jede Lehre, ebenso jede Handlung und jeder Entschluß scheint irgendein Gut zu erstreben. Darum hat man mit Recht das Gute als dasjenige bezeichnet, wonach alles strebt».¹⁶ Das Gute ist immer jenes Ziel, in dem sich eine Sache — hier der Mensch und Bürger — ihrer Natur nach voll entfaltet hat, in dem sie ihre Bestform erreicht. Ziel, Bestform und Natur des Menschen heißen griechisch «*areté*». Diese «Tugend» umfaßt mehr als das moralisch Gute oder das Sittliche, denn sie schließt die Bedingungen und Komponenten eines gelungenen Lebens ein.¹⁷

Um das zu beweisen, fragt Aristoteles, was die besondere «Energie» beim Menschen ist. Einige Ziele werden um eines anderen willen angestrebt — beispielsweise das Geld, um sich etwas kaufen zu können. Sie sind nützlich. Das Nützliche ist definiert als Mittel zu einem anderen Gut oder Zweck. Doch es können nicht alle Güter nur mittelbar gut sein, sonst ginge es ins Unbegrenzte, man könnte dann niemals bestimmen, wozu etwas letzten Endes gut ist. Dann wäre der Zusammenhang der Güter unbestimmt. Das Beste, das «*summum bonum*», verweist nicht mehr auf ein Weiteres, sondern genügt sich selbst. Es ist das Selbstgenügsame oder Autarke. Die Wissenschaft, die sich damit befaßt, ist selbst die umfassendste, was den Menschen angeht — es ist die Politische Wissenschaft.¹⁸

Das Beste ist nun, ganz allgemein gesprochen, das Lebensglück oder die Glückseligkeit, griechisch: die «*eudaimonía*». Das bedeutet: ein rundum glücklich gefügtes oder gelungenes Leben. Was dies nun sei, darüber gibt es, so Aristoteles, verschiedene Auffassungen. Dies nimmt er ganz empirisch aus dem Leben seiner Zeit auf. Er unterscheidet drei Haupttypen: (1) das Streben nach Lust, Macht und Reichtum, (2) die tätige Lebensform, in der man nach Ehre strebt, sowie (3) die betrachtende (Aristoteles sagt: «theoretische») Lebensform, der es um die Philosophie und die Wahrheit geht. Anhand des Kriteriums der Autarkie oder Selbstgenügsamkeit zeigt Aristoteles dann, daß letztlich nur die dritte Form diese Selbstgenügsamkeit bietet.¹⁹

Gelungen ist nun ein Leben, in dem die Besonderheit des Menschen zur Entfaltung kommt. Dies ist die vernunftbegabte Psyche. Die menschliche Seele stellt Aristoteles dreigeteilt dar. Es gibt einen vegetativen Teil, den wir mit den Pflanzen und Tieren gemeinsam haben: Er richtet sich auf Nahrung und Stoffwechsel, Fortpflanzung und Wahrnehmung. Sodann gibt es einen begehrenden und leidenschaftsförmigen Teil, der sich von der biologischen Basis dadurch unterscheidet, daß er durch Erziehung lernen kann, der Vernunft zu gehorchen. Und es gibt schließlich den regierenden Teil, die Vernunft, also den rationalen Seelenteil. Das eigentümlich Menschliche kann nur hier, am höchsten Punkt der Hierarchie, liegen. Die Aktualisierung der Vernunft versteht sich aber nicht von selbst, sie muß entwickelt werden. Wenn die Aktualisierung der Vernunft gelingt, dann erreicht der Mensch seine Bestform. Andere Möglichkeiten — wie Sport oder Reichtum — dienen lediglich dazu, das Hauptziel zu ermöglichen.²⁰

Nach dem regierenden und dem regierbaren Seelenteil unterscheidet Aristoteles die dianoetischen und die ethischen Tugenden. Die ethischen

Tugenden zielen auf die Formgebung unserer Leidenschaften und Begierden, so daß sie lobenswert und gut werden. Es geht um Tapferkeit und Besonnenheit, um Freigebigkeit und Großherzigkeit sowie um die Gerechtigkeit. Diese Potentiale werden durch «éthos», d.h. dadurch geformt, daß der Mensch in Denken und Handeln darin heimisch wird - denn Ethos bedeutet den gewohnten Ort oder das Angeeignete. Es geht um die Formung einer praktischen Haltung, des Habitus. Erzogen werden muß freilich auch der rationale Teil. Dabei handelt es sich um die Ausbildung der dianoetischen Tugenden, das heißt um die Bestformen unseres Denkvermögens. Die gängigen Stichworte lauten: Wissenschaft, Kunstfertigkeit, Klugheit und Weisheit. In ihrer Aktualisierung kann der Mensch seine Glückseligkeit finden: ein kontemplatives Leben, mit dem keineswegs ein weitabgewandtes Gelehrtentum, sondern eine Existenzform gemeint ist, die sich der Wahrhaftigkeit, dem Wissen und der Meditation des Göttlichen widmet.

Im zweiten Buch der *Politik* betrachtet Aristoteles die Spannung zwischen der Einheit des Ganzen und der Verschiedenheit der Bürger. Eine Frage lautet daher: Was überhaupt ist diese Einheit der Polis? Ist es der Raum, also das «Territorium des Staates»? Oder der gemeinsame Besitz, eine Art Kommunismus? Was aber machen wir mit der Verschiedenheit der Bürger, die nicht nur oberflächlich, sondern der Form nach (ἐξ εἰδεί) verschieden sind? Diese Verschiedenheit ergibt sich aus den verschiedenen Lebensentwürfen, je nachdem welche Tugenden und Ziele die Menschen verwirklichen wollen: Lust, Macht und Reichtum, Ehre und Wahrheit. Aristoteles ist Realist und rechnet mit allen Varianten. Sollen wir die Differenzen, etwa durch «staatliche Maßnahmen», einebnen? Das hatte Platon in seiner *Politeía* vorgeschlagen, doch Aristoteles lehnt es rundweg ab.²¹ Seine Antwort ist einigermäßen überraschend: Die Einheit basiert vielmehr auf der Freundschaft der Bürger untereinander: «Wir meinen nämlich, daß die Freundschaft das größte Gut für eine Stadt ist..».²²

Die Hausgemeinschaft entsteht um des Überlebens willen, das Dorf wegen der Vorteile aus der Arbeitsteilung. Zur Stadt kommt es nicht mehr aus Notwendigkeit, sondern aus Freundschaft, als freier Zusammenschluß: frei zwar, jedoch nicht ohne Grund. Der Grund liegt darin, daß man gewisse Vorstellungen darüber teilt, wie die eigene Gemeinschaft geordnet sein soll: «die Sprache dagegen dient dazu, das Nützliche und Schädliche mitzuteilen und so auch das Gerechte und Ungerechte. Dies ist nämlich im Gegensatz zu den anderen Lebewesen dem Menschen eigentümlich, daß er allein die Wahrnehmung des Guten und Schlechten,

des Gerechten und Ungerechten und so weiter besitzt. Die Gemeinschaft in diesen Dingen schafft das Haus und die Stadt».²³

Die Partizipation des Bürgers an seiner Stadt besitzt daher zwei Dimensionen: die Partizipation am politischen Leben und die Partizipation an gemeinsamen Grundideen. Erst diese Art der Bürger-Freundschaft macht das gemeinsame politische Leben möglich. Die Bürger mögen also in ihren Lebensentwürfen verschieden sein, in ihren politischen Grundüberzeugungen müssen sie jedoch übereinstimmen, sonst zerfällt die Einheit. Diesen Menschentyp skizziert Aristoteles als den «spoudaîos», als gebildeten, klugen und rechtschaffenen Menschen, der es versteht, in allen Dingen das richtige Augenmaß walten zu lassen.²⁴ Dieser Ehrenmann (wie man vielleicht übersetzen könnte) ist ein Mensch, der weiß, warum er Bürger einer Stadt ist und was dort vor sich geht.

Die freundschaftliche Assoziation ist der formende, strukturelle Kern der guten Ordnung. Gut ist eine Verfassungsform für Aristoteles dann, wenn die Stadt um der Bürger willen da ist und nicht der Bereicherung eines Einzelnen (Tyranis) oder einer Clique (Oligarchie) dient. Während z. B. der Monarch seinen Untertanen überwiegend Gutes tut und darin dem Vater und seiner Liebe zu den Kindern entspricht, kennt der Tyrann nur seinen eigenen Nutzen und damit auch keine Freundschaft gegenüber den nur noch Unterjochten. Auch die Gerechtigkeit ist in beiden Fällen eine ganz andere: umfassend unter dem rechten König - reduziert und gebeugt unter der entarteten Herrschaftsform der Tyranis.²⁵ Mit dem «Gemeinwohl» ist eben dies gemeint: daß das allen für ihr gutes Leben Zutragliche (gr. koinòn symphéron, lat. summum bonum) das Hauptziel des politischen Lebens ist. Das ist Gerechtigkeit in umfassendem Sinn. Die Verfassungsordnung dient als Verkehrsordnung des gemeinsamen Lebens und ihre Qualität ist daran zu messen, ob und wie sie das Ziel einer freundschaftlichen Assoziation zum gemeinsamen Nutzen erreicht. Die Kritik der Verfassungsformen beginnt im dritten Buch und erstreckt sich bis in das sechste. Dabei arbeitet Aristoteles vier Problemfelder durch: die Typologie der Verfassungsformen, die Frage nach der besten Verfassung, die Abhängigkeit ihrer Beantwortung vom real sich findenden, vorherrschenden Menschentyp sowie die Bedingungen, unter denen die jeweiligen Typen dauerhaft sind.

Der Begriff der Verfassung wird bestimmt als die Ordnung (τάξις) der Ämter. Die verschiedenen Arten dieser Ordnung sind unterteilt in drei gute und drei schlechte Varianten. Das Kriterium für ihre Klassifikation ist zum einen die Machtverteilung: herrschen einer, mehrere oder alle? Zum anderen geht es um den Nutzen, der dabei verfolgt wird, also um

die Gerechtigkeit für alle, wenige oder keine²⁶ Im Prinzip erscheint zunächst die Monarchie als beste Verfassung, denn sie bezweckt auf die einfachste und klarste Weise das Gute für alle.²⁷ Unter realen Bedingungen erscheint jedoch die denkbar beste nicht zugleich auch als die bestmögliche Verfassung. Aristoteles führt hierzu eine empirische Überprüfung der seinerzeit existierenden demokratischen, aristokratischen und oligarchischen Verfassungen sowie der Tyrannis durch. Dabei betrachtet er die je vorherrschenden Menschentypen, die sozialen und ökonomischen Strukturen, insbesondere auch die Bedeutung des Mittelstandes. Im Ergebnis empfiehlt er die Mischverfassung als jene Form, welche die besten Chancen auf dauerhaften Bestand hat. Denn hierbei sind all die verschiedenen Menschentypen und Klassen an der Herrschaft beteiligt, welche sich realistischer Weise in den griechischen Gesellschaften der Zeit finden.²⁸

3. Wirkung

Für Hegel war der Denker Aristoteles «ein Mann, dem keine Zeit ein Gleiches an die Seite zu stellen hat».²⁹ Zusammen mit Platon bildet er nicht nur den Höhepunkt der griechischen Philosophie, sondern er ist auch der wirkungsreichste Klassiker unserer Denkgeschichte.

Was allerdings heißt «Wirkung» im Denken? Die unmittelbare praktische Wirkung von Aristoteles war zunächst gering. Zwar war er Lehrer von Alexander dem Großen, doch sein eigenes Ziel, dem politischen Leben der Polis eine Zukunft zu weisen, hat er nicht erreicht: Die Krise der Polis war final. Das Werk von Aristoteles hat freilich weiter existiert und allmählich seine Leser gefunden. Die aristotelische Akademie, der Peripatos, existierte bis in das 3. Jahrhundert nach Christus. Die aristotelischen Schriften blieben lange unzugänglich; erst Andronikos von Rhodos besorgte zwischen 60 und 50 v. Chr. eine Neuausgabe; von «Wirkung» kann soweit zunächst kaum die Rede sein. Über Syrien gelangte das erhaltene CEuvre etwa seit dem 8. und 9. Jahrhundert zu den Persern und Arabern. Von hier und aus Byzanz kamen die Schriften des Aristoteles im 13. Jahrhundert in den Westen Europas und wurden ins Latein übersetzt.

Damit begann im hohen Mittelalter eine große Aristoteles-Renaissance und bald galt Aristoteles als «der Philosoph» schlechthin. Die Neuzeit rezipierte ihn wieder uneinheitlich: Während etwa Kant den originalen Aristoteles nicht kannte, war Hegel mit ihm gut vertraut. Freilich blieb die politische Philosophie des Aristoteles oft am Rande. Obschon die *Politik* seit dem 1. Jahrhundert v. Chr. im Osten zugänglich war, traf

sie weder im Hellenismus noch bei den Römern auf Interesse. Nur der Briefwechsel zwischen Themistios (ca. 317-388) und Kaiser Julian belegt als große Ausnahme eine Bekanntschaft mit der Schrift.³⁰ Erst durch die Araber und die Aristoteles-Renaissance im 13. Jahrhundert wird die *Politik* bekannt. Daß sie Allgemeingut geworden war, davon zeugen die Schriften von Albertus Magnus und Thomas von Aquin, von Dante, Marsilius von Padua, Aegidius Romanus und Johannes von Paris.³¹ Volkssprachliche Übersetzungen folgten (zuerst um 1360/1370 Nikolaus von Oresme; dann um 1430 Leonardo Bruni).

Während sich die frühe Neuzeit seit Hobbes und Pufendorff eher an den antiken Historikern und römischen Vorbildern orientierte, wird mit Hegel und der Entwicklung der klassischen Philologie Aristoteles erneut wiederentdeckt.³² Gegen Ende des 18. Jahrhunderts wurde die *Politik* in Englisch, Französisch und Deutsch zugänglich.³³ Das 20. Jahrhundert vertiefte diese Auseinandersetzung. Für die Politische Wissenschaft sind dabei Hannah Arendt, Leo Strauss und Eric Voegelin maßgeblich. In das Umfeld der modernen Aristoteles-Rezeption gehört sowohl die praktische Philosophie bei Hans-Georg Gadamer, Joachim Ritter und Dolf Sternberger als auch die Kontroverse zwischen Kommunitaristen und Liberalen, etwa bei Alasdair MacIntyre und Martha Craven Nussbaum.³⁴

Worin beruht die breitere Wirkung der aristotelischen Politikwissenschaft und Philosophie, die über Anhänger in einem strikten Sinn weit hinausreicht? Derart wirken kann nur, wer dem Denken Maßstäbe setzt, die schwer zu überbieten sind. Am Vergleich mit Aristoteles kann ein jeder ermesen, wie weit er in seiner Denkentwicklung gediehen ist. Das betrifft zunächst die Frage, ob die Theorie fragmentarisch bleibt oder aber ein integrales Ganzes darstellt. Solch ein integrales Ganzes liefert Aristoteles dadurch, daß sein Denken auf allen Gebieten von einer ausgereiften Gesamtkonzeption getragen wird. Diese findet sich einerseits in seiner Metaphysik, also in der Wissenschaft von den ersten Prinzipien, andererseits in der von Aristoteles entwickelten und selbst souverän gehandhabten Logik, also der Wissenschaft vom schlüssigen Argument.

Ein integrales Ganzes bildet aber auch die Behandlung des Stoffes, wie sie sich etwa in der Politischen Wissenschaft von Aristoteles zeigt. Im Gegensatz zur modernen Beschränkung des Politischen auf den Horizont des «politischen Systems» umfaßt sein Ansatz ebenso die philosophische Anthropologie wie die Ethik, die Theorie der Prinzipien politischer Ordnung und ihrer Institutionalisierung, deren Analyse bis zu einer Theorie der zivilisatorischen Krisen entfaltet wird. In Anthropologie und Ethik

geht es um die Probleme des Lebensentwurfes, die Aristoteles nicht nur in ihrer persönlichen Dimension (als Ethik im engeren Sinn), sondern auch in ihrer sozialen und politischen Richtung analysiert. Hier behandelt er die Beziehungen der Bürger untereinander ebenso wie das Problem des Menschentypus, der in der Lage ist, das politische Leben zu tragen. In seiner Untersuchung der politischen Ordnungsformen ist Aristoteles daher weniger an der Systematik der Verfassungen als an ihrer Dynamik und an den sie treibenden Kräften interessiert.

Insgesamt zielt die Politische Wissenschaft dieses Klassikers des abendländischen Denkens nicht auf ein instrumentelles Wissen zum Zweck der Machtausübung, sondern auf die Orientierung des Denkens und Handelns durch einen kritisch geklärten Begriff des Politischen. Freilich denkt Aristoteles hier öfters im Rahmen des städtischen Kleinstaates der griechischen Antike, etwa wenn er die Möglichkeit des politischen Lebens auf die Größe von Stadtstaaten beschränkt. Seine Aktualität kann daher kaum in einer Sammlung probater politischer Rezepte gesehen werden, sondern entspringt der Rationalität seines Gesamtkonzeptes und der paradigmatischen Durcharbeitung eines umfassenden Spektrums politischer Probleme.

Literatur

1. Werke

- Aristoteles, Nikomachische Ethik, übers. von F. Dirlmeier, Stuttgart 1979 u.ö.; übers. von G. Bien, Philosoph. Bibliothek Bd. 5, Hamburg 1985; übers. von F. Dirlmeier, in: Aristoteles Werke, Bd. 6, Darmstadt 1979; übers. von O. Gigon, München 1973 u.ö.; übers. von P. Gohlke, in: Aristoteles, Die Lehrschriften, Paderborn 1966.
- Aristoteles, Politik, übers. von E. Rolfes, Hamburg 1981, Philosophische Bibliothek Bd. 7; übers. von O. Gigon, Zürich 1955, 2. Aufl. 1971, Bibl. der Alten Welt, und München 1973 u.ö.
- Aristoteles, Die Verfassung der Athener, übers. von P. Gohlke, Paderborn 1958, Die Lehrschriften Abt. VII, Bd. 5; als «Der Staat der Athener» übers. von P. Dams, Stuttgart 1978.
- Aristoteles, Metaphysik, übers. von F.F.Schwarz, Stuttgart 1984; übers. von P. Gohlke, Paderborn 1961.

2. Biographie

- Zemb, J.-M., Aristoteles in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek 1961 u.ö.

3. Darstellungen

- Barker, E., Political Thought of Platon and Aristotle, London 1906.
- Bien, G., Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles, Freiburg, München 1973.
- Düring, I., Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens, Heidelberg 1966 (Bibl. der klass. Altertumswissenschaften, NF, Reihe 1).
- Jaeger, W., Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin 1923 (2. Aufl. 1955).
- Kamp, A., Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen, Freiburg, München 1985.
- Ritter, J., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt a.M. 1969 u.ö.
- Strauss, L., The City and Man, Chicago 1977.
- Ross, D., Aristotle, London 6. Aufl. 1995.
- Voegelin, E., Plato and Aristotle, Baton Rouge 1957 (Order and History, Vol. 3) (dt. Ordnung und Geschichte, Bd. 7, Aristoteles, München 2001).

Anmerkungen

- 1 Aristoteles, Politik, I 1, 1252a 18 ff.
- 2 Politik, I 1, 1252a 16-25.
- 3 Vgl. Metaphysik, bes. die Bücher VII, VIII und XII.
- 4 Vgl. Aristoteles, Die Verfassung der Athener, Paderborn 1958, Die Lehrschriften Abt. VII, Bd. 5; auch als «Der Staat der Athener», Stuttgart 1978.
- 5 Politik, I 1, 1252a 1-7.
- 6 Aristoteles, Politik, I 1, 1252a 7ff. Zürich 1955, 2. Aufl. 1971, Bibl. der Alten Welt, auch bei dtv, München 1973 u.ö., hier: S.47 (Hervorhebungen v. Verf.). - Eine Übersetzung mit «Form» statt «Art» für *eidos* wäre hier passender.
- 7 Das wird deutlich aus Politik, I 2, 1252b 15-28, wo Aristoteles das Königtum als Herrschaftsform der archaischen Lebens- und Siedlungsformen einstuft.
- 8 So schon Herodot, vgl. seine Historien, III. Buch, 80 ff.
- 9 Politik, I 1, 1252b 5 ff. Vgl. auch Politik, III 14, 1285 a 16 ff.
- 10 Politik, I 2, 1252b 29 ff. (Hervorhebungen v. Verf.).
- 11 Politik, I 2, 1252b 31-1253 a 20.
- 12 Politik, III 1, 1274 a 22 f.
- 13 Politik, III 1, 1275 a 37.
- 14 Politik, III 1, 1275 b 3-6.
- 15 Politik, III 1, 1275 b 7 ff.
- 16 NE (d. h. Nikomachische Ethik), I 1, 1094 a 1.
- 17 NE, I 6 ff.
- 18 NE, I 1, 1094 a 18 ff.
- 19 NE, I 3-5.

- 20 NE, I 6-8.
- 21 Politik, II z.
- 22 Politik, II 4, 1262b6ff.
- 23 Politik, I 2, 1253 a 15.
- 24 Vgl. Politik, IV 11, 1295 a 25 ff., V I, 1301 b 40-13028 15.
- 25 Vgl. NE, VIII 11-14.
- 26 Politik, III 6-13.
- 27 Politik, III 14-18.
- 28 Politik, IV 1-16.
- 29 Hegel, W.F., Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, I. Teil, 1. Abschn., III. Kapitel, B. (H. Glockner, Sämtliche Werke, Bd. 18, S. 298).
- 30 Kaiser Julian, Lettera a Temistio, z6oc-263d, in: Giuliano Imperatore, Alla Madre degli Dei e altri discorsi, introduzione di J. Fontaine, testo critico a cura di C. Prato, traduzione e commento di A. Marcone, Mailand 1987; Themistios: 26. Rede, 325 B-C, in: Temistio, Discorsi, a cura di R. Maisano, Turin 1995. Für reiche Hinweise zur Rezeption der «Politik» danke ich Andreas Kamp.
- 31 Flüeler, Ch., Die Rezeption der «Politica» des Aristoteles an der Pariser Artistenfakultät im 13. und 14. Jahrhundert, in: Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert, hg. von J. Miethke unter Mitarbeit von A. Bühler, München 1992, S. 127-138; Dod, B. G., Aristoteles Latinus, in: Kretzmann, N./Kenny, A./Pinborg, J. (Eds.), The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, Cambridge 1982, S. 45-79; Dunbabin, J., The reception and interpretation of Aristotle's «Politics», in: ebd., S. 723-737.
- 32 Düring, I., Von Aristoteles bis Leibniz. Einige Hauptlinien in der Geschichte des Aristotelismus, in: Moraux, P. (Hg.), Aristoteles in der neueren Forschung, Darmstadt 1969, S. 250-313; Minio-Paluello, L., Die aristotelische Tradition in der Geistesgeschichte, in: ebd., S. 314-338; Riedel, M., Aristotelismus und Humanismus - Zur frühneuzeitlichen Rezeption der aristotelischen Politik, in: ders., Metaphysik und Metapolitik - Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie, Frankfurt/M. 1975, S. 109-128.
- 33 Riedel, M., Aristoteles-Tradition und Französische Revolution - Zur ersten deutschen Übersetzung der «Politik» durch Johann Georg Schlosser, in: ebd. (vorangehende Anm.), S. 129-168.
- 34 Hinweise bei: Gutschker, Th., Aristotelische Diskurse, Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts, Stuttgart, Weimar 2002.