

ARISTOTELES ALS POLITOLOGE

KLAUS ADOMEIT
Alemania Federal

1. *Wissenschaft durch Methode*

Wenn wir Platons “politeia” beiseite legen und des Aristoteles “Politik” aufschlagen, so kann der Gegensatz nicht größer sein: anstelle der künstlerischen Komposition die trockene Erörterung; statt des großen Wurfs begriffliche Detail-Arbeit; nicht mehr Parabeln, Mythen, Metaphern, sondern sachbezogene Denkdisziplin. So kann man keine großen Fehler machen – aber auch schwerlich jemand mitreißen! *Aristoteles* war durch seine Geistesgaben dazy prädestiniert, die Logik zu begründen, jede strenge Wissenschaft als Systemgebäude, durch die Erfindung des “Allgemeinen Teils”. Seine Arbeitsweise charakterisiert, daß er für die von ihm geplante Verfassungslehre eine Sammlung aller nur erreichbaren griechischen Vergassungen anlegen ließ, wobei er auf 158 gekommen sein soll – “Der Staat der Athener” allein ist überliefert (*empirisch-sammelnde Methode*).

Schon der erste Satz seiner “Politik” ist bezeichnend:

Da wir sehen, daß jeder Staat eine Gemeinschaft ist und jede Gemeinschaft um eines Gutes willen besteht (denn alle Wesen tun alles um dessentwillen, was sie für gut halten), so ist klar, daß zwar alle Gemeinschaften auf irgendein Gut zielen, am meisten aber und auf das unter allen bedeutendste Gut jene, die von allen Gemeinschaften die bedeutendste ist und alle übrigen in sich schließt: und dies ist der Staat und die staatliche Gemeinschaft.

Dieser verwickelte Satz ist ein Gefüge von nicht weniger als drei Syllogismen:

1. Alle Wesen erstreben ein Gutes.
Jede Gemeinschaft ist ein Wesen.
Also erstrebt jede Gemeinschaft ein Gutes.

2. Jede Gemeinschaft erstrebt ein Gutes.
Jeder Staat ist eine Gemeinschaft.
Jeder Staat erstrebt ein Gutes.

3. Die bedeutendste Gemeinschaft erstrebt das bedeutendste Gut.
Der Staat ist die bedeutendste Gemeinschaft.
Der Staat erstrebt das bedeutendste Gut.

Mit solch strenger *logisch-begrifflicher* Arbeit hat Aristoteles später die Scholastik des Mittelalter für sich gewonnen, genauer: durch die Übernahme des aristotelischen Denkens ist der Thomismus erst zur Scholastik geworden. Vorausgesetzt wird eine geordnete Welt, eine hoch aufragende Begriffspyramide, die es erlaubt, "Staat" unter "Gemeinschaft", diese unter "Wesen" zu subsumieren.

Man möchte A. fragen, ob sein fundamentaler Satz

"Alle Wesen erstreben ein Gutes".

eigentlich synthetisch ist (wo ist dann der empirische Beweis?) oder rein analytisch, weil nämlich "erstreben" schon die intentionale Beziehung auf ein Gut voraussetzt. Diese Frage ist zwar in solcher Zuspitzung kantisch, aber der große Lokiger hätte sofort, mindestens bald, verstanden.

Im folgenden zeigt er, welche weitere Methode es nach der syllogistischen gibt: die *vergleichende*, die bei ähnlichen Phänomenen Gleichartigkeiten und Verschiedenheiten herausarbeitet. "Diejenigen nun aber, die da meinen, daß die Aufgabe des Staatsmanns (politikos), des Fürsten (basilikos), des Gutsverwalters (oikonomikos) und des Herren (despotikos) eine und dieselbe sei, haben Unrecht. . ."

A. wird die Unterschiede dieser Herrschaftspositionen herausarbeiten und zwar, indem er dafür die einzelnen Elemente des Staates betrachtet:

Wie man nämlich auch anderswo das Zusammengesetzte bis zu den nicht mehr zusammengesetzten Teilen zerlegen muß (denn diese sind die kleinsten Teile des Ganzen), so müssen wir auch beim Staate erkennen, woraus er zusammengesetzt ist, und wir werden besser begreifen, worin sich jene Verhältnisse voneinander unterscheiden und ob sich über jedes einzelne etwas wissenschaftlich Brauchbares feststellen läßt.

Diese hier etwas pedantisch aber unüberbietbar genau skizzierte *analytische* Methode wird später in den Naturwissenschaften große Karriere machen, die Suche nach dem chemischen Element, dem "Atom", nach der Zelle beherrschen. Für die Politik wird des A. große Entdeckung sein, daß der Einselmensch bereits ein politisches

Wesen ist (zoon politikon), von diesem wird er zur Zweierbeziehung (Mann/Frau, Herr/Diener) übergeben, dann zum Hauswesen und so fort.

Aber er stellt noch eine weitere Verfahrensweise zur Verfügung, die *historische*: "Die beste Methode dürfte hier wie bei anderen Problemen sein, daß man die Gegenstände verfolgt, wie sie sich von Anfang an entwickeln."

Bemerkenswert ist zunächst einmal die methodenbewußte Einstellung, die den A. Betrachtungen dieserart an den Anfang seines Werkes stellen läßt. Hinter den so erreichten Reflexionsgrad wird niemand in Zukunft zurückfallen dürfen, die *Wissenschaftstheorie* wird die Entwicklung der Wissenschaften begleiten, einige vorantreiben, für andere tödlich sein (Kant und die Theologie). Bemerkenswert ist weiter, daß A. nicht *eine* Methode anbietet, sondern gleich fünf: die empirisch-sammelnde, die begrifflich-logische, die vergleichende, die analytische, die historische. Damit wird gesagt, daß die Politikwissenschaft auf einen *Methodenpluralismus* angewiesen ist, heute ganz unbestritten. Und diese Pluralität ist eigentlich schon vollständig entfaltet, ganz neuartige Verfahrensweisen sind nicht hinzugekommen, allenfalls unterstützende (Sprachwissenschaft, Psychoanalyse).

Was A. aus Sicht heutiger, nachkantischer, von M. Weber und Popper verfeinerter Wissenschaftstheorie unreflektiert läßt, das ist der Übergang von der Deskription zur Wertung. Auch dem A. wird sich die Frage nach der richtigen, der besten Staatsverfassung stellen, mit seiner Antwort: die gemischte! geht er den Weg des geringsten Anstoßes, exponiert sich nicht, stellt sich auf den geschütztesten Platz seines Systems, ein Mann der Mitte. Trotzdem hat er eine Wertentscheidung getroffen; denn weshalb soll man nicht, wie z.B. Platon, Extremist sein? Also: der Wissenschaftstheoretiker A. hat viel gesehen, das Wertfreiheit-Problem aber noch nicht.

2. Die Sklaven bei Aristoteles

Es ist seine analytische Methode, die A. ganz zu Anfang (I, 3ff) ein Problem aufdrängt, das seiner Welt kaum als Problem bewußt war, uns dagegen die halbe Antike verleidet: die Sklavenwirtschaft. denn ". . . jeder Staat ist aus Häusern zusammengesetzt. . . Das vollständige Haus setzt sich aus Sklaven und Freien zusammen".

A. spricht von einem ihm selbstverständlichen gesellschaftlichen Phänomen; seine theoretische Sicht führt ihn zur Distanz. "[Wir wollen] über den Herrn und den Sklaven reden, um die praktische Notwendigkeit zu erkennen und zu sehen, ob wir hierüber nicht

theoretisch Besseres erreichen können als die gegenwärtig geltenden Meinungen.”

A. sichtet die vorhandene Literatur, ordnet sie und setzt sich mit den vertretenen Meinungen auseinander: auch hiermit stilprägend für jede künftige Wissenschaft. Ein Jammer nur, daß er selten Namen nennt: was gäben wir für F. aus seiner Feder!

Die einen meinen nämlich, das Herrenverhältnis sei eine Wissenschaft (episteme). . . Andere behaupten, das Herrenverhältnis sei gegen die Natur, nur durch das Gesetz (nomo) sei der eine ein Sklave und der andere frei, während von Natur (physei) kein solcher Unterschied zwischen ihnen bestehe, daher das ganze Verhältnis nicht in der Gerechtigkeit (dikaiosyne) begründet sei, sondern durch Gewalt (bia).

Wohl das Äußerste an Einsicht für einen antiken Autor! Er wird das Drängende, die Brisanz dieser These nicht lange aushalten können, vielmehr abwiegeln. A. tut dies mit einer ökonomisch-funktionalen Erwägung:

Da nun der Besitz ein Teil des Hauses its. . . (denn ohne die notwendigen Güter kann man weder leben geschweige denn vollkommen leben), und da wie für die einzelnen Künste die zugehörigen Werkzeuge vorhanden sein müssen, wenn diese Aufgabe erfüllt werden soll. . ., so ist auch für den Gutsherrn der Besitz ein Werkzeug zum Leben. . . und der Sklave ein besserer Besitz; jeder Diener ist eigentlich ein Werkzeug, das viele andere Werkzeuge vertritt.

Ohne Sklaven kämen wir nicht aus—; dies ist der Kern der Argumentation. Interessant ist eine futuristische Hilfserwägung: hätten wir schon Roboter, dann könnten wir auf Sklaven verzichten.

Wenn nämlich jedes Werkzeug auf Befehl hin (oder einen solchen schon voraus ähndend) seine Aufgabe erfüllen wollte —wie man das von den Standbildern des Daidalos oder von den Dreifüßen des Hephaistos erzählt, von denen der Dichter sagt, sie seien von selbst zur Versammlung der Götter erschienen— wenn also das Weberschiffchen allein wete und das Plektron allein die Kithara schlug, dann brauchten die Minister keine Gehilfen und die Herren keine Sklaven.

Damit hat er seine Zustimmung zur Sklavenwirtschaft an eine auflösende Bedingung geknüpft und zwar eine materialistische Bedingung: die Verbesserung des Zustands der Produktionsverhältnisse. Mit soviel Progressivität müßte selbst ein Marxist zufrieden sein. Schlimmer ist die zweite Hilfserwägung. Sie ist logisch-begrifflicher Art. Hier zeigt sich der scholastische Aristoteles, der auch die Kon-

trolle der Logik abschüttelt, gern von einer *petitio principii* zur nächsten übergreift. “Von einem Besitzstück redet man wie von einem Teil. Dieser Teil ist nicht nur der Teil eines anderen, sondern gehört auch ganz und gar diesem anderen. . . Daher ist der Herr bloß Herr des Sklaven, gehört ihm aber nicht; der Sklave hingegen ist nicht nur Sklave der Herrn, sondern gehört ihm ganz.”

Zu alledem noch ein Mißbrauch des werbewirksamen Wortes “Natur”! “Welches die Natur (*physis*) und die Fähigkeit (*dynamis*) des Sklaven ist, wird hieraus klar. Der Mensch, der seiner Natur nach [?] nicht sich selbst, sondern einem andern gehört, ist von Natur ein Sklave.”

Da kann etwas nicht stimmen! Immerhin spürt unser Autor dies auch. “Ob es nun einen Menschen gibt, der von Natur derart ist oder nicht, und ob es gerecht (*dikaion*) und besser ist, wenn es Sklaven gibt oder nicht, ob vielleicht jede Art von Sklaverei (*douleia*) naturwidrig ist, das ist jetzt zu untersuchen.”

Um eine Rechtfertigung zu finden, experimentiert A. mit fragwürdigen Analogien: ein jeder Mensch bestünde aus Leib und Seele, die Seele müsse über den Leib herrschen, also gäbe es schon in jedem Menschen ein herrschen-Sollendes und ein beherrscht-sein-Sollendes. Auch für Tiere sei es gut, beherrscht zu werden, nämlich von Menschen. Und nun kommt ein Satz, für welchen der Autor dieses Buches jede Verantwortung ablehnt: “Dergleichen ist das Verhältnis des Männlichen zum Weiblichen von Natur so, daß erste besser, das zweite geringer ist und daß das erste regiert, das andere regiert wird.”

Es ist also klar, daß es von Natur Freie und Sklaven gibt und daß das Dienen für diese zuträglich und gerecht ist –sagt A.! Aber so klar ist es auch wieder nicht. “Daß aber auch jene, die das Gegenteil behaupten, in einer gewissen Weise recht haben, ist nicht schwer einzu-sehen.”

Ein eigenartiger Denker: erhaben, entrückt, leidenschaftslos. Interessiert ihn überhaupt die Sache, oder nur der Denkprozeß?

Jedenfalls ist Genauigkeit im gedanklichen Prozedieren, die Berücksichtigung jedes schon erhobenen oder noch zu erhebenden Einwandes ihm Wert an sich! Sein Denken birgt die Lehre, daß volle methodische Instrumentation und Hoffnung auf das sichere Ergebnis einander fast ausschließende Werte sind. Das objective, jeden Weg probierende, jeder Weisung folgende Denken kann eigentlich *nie* zum Ziel finden, nur irgendwann erschöpft abrechnen und den zufällig erreichten Ort für sein Ziel erklären. Dieser Versuchung zur Unwahrhaftigkeit widersteht Aristoteles, er läßt lieber offen, ob er am Ende eines thematischen Abschnittes überhaupt zu einem Ergebnis gefunden hat,

und wenn ja, zu welchem. Manche seiner Kommentatoren kreiden ihm das als schriftstellerische Unvollkommenheit an, wollen gar spätere Bearbeiter für den Zustand des Textes verantwortlich machen. Viel eher ist wahrscheinlich, daß es sich um die Nachschrift einer Vorlesung handelt, in der der Lehrer, als guter Lehrer, nie mehr sagt, als er sicher erdächt hat, lieber etwas offen läßt, als Sicherheit zu heucheln. Daß A. das Ergebnis des Nicht-Ergebnisses nicht scheut, sich Sokrates, dem Produzenten von Fragezeichen, nähert, beweist, daß er doch ein Philosoph ist, kein Dogmatiker, kein Scholastiker. Es war ein Mißbrauch seines Namens, wenn die Aristoteliker in Mittelalter wie Neuzeit versuchten, die Sicherheit, mit der er im Bereich des Formalen allerdings aufgetreten war und mit vollem Recht, auch angeblich von ihm abgeleiteten Thesen zum Bereich Wertung/Ethik/Politik zu imputieren. Sie vertießen damit gegen den schon transzendentalphilosophischen Satz aus der Nikomachischen Ethik (. . .): daß es von einem Mangel an [wissenschaftstheoretischer] Bildung zeugt, wenn jemand im Bereich der Wertung vom Denkenden gleich sichere Auskunft erwartet wie im Bereich des Formalen.

Der Sklave —wir haben das Thema nicht verloren— kann schwerlich Sklave von Natur sein, weil “es auch Leute gibt, die bloß das Gesetz (nomos) zu Sklaven gemacht hat. Dieses Gesetz besteht in der allgemeinen Übereinkunft, daß die im Kriege Besiegten Eigentum der Sieger sind”.

Damit könnte die große Feldschlacht Natur —gegen— Recht beginnen, aber A. hat erst noch das Vorfeld zu bereinigen. Das genannte griechische Völkerrecht könnte gesetzwidrig sein, “weil es doch zu arg ist, daß, wenn einer nur die Macht dazu hat, einen anderen zu überwältigen und keinen anderen Vorzug vor ihm als den der größeren Macht besitzt, dennoch der Besiegte ihm gehorchen und als Sklave dienen soll”.

Das Recht/Macht = Problem ist für unsern Denker offenbar interessanter als das Natur/Recht = Problem. Er versucht, für die Macht etwas zu reffen mit der Erwägung, “daß es bis zu einem gewissen Grade [?] die Tugend (arete), sobald [?] sie sich im Besitz der erforderlichen [?] Mittel befindet, dasjenige ist, was am meisten Macht dazu verleiht, andere zu überwältigen, und daß immer der Sieger dem Besiegten nach irgendeiner [?] Richtung hin an Trefflichkeit überlegen ist, so daß die Gewalt (bia) nie ohne eine gewisse Tugend zu sein scheint. . .”.

Also etwa: der Stärkere hat immer Recht? Nein! “Denn die Ursache des Krieges kann ja möglicherweise eine ungerechte [!] gewesen sein, und den, der ganz unverdientermaßen [?] der Sklaverei anheimfällt,

wird man doch wohl nicht als einen Sklaven [von Natur] bezeichnen wollen.”

Sogar von Platon wird berichtet, daß er auf der Rückfahrt von Sizilien Piraten in die Händegefallen, auf dem Sklavenmarkt von Ägina feilgeboten und verkauft worden sei –glücklicherweise an einen Freund der Philosophie, der ihn mit Geld und Segenswünschen nach Athen entließ. A. unterscheidet naiv zwischen Griechen und Barbaren; der griechische Adel sei überall adelig = nicht versklavbar; der evtl. barbarische Adel aber nur im Land der Barbaren. Dies ist offenbar tagespolitisch gedacht, vielleicht schongegen die drohend am Horizont auftauchenden Römer. Nur zwei Jahrhunderte später wird ein gelehrter griechischer Sklave als Lehrer der Kinder zu jedem römischen Hauswesen von einigem Ehrgeiz gehören! Daran konnte A. nicht denken, aber er denkt nach über die Ungenauigkeit des Adels-Begriffs, der bisher immer auch die Sprößlinge von Adelligen umfaßt habe, “denn der Begriff geht offenbar davon aus, daß, wie von einem Menschen auch wieder ein Mensch und von Tieren auch ein Tier, so von adeligen Menschen auch wieder adelige herkommen. Die Natur strebt zwar nach diesem Ziel, vermag es aber in vielen Fällen nicht zu erreichen”.

Damit bricht der Diskurs ab: es kommt noch eine Ermahnung an den Herrn, seine Herrschaft nicht zu mißbrauchen; auch nicht die Wissenschaft (episteme!!) von den richtigen und falschen Befehlen für die Sklaven ganz den Haushofmeistern zu überlassen. Shlußstz: “Soviel denn also über Herrn und Sklaven.”

3. Kritik am platonischen Kommunismus

Der Scharfsinn des Aristoteles will sich nicht recht entfalten bei der Suche nach einer konstruktiven Lösung, kommt dagegen ganz auf seine Höhe in der Kritik einer fremden. Platons “politeia”, dessen Konzeption eines als endgültig gedachten Staates, stand im Wege, forderte zur Auseinandersetzung heraus. Diese liefert er, fortiter in re, suaviter in modo (= hart in der Sache, verbindlich in der Form), exemplarisch für alle Zeiten: daß ein Gelehrter den vor ihm stehenden Gelehrten freundlich aber gnadenlos unter sich treten darf, um, auf dessen Schultern stehend, vielleicht etwas mehr Überblick zu bekommen.

Da wir uns vorgenommen haben, zu untersuchen, welches von allen die beste staatliche Gemeinschaft (politiké koinonia) ist, . . . so müssen wir auch die anderen Staatsverfassungen in Betracht ziehen. . . , auch diejenigen, welche von einzelnen vorgeschlagen sind und Beifall gefunden haben, damit sich

zeige, was an ihnen richtig und brauchbar ist, und damit nicht, wenn wir, über sie hinausgehend, noch etwas Neues suchen, der Schein entstehe, als entspringe das nur aus der Absicht, uns geistreich zu zeigen, sondern vielmehr zutage trete, daß wir lediglich durch die Mangelhaftigkeit aller dieser bisher gegebenen Verfassungen zu unserer Nachforschung getrieben werden.

In der nun folgenden Kritik nimmt Aristoteles Platon beim Wort, unbarmherzig genau, fast schon unphilosophisch genau. Er zeigt keinen Sinn für die große Linie des platonischen Denkens, schon gar nicht für die literarische Qualität des kritisierten Textes. Was A. kritisiert, war von Platon vielleicht nicht wörtlich gemeint, nur eine Utopie, ein Lehrstück über Denkbaketeiten, eine Umsetzung des Prinzips Hoffnung. Die Kritik des A. trifft jede Einzelheit genau und verfehlt trotzdem das Ganze. So müssen der Utopist und der Realist ewig aneinander vorbeireden. Später wird sich dies im Verhältnis Rousseau und Voltaire, Hegel und Schopenhauer, Marx und Max Weber, Adorno und H. Albert (der sog. Positivismusstreit) wiederholen. Ob man das Wirkliche als solches akzeptiert (der Realist) oder nur als Schatten sieht einer höheren Wirklichkeit (das Höhlengleichnis, die schönste Parabel des Idealismus), das trennt. Und nur so erklärt sich, daß, nachdem Popper und Topitsch Hegel vollständig widerlegt haben und kein Hegelianer Popper und Topitsch widerlegt hat, die Zahl der Hegelianer trotzdem nicht kleiner geworden ist.

1) *Der Staat als Einheit.* Platon hatte, um die Notwendigkeit des Kommunismus zu begründen, mit einer rhetorischen Frage eingesetzt: "Gibt es wohl ein größeres Obel für den Staat als was ihn zerreißt und zu einer Vielheit macht statt zu einer Einheit?" Und: "Entsteht nun dergleichen nicht daraus, daß die im Staat Zusammenlebenden solche Worte aussprechen wie 'mein' und 'nicht mein'?"

Folglich darf im vollkommenen Staat kein Unterschied im Eigentum bestehen. Dessen Bewohner "...dürfen weder Häuser zu eigen haben noch Land noch sonst ein Besitztum, sondern sollen den als Lohn für ihre Arbeit gewährten Unterhalt gemeinsam verzehren".

Konsequent muß A. den Ausgangspunkt, den Gedanken der Einheit angreifen. Ist nicht der Staat seiner Natur nach eher eine Vielheit? Jedenfalls könnte man den Einzelnen oder auch noch die Familie viel eher eine Einheit nennen, und wollte man den Staat einem *solchen* Einheitscharakter annähern, so würde man ihn aufheben. "Es ist nämlich doch offenbar, daß ein Staat, wenn er nach dieser Richtung immer weitergeht und eine immer strengere Einheit zu werden sucht, zuletzt gar kein Staat mehr bleiben wird."

In jedem Staat gebe es eine Vielzahl von Menschen, die der Art

nach verschieden seien. "Denn aus ganz gleichen Menschen entsteht kein Staat."

Wie soll man das verstehen? Der notwendige Unterschied besteht für A. in der Teilhabe an der *Macht* und ist durch kein noch so intensives Gleichheitsbemühen —also: auch durch keinen Kommunismus— aufzuheben. "Denn alle zugleich können unmöglich regieren."

Selbstin einer Verfassung, die ständigen Wechsel der Regierenden vorsähe, damit alle Bürger möglichst oft an der Regierung teilnähmen, breche dieser Unterschied immer neu auf. "Auf diese Weise regiert der eine und gehorcht der andere Teil der Bürger so, wie wenn beide andere geworden wären."

Schließlich gäbe es noch wirtschaftliche Argumente. Denn jeder Staat müsse nach Selbstgenügsamkeit (Autarkie) streben. Dies aber bedingt Arbeitsteilung, Entfaltung verschiedener Talente, Unterschiede im Vermögen.

2) *Die Weiber- und Kindergemeinschaft*. In Platons Staat darf kein Bürger eine Frau oder ein Kind sein eigen nennen, jedenfalls nicht in exklusiver Bedeutung, vielmehr sind Weiber und Kinder vergemeinschaftet (auch dann die Männer, genau besehen). A. fühlt sich zuerst als Logiker herausgefordert. Erstrebt war doch gewesen, den Gegensatz der Zourdnunger "mein" und "nicht-mein" aufzuheben, und zwar so weit, daß alle alles zugleich "mein" nennen können. A. arbeitet heraus, daß "alle" dann doppeldeutig sei: "jeder einzelne" dürfe es nicht bedeuten, nur "alle gemeinsam". Als Jurist hätte er sicher noch gefragt, ob die Frauen den machistischen Eigentümern nach Bruchteilen oder zur gesamten Hand zustehen sollten. Hinter den logisch-semantischen Problemen stehen politische Sachfragen, wie sich zeigen läßt am Begriff des Volkseigentums (z.B. volkseigene Betriebe in sozialistischen Staaten), das dem einzelnen Volksgenossen genauso unzugänglich ist wie das Privateigentum dem Nicht-Eigentümer.

Der nächste Einwand betrifft die Erziehung der vaterlosen Söhne. Wer wird sich ihrer annehmen? "Je mehr etwas vielen gemeinsam angehört, desto weniger wird für dasselbe Sorge getragen. Für das Eigene sorgt man bevorzugt, das Gemeinsame aber. . . vernachlässigt man schon deshalb mehr, weil hier jeder denkt, ein anderer kümmerge sich darum."

Wenn kein Bürger einen richtigen Sohn hat, sondern jeder Knabe jedes beliebigen Bürgers Sohn ist, so wird "davon die Folge sein, daß alle gleichmäßig a alle vernachlässigen werden".

Für A. ist offenbar die Fürsorge der Eltern durch keine noch so gut organisierte Kollektiverziehung ersetzbar. Im übrigen werde sich, gegen den Willen des Erfinders, die Stimme der Natur doch durchset-

zen. Es werde "sich gar nicht vermeiden lassen, daß manche doch ihre wirklichen Brüder, Kinder, Väter und Mütter erraten. . .", womit dann wieder das normale, unkommunistische Familienleben begünne. Wenn nicht, dan drohe die Gefahr des Inzestes. Es sei unverständlich, daß Platon gegen Liebesverhältnisse zwischen Eltern und Kindern bzw. zwischen Geschwistern keine Vorsorge getroffen habe. Ein Vorwurf, der sitzt.

Später bringt A. noch einen Einwand weniger dramatischer Art: wenn keine Frau jemandem angehört, wer wird dann eigentlich dem Mann das Haus führen? Schon der insofern feministische Platon erreichte ein höheres Niveau, volle Gleichberechtigung von Mann und Frau in Haus und Gewerbe fordernd. Immerhin war, wie man hört, in den Wohngemeinschaften unserer Tage die Frage der Haushaltsführung durchaus wieder zum Streitpunkt geworden.

3) *Die Gütergemeinschaft*. Gesondert untersucht A. vernünftigerweise die ökonomische Seite der Dinge, den *Kommunismus des Besitzes*, für den beträchtlich mehr spricht als für die Sozialisierung von Weibern und Kindern.

A sieht in der Gemeinschaftlichkeit des Besitzes "etwas Schwieriges". "Das sieht man schon an denen, die gemeinsam verreisen; denn wohl die meisten entzweien sich, indem sie über Kleinigkeiten. . . aneinandergeraten."

Im gesellschaftlichen Maßstab werde dies zu ernstest Konflikten führen, "weil ja doch nicht alle gleich sind im Genuß wie in der Arbeit, vielmehr große Ungleichheiten bestehen, und so entsteht notwendig eine Unzufriedenheit gegen die, die viel genießen oder empfangen, aber wenig arbeiten, bei denen, welche weniger empfangen und mehr arbeiten".

Die Gegenüberstellung von Arbeiten und Empfangen, die schon Platon gebracht hatte, findet sich viel später an einer zentralen Stelle bei *Marx*.

Nach Marx wird im Kommunismus ein jeder arbeiten nach seinen Fähigkeiten und empfangen nach seinen Bedürfnissen. Nie hat M. beantwortet, weshalb man, nachdem der Lohn von der Arbeit abgekoppelt ist, denn so viel arbeiten wird (das Motivations-Problem), es sei denn aus Angst vor Terror. Und nie hat Marx sich dem Problem der Grenzenlosigkeit von Bedürfnissen gestellt (das Luxus-Problem), wohl aber vorwegnehmend Aristoteles. "Denn die Menschen sind unersättlich, und sind ihnen zuerst wohl zwei Obolen genug, so verlangen sie, wenn diese erst Gewohnheit geworden sind, immer mehr und steigern so ihre Forderungen bis in Unendliche. Denn die Natur der Begierde kennt keine Grenzen. . ."

Nicht näher begründet hatte A., weshalb für ihn offenbar unvermeidlich "doch nicht alle gleich sind im Genuß wie in der Arbeit". Dies folgt aber zwingend daraus, daß Platons Staat nicht ein Staat von Gleichen, sondern ein Klassenstaat ist, in dem sich die Wächter von den Normal-Bürgern abheben. A. fragt, weshalb sich insbesondere die Bauern die Herrschaft der unproduktiven Wächter, "die nicht selbst den Acker bestellen" ruhig gefallen lassen sollten, und welche Art von Gemeinschaft eigentlich das Ganze verbinde. "Notwendig würden hier in einem Staat zwei Staaten entstehen, und noch dazu zwei in feindlichem Gegensatz zueinander stehende, da ja [Platon] die Wächter zu einer Art Besatzung und Bauern, Handwerker und alle sonstigen zu [einfachen] Bürgern macht."

Platon, so wird erkannt, der ausgezogen war, den alle bisherigen staaten zerreißen den Gegensatz von Reichen und Armen zu beseitigen, ist bei dem mindest ebenso zerreißen den Gegensatz von Wächtern und Bewachten in seinem Staat gelandet, hat, indem er "immer dieselben rigieren läßt", einen "Anreiz zum Aufstand geliefert sogar für Leute, die wenig Selbstgefühl besitzen, wie aber erst für mutige und kriegerische Männer!".

Dabei ist A. kein Feind des Gemeineigentums, sieht in seiner grenzenlosen Objektivität auch dessen Vorteile, wünscht sich, daß besonders Freunden alles gemeinsam sei, manches aber auch allen, z.B. "wenn es an Wegzehrung fehlt, die Feldfruchte auf dem Land."

Aber das Privateigentum müsse bestehen bleiben, es werde alles viel besser gedeihen, "weil dann ein jeder mit Sorgfalt für den eigenen Vorteil arbeitet".

Diese sozial nützliche Funktion des (Eigen-) Interesses sähen die Kommunisten nie ein, auch nicht, wie sehr es doch zur Lebensfreude gehört, "irgend etwas sein eigen nennen zu können", sei es aus Selbstsucht, sei es, um "seinen Freunden, Gästen und Gefährten gefällig und hilfreich zu sein"; "und dies ist nur möglich, wenn es ein Eigentum gibt". Die Kommunisten zerstörten eine besonders sympathische Tugend, die der Freigiebigkeit. "So ergeht es also denen, die nach übermäßiger Einheit des Staates trachten!".

Stattdessen würden sie nicht müde, ihre doch nicht realisierbaren Utopien auszumalen.

Ganz hübsch aussehen mag freilich eine solche Art von Eigentumsordnung und den Schein großer Menschenfreundlichkeit haben; und wer dies hört, mag leicht geneigt sein, dies zu billigen und zu glauben, eine wunder wie große Solidarität aller entstehe hier, zumal wenn er an die bei den bestehenden Ordnungen hervortretenden übel denkt und sich sagt, sie entstünden alle daraus, daß das Vermögen nicht gemeinsam sei, vor allem die Prozesse über

Verträge, die Verurteilungen wegen Meineids, die Kriechereien gegenüber den Reichen.

Aber: "Es wäre nicht gerecht, bloß die übel anzugeben, von denen wir durch den Kommunismus befreit, sondern auch die Güter, derer wir durch ihn beraubt werden würden: dann erweist es sich als ganz unmöglich, ein solches Leben zu ertragen."

Ein lautes Wort, das, bei einem Denker, der sonst laute Worte scheut, um so länger nachklingt.

4) *Seine Lösung*. Das reich/arm-Problem erkennt A. durchaus als Problem an, sonst würde er nicht diesem Thema so eingehende Erörterungen widmen. Aber er sieht es nur als Spezialfall der überhaupt problematischen menschlichen Eigenart. Schon am Anfang des I. Buches der Politik hieß es, daß der Mensch "in seiner Vollendung das edelste aller Lebewesen ist, wiederum, losgerissen von Gesetz und Recht, das schlimmste".

Er glaubt nicht, daß für alles Unrecht (adikein) das Gegenmittel in der Gleichheit des Besitzes gefunden sei, weil der Mensch nicht nur von Frost oder Hunger zum Diebstahl getrieben werde, sondern ebenso sehr vom Streben nach Genuß oder Befriedigung von Begierden. A. ist kein Tiefenpsychologe, daß er uns, wie Platon, durch analytischen Einblick in dunkle Schichten unserer Person erschreckte, aber ein Menschenkenner mit viel Sinn für das praktische Leben, vielleicht vom väterlichen Arztberuf her. A. gilt als ein abstrakter Denker und die Aristoteliker meinen, ihrem Vorbild, je abstrakter sie denken, desto näher zu sein. A. dachte aber, methodisch höchst genau unterscheidend, nur dann abstrakt, wenn es um abstrakte Fragen ging, kulminierend in der Logik. Der Politologe A. denkt *konkret*, stützt sich auf Beispiele aus elementaren menschlichen Beziehungen: Hauswesen, Handwerk, Freundschaft, Kunst. Die Beispiele sind vom schriftstellerischen Standpunkt einfach und anspruchslos, auch hier im Gegensatz zur Artistik der platonischen Metapher, doch gerade durch ihre Schlichtheit menschlich berührend und zum Nach-Denken herausfordernd. Gerät er dagegen in ein Feld politischer Hochspannung, wie hier, dann kann sein Vorgehen leicht allzu schlicht wirken.

Der reich/arm-Gegensatz stellt sich A. als Erscheinungsform des unaufhebbaren Gegensatzes von Tüchtigen und Untüchtigen dar. "Hiergegen nun ist weit mehr als die Ausgleicheung des Besitzes dies das geeignete Mittel, die von Natur Edelgearteten so heranzubilden, daß sie gar keinen Vorzug vor anderen haben wollen, die Untüchtigen aber in solcher Lage zu halten, daß sie es nicht können; dies geschieht

aber, indem sie in Unterworfenheit gehalten werden, ihnen jedoch sonst kein Unrecht zugefügt wird." 1267 b.

Der Text ist nicht sozial und nicht sympathisch. Aber es ist auch nicht Aufgabe des Denkers, sympathisch zu sein, schon gar nicht, wenn er sich einem so unbarmherzigen Gegenstand widmet: dem Staat. A. denkt ein bißchen reaktionär: gebont. Aber sein Aufruf zur allgemeinen Bescheidenheit, sowohl an die, die dazu keinen Grund besitzen, wie an die, die dazu allen Grund besitzen, hat das Erziehungsideal mancher Jahrhunderte geprägt, besonders die große Zeit Preußens, wo man sich für das *semper talis!* immer auf Immanuel Kant berief, bei dem –wenn Verf, genau gelsen hat– kein solcher Ratschlag zu finden ist, wohl aber bei Aristoteles.

4. Die gemischte Verfassung

Aristoteles ist genz in seinem Element bei der Klassifizierung der Herrschaftsformen in Monarchie, Aristokratie und Demokratie, die so sehr der Aufreihung logischer Quantoren einer/einige/alle entspricht. Er wird nicht müde, die Eigenarten dieser Systeme herauszuarbeiten, auch, unter Verwendung seines empirischen Materials, ihre möglichen Varianten. Von Platon übernimmt A. die Lehre von den jeweiligen Verfallsformen –Tyrannis, Oligarchie, Pöbelherrschaft– sowie, wenn auch nicht explizit, aber aus Einzelbemerkungen erschließbar, die Lehre vom Kreislauf der Systeme. Im V. Buch wird er sich ausschließlich der Frage widmen, "aus welchen, wie vielen und was für Ursachen die Verfassungen sich verändern, was die besondere Gefahr für die jeweilige Verfassung ist, welche Verfassungen vorzugsweise in welche anderen umschlagen und was bei allen und jeder einzeln den Bestand sichert, wodurch sie am ehesten erhalten werden kann." Er liefert also, in einem, eine Revolutionstheorie und eine Theorie der Staatserhaltung: das ist wirklich erhabene wissenschaftliche Objektivität. Der Konservative –d.i. jemand, der die unvermeidliche Bewegung der politischen Welt bremsen möchte, z.B. wenn er den derzeitigen Zustand für akzeptabel hält– kann hier ebenso Ratschläge finden wie der Progressive –d.i. jeder, der diese Bewegung beschleunigen möchte, sich vom kommenden Zustand mehr verspricht. Ein wichtiger Auslöser für Veränderung ist, wie bei Platon, das Übermaß der das jeweilige System prägenden Eigenart: der Monarch, der absolute Macht kumuliert –die ihre Privilegien pflegende Oligarchie– die nur noch der Gleichheitsidee opfernde Demokratie: sie nähern sich, wie das Flußwasser der Stromschnelle, ihrem Untergang. Daraus folgen paradoxe Ratschläge wie die, daß der wahre Freund der

Demokratie die in seinem System vorhandenen aristokratischen Restbestände zu stärken hat.

Denn die gemischte Verfassung ist die beste Verfassung “für die Mehrzahl der Staaten und der Menschen”. Für die Mehrzahl—: A. will also nicht ausschließen, daß unter außergewöhnlichen Bedingungen auch einmal —zeitweilig?— die reine Form das Glück bringt (nich nur verheißt). Wenn etwa ein einzelner, alle an Tugend überragend “wie ein Gott unter den Menschen” erscheint, so werde man ihm das Recht auf Alleinherrschaft schon zugestehen müssen. Das Fehlen dieses Vorbehalts hätte ihm auch wohl sein Schüller Alexander schwer verübelt. Im übrigen denkt A. gerade an den Normalfall, für den er eine Normallösung empfehlen will, was niemals gelingen kann “wenn man von einer Tugend ausgeht, die überdurchschnittlich hoch ist, noch von einer Bildung, die guter Anlage und glücklicher äußerer Umstände bedarf, noch von einer Konstellation, wie man sie sich wünschen mag—: sondern von dem Leben, das die Mehrzahl zu führen vermag, hin zu einer Verfassung, die sich die Mehrzahl der Staaten zu eigen machen kann”.

Keine utopische Lösung! A. ist der Anti-Utopist schlechthin, seine Denkweise ist nüchtern und vernünftig, der Verstand ist sein Ansprechpartner, nicht das Gemüt, als Volksredner kann man sich ihn nicht vorstellen, gern aber hätte man seinem Seminar gelauscht, lieber noch daran teilgenommen.

Die Lösung, auf die nun alles hinsteuert, wird von A. *Politie* genannt, also der Staat schlechthin, der richtige Staat. Der richtige Staat ist eine Mischung von Aristokratie und von Demokratie: “man muß ihre Unterscheidung heranziehen und von beiden gewissermaßen jeweils einen Zuschuß nehmen und sie zur *Politie* zusammensetzen”.

Erst die Mischung aus Elite und Gleichheit “wird den Reichen und Armen, dem [Gedanken von] Reichtum und [dem Gedanken von] Freiheit gerecht. Und bei den meisten scheinen die Wohlhabenden die Stelle der Edlen einzunehmen”.

Es werden immer stärker Aristokratie und Oligarchie in eins gesehen und gleich behandelt. Was Platon nur mit Hohn sehen wollte, den Übergang vom Vorzug der Geburt zum Vorzug des Reichtums durch private Tüchtigkeit, erscheint ihm eine reguläre Entwicklung: Adligkeit war gewesen alter Reichtum plus Tugend, Bürgerlichkeit ist einfach nur Reichtum und hoffentlich Tugend dazu.

A. spricht jetzt von einem praktischen, politisch aber bezeichnenden Problem: Sitzungsgelder. Aristokratisch: Reiche werden bei Abwesenheit bestraft, Arme ignoriert. Demokratisch: Reiche werden ignoriert, Arme erhalten. Sitzungsgeld. Die *Politie*: Reiche werden bei Abwesen-

heit bestraft, Arme erhalten (bei Abwesenheit) Sitzungsgeld. Unsere Hochschulreform hat, diesen Gegensatz auf Professoren und Studenten übertragend, die aristotelische Lösung übernommen.

Wie jede Tugend in der Mitte zwischen zwei Extremen liege – Sparsamkeit zwischen Geiz und Verschwendung, Tapferkeit zwischen der Oligarchie, die nur den wenigen Reichen diene und der [sozialem] Demokratie, die den vielen Minderbemittelten gefällig sein will. Für diese politische Mitte entdeckt sich A. eine neue tragende Schicht: “In allen Staaten gibt es drei Teile, die sehr Reichen, die sehr Armen und die Mittleren. Wenn nun das Maß und die Mitte anerkanntermaßen (?) das Beste sind, so ist auch in Bezug auf die Glücksgüter der mittlere Besitz von allen der beste. Denn in solchen Verhältnissen gehorcht man am leichtesten der Vernunft.”

Alles Übermaß wie alles Untermaß sei persönlich wie politisch gefährlich: in Schönheit, in Körperkraft, in gesellschaftlichen Stand, im Besitz. “Die einen werden nicht übermütig und schlecht im Großen, die anderen bössartig und schlecht im Kleinen.”

Die vom Glück Begünstigten wollten nie und könnten auch nicht gehorchen, schon in der Kindheit zeige sich das, in der Schule seien sie arrogant und undiszipliniert, als Erwachsene geborene Despoten. Kinder der Not dagegen seien ohne Stolz, sie könnten nur gehorchen in sklavischer Weise. (Fehlt der Gesichtspunkt, sich für sein Schicksal rächen zu wollen: Richard III., Hitler). Mit beiden Gruppen könne man einen Staat von Herren und Knechten schaffen, aber nicht von Freien. “Die einen beneiden und die anderen verachten, und beides widerstrebt im höchsten Maße der Freundschaft und politischen Gemeinschaft.”

Politisch viel versprechender sei die Mittelschicht! “Diese Schicht der Bürger hat im Staate am meisten Sicherheit. Denn sie begehren nicht nach fremdem Besitz, wie die Armen, noch begehren andere nach dem ihrigen, wie dies den Reichen gegenüber geschieht. Und da ihnen keiner nachstellt und sie keinem nachstellen, leben sie ohne Gefahr.”

A. rät dem Staatsmann, mit Nachdruck Mittelstandspolitik zu treiben. “Offensichtlich ist die auf diese Mitte aufgebaute staatliche Gemeinschaft die beste, und solche Staaten haben eine gute Verfassung, in denen die Mitte stark und den beiden Extremen überlegen ist. . .”

Unversehens ist A., der doch von der besten Verfassungsform sprechen wollte, in der Wirtschaftspolitik gelandet. Er spricht Wahrheiten aus, von denen rätselhaft ist, wie er sie, in vorindustrieller Zeit, mit der alle wirtschaftlichen Daten verfälschenden Sklavenwirt-

schaft, entdecken konnte. Denn erst heute zeigt sich mit voller Seutlichkeit, z.B. in Lateinamerika, wie sehr in von sozialen.

Extremen beherrschten Ländern jede Anstrengung vergeblich ist, eine erträgliche politische Ordnung zu schaffen, wie sehr diese Hoffnung davon abhängt, daß erst einmal eine unabhängige Mittelschicht von Bauern, Handwerkern, Kaufleuten, gewerkschaftlich vertretenen, damit dem Proletariat entstiegene Arbeitern und Angestellten entsteht. "So ist es für den Staat das größte Glück, wenn die Bürger einen mittleren und ausreichenden Besitz haben; wo dagegen die einen sehr viel haben und die anderen nichts, da entsteht entweder die äußerste [d.i. sozialistische] Demokratie oder eine reine Oligarchie oder aus beiden Extremen eine Tyrannis."

Der von ihm erwünschten Mitte erlaubt A., als wäre er Chefideologe der F.D.P., skrupellos die Schaukelpolitik: "Denn wenn sie sich [die Mitte] der einen Seite anschließt, gibt sie den Ausschlag und verhindert die Übertreibung nach der anderen Richtung."

Die Mitte habe allen Anlaß zu politischem Selbstbewußtsein. "Denn sie allein führt zu keinen Revolutionen, und wo die Mittelren zahlreich sind, da gibt es bei den Bürgern am wenigsten Aufstände und Konflikte."

A. erinnert gerechterweise an *Solon*, den großen Gesetzgeber Athens, den Mann des Ausgleichs: "nur ein einziger Mann unter denen, die früher an der Herrschaft waren, konnte sich entschließen, diese Ordnung einzuführen." Irgendwie zeige dies die Bedeutung des menschlichen Faktors, und letztlich sei jeder Staat davon abhängig, daß in ihm "der Teil, der die Erhaltung des Staates will, immer stärker sein muß als der, der sie nicht will".