

# Platon, Aristoteles und die neoklassische politische Philosophie der Gegenwart

## I.

In der politischen Philosophie der Gegenwart lassen sich verschiedene Strömungen, Schulen und Theorien unterscheiden. Da gibt es die Vertragstheorien, die im 19. Jh. bereits totgesagt wurden, sich aber seit Rawls eindrucksvoll erneuert haben.<sup>1</sup> Es gibt den Kritischen Rationalismus, der auf Popper zurückgeht.<sup>2</sup> Man findet Schüler der Frankfurter Schule.<sup>3</sup> Carl Schmitt hat eine enorme Renaissance erlebt.<sup>4</sup> Daneben begegnet schließlich das, was man in den Lehrbüchern der Politikwissenschaft den „normativen“ Ansatz oder die „normative“ politische Philosophie nennt.<sup>5</sup> Unter diesem nicht gerade

- 1 J. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M. 1975 (= A Theory of Justice, Cambridge 1971); R. Nozick, Anarchie, Staat, Utopia, München 1976 (= Anarchy, State, and Utopia, New York 1974); J. M. Buchanan, Die Grenzen der Freiheit, Tübingen 1984 (= The Limits of Liberty, Chicago 1975); P. Koller, Neue Theorien des Sozialkontrakts, Berlin 1987.
- 2 Eine Übersicht über Werk und Wirkung Poppers existiert meines Wissens nicht. Zu den von Popper beeinflussten Denkern und Persönlichkeiten zählen Acham, Agazzi, Albert, Bartley, Dahrendorf, Jarvie, Lakatos, Salamun, Spinner, Topitsch, Watkins u.a. Der erste Politiker, der Popper rezipierte, war vermutlich Helmut Schmidt. G. Lührs/T. Sarrazin/F. Spreer/M. Tietsch (Hrsg.), Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie, 2 Bde., Berlin 1975. Poppers Werke erscheinen seit neuem als Gesammelte Werke, 15 Bde., Tübingen 2001 ff.
- 3 Die ältere Geschichte der Frankfurter Schule ist bestens erforscht, die neuere noch nicht. M. Jay, Dialektische Phantasie, Frankfurt a.M. 1976 (= The Dialectical Imagination, Boston 1973); R. Wiggershaus, Die Frankfurter Schule, München 1986; A. Honneth/A. Wellmer (Hrsg.), Die Frankfurter Schule und die Folgen, Berlin – New York 1986.
- 4 Ein Ausschnitt aus der Wirkungsgeschichte Schmitts vor der Renaissance der 80er und 90er Jahre bietet D. van Laak, Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik, Berlin 1993.
- 5 W. D. Narr/F. Naschold, Einführung in die moderne politische Theorie. Bd. 1: Theoriebegriffe und Systemtheorie, Stuttgart 1976; K. Lenk, Politische Wissen-

glücklich gewählten Etikett versammelt man die Wiederbegründer der Politischen Wissenschaft nach dem Zweiten Weltkrieg: Hannah Arendt, Dolf Sternberger, Eric Voegelin, Leo Strauss, die Freiburger und die Münchener Schule.<sup>6</sup> Geistige Verwandtschaften dieser Denker bestehen zu Joachim Ritter und seinen Schülern<sup>7</sup> oder zu den Kommunitaristen in den USA.<sup>8</sup>

Ich möchte im Folgenden einige der Legenden zurechtrücken, die über die sogenannte „normative“ politische Philosophie in Umlauf sind. Den Neo-Marxisten war sie zu konservativ, den Empiristen zu sehr an Texten orientiert. Man macht dieser Philosophie die Vorwürfe, die man Klassiker-Konzepte oder Ideengeschichten zu machen pflegt: zu

schaft. Ein Grundriß, Stuttgart u.a. 1975; Ders./B. Franke, Theorie der Politik. Eine Einführung, Frankfurt a.M. – New York 1987; K. v. Beyme, Die Politischen Theorien der Gegenwart. Eine Einführung, München-Zürich 1972 ff.; D. Berg-Schlosser/H. Maier/Th. Stammen, Einführung in die Politikwissenschaft, München 1985; I. Fettscher/H. Münkler (Hrsg.), Politikwissenschaft. Ein Grundkurs, Reinbek 1985; E. Vollrath, Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen, Würzburg 1987.

- 6 H. Arendt, *Vita activa* oder *Vom tätigen Leben*, München 1976 ff. (= *The Human Condition*, Chicago 1958); D. Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik*, Frankfurt a.M. 1978 (*Schriften II*, 1-2); E. Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*, München 2004 (= *The New Science of Politics*, Chicago 1952); L. Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart 1956 ff. (= *Natural Right and History*, Chicago 1953); die Freiburger Schule: A. Bergstraesser, *Politik in Wissenschaft und Bildung*, Freiburg 1961; D. Oberndörfer, *Politik als praktische Wissenschaft*, in: Ders. (Hrsg.), *Wissenschaftliche Politik*, Freiburg 1962, 9–58; W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie*, Stuttgart 1977. Politik war im Sinne der Freiburger Schule nicht zu reduzieren auf den Streit der Interessen, nicht auf den Kampf um Macht, nicht auf eine Lehre von Freund und Feind.
- 7 Zu dieser Schule gehören: G. Bien, H. Lübbe, O. Marquard, R. K. Maurer, um nur einige zu nennen. J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a.M. 1969; Ders., *Subjektivität*, Frankfurt a.M. 1974; A. Pazanin, *Geisteswissenschaften und praktische Philosophie in Joachim Ritters Werk*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 99 (1992) 352 - 362.
- 8 M. Brumlik/H. Brunkhorst (Hrsg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 1993; A. Honneth (Hrsg.), *Kommunitarismus*, Frankfurt a.M. 1993; B. van den Brink/W. Reijen (Hrsg.), *Recht und Demokratie*, Frankfurt a.M. 1995; W. Reese-Schäfer, *Kommunitarismus*, Frankfurt a.M. <sup>3</sup>2001.

abgehoben, zu geistesgeschichtlich, zu wenig interessiert an den historischen und materiellen Bedingungen der Politik.

Nun geht es mir nicht darum, ein Klassiker-Konzept oder eine Form von Ideengeschichte zu verteidigen. Ich selbst habe einen anderen Ansatz. Ich spreche von „politischem Denken“.<sup>9</sup> Dieses hat nicht nur Verbindungen zur Philosophie oder zur Ideengeschichte, sondern auch zum Recht, zur Geschichtswissenschaft, zur Theologie, ja sogar zu gewissen Werken der Dichtung. Auf politisches Denken gibt es keinen Monopolanspruch irgendeines Faches. Man muß es nehmen, wo immer man es findet. Und politisch denken kann jeder, gleichgültig ob er Wissenschaftler oder Bürger ist.

Ich spreche im Folgenden nicht von „normativer“ Politikwissenschaft. Stattdessen fasse ich die erwähnten Denker unter dem Begriff neoklassische politische Philosophie zusammen. Der Grund dafür ist folgender: Schon der Name „normativ“ ist irreführend.<sup>10</sup> Arendt, Sternberger, Strauss u.a. erneuern auf je unterschiedliche Weise die klassische Philosophie der Antike. Weder die klassischen Philosophen der Antike noch die Neoklassiker lassen sich mit dem Begriff „normativ“ erfassen. Der Begriff „normativ“ ist in seiner heutigen Verwendung geprägt durch das 19. Jahrhundert: durch Neukantianismus und Positivismus.<sup>11</sup> In ihm steckt die Entgegensetzung von Sein und

9 H. Ottmann, In eigener Sache: Politisches Denken. Oder: Warum der Begriff „Politisches Denken“ konkurrierenden Begriffen vorzuziehen ist, in: Politisches Denken. Jahrbuch 1995/96, V. Gerhardt/H. Ottmann/M. P. Thompson/K. Graf Baldestrem (Hrsg.), Stuttgart – Weimar 1996, 1–8.

10 Kritische Bemerkungen zur Terminologie vor allem der Einführungsliteratur in die Politikwissenschaft schon bei P. J. Opitz, Spurensuche. Zum Einfluß Eric Voegelin auf die Politische Wissenschaft in der Bundesrepublik Deutschland, in: Zeitschrift für Politik 36 (1989) 235 ff. In der Einführungsliteratur (siehe Fußnote 5) nahm man ein, zwei Zitate von Voegelin, um aus diesen eine „normative“ oder gar „normativ-ontologische“ Theorie zu konstruieren. Der Terminus pflanzte sich anschließend in einer Art Jungfrauengeburt fort, ohne daß man überhaupt noch auf die Originaltexte der Antike oder die der Neoklassiker rekurierte.

11 Der Begriff „Norm“ (norma oder kanōn) bedeutet ursprünglich „Winkelmaß“, „Richtschnur“ (für Bauwerke) oder „Regel“. Diese weite und neutrale Bedeutung des Wortes verengt sich im 19. und 20. Jahrhundert, wenn der Begriff eine neukantianische Prägung erhält und ihm der Gegensatz von Normativität und Faktizität

Sollen, und diese wird weder von den genannten Denkern noch von ihren Vorbildern, den klassischen Philosophen der Antike vertreten. Bei Platon etwa ist die Idee des Guten das *ens realissimum*, kein bloßes Sollen. Aristoteles will anknüpfen an die schon bestehenden Sitten. Er findet die „Norm“ – sit *venia verbo* – in der Normalität. Der Begriff der „Norm“ ist – auch das spricht gegen ihn – ein „Rasenmäher“, ein Gleichmacher, ein Nivellierer. Er unterscheidet nicht zwischen Sittengesetz und juristischem Gesetz, nicht zwischen Tugenden und Werten. Ihm wird alles gleich. Für wesentliche Unterscheidungen fehlt ihm die Differenzierungskraft.

Was das Etikett „normativ“ so unglücklich zu umschreiben versucht, ist, daß die neo-klassische politische Philosophie in scharfer Frontstellung steht zu einer wertneutralen, an Max Weber orientierten Sozialwissenschaft. Sowohl Voegelin als auch Strauss sehen in Weber einen Wertrelativisten und Wertnihilisten.<sup>12</sup> Eine wertneutrale Sozialwissenschaft würde nach ihrer Meinung die Hauptaufgabe der Politikwissenschaft verfehlen, eine Lehre von der guten Verfassung und vom guten Bürger zu sein. Was nützt eine Wissenschaft, die zwischen Diktatur und Demokratie nicht werten will? Sie wird selbst wertlos, ein Instrument, das vielen, ja beliebigen Zwecken dienen kann.

Die neoklassische Philosophie erneuert die *querelle des anciens et des modernes*. Sie führt uns noch einmal in den Streit um die Frage, ob die Neuzeit der Antike vorzuziehen ist oder nicht. Viele der Neoklassiker

eingeimpft wird. Dies ist besonders bemerkbar im Sprachgebrauch der Juristen von Binding bis Kelsen. Zudem spielt der Begriff „Norm“ seit dem 19. Jahrhundert eine ähnliche Rolle wie der Begriff des „Wertes“. Er wird zum Passepartout für alles Gebotene und Gesollte. H. Hofmann/Red. und W. H. Schrader, Artikel Norm, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6, Darmstadt 1984, 906–918.

12 E. Voegelin, Die Neue Wissenschaft der Politik, München 2004, 30 ff.; L. Strauss, Naturrecht und Geschichte, Frankfurt a.M. 1977, 37 ff. (Kap. II); weniger vehement, aber auch sich abgrenzend D. Sternberger, Max Weber und die Demokratie; in: Ders., Schriften Bd. III, Frankfurt a.M. 1980, 135–159; eine Wende von entschiedener Gegnerschaft zu einer gewissen Anerkennung Webers hat dagegen W. Hennis vollzogen. Max Webers Fragestellung, Tübingen 1987; Ders., Max Webers Wissenschaft vom Menschen. Neue Studien zur Biographie des Werkes, Tübingen 1996; Ders., Max Weber und Thukydides, Göttingen 2003 (Nachr. d. Akad. d. Wiss. zu Göttingen I. Phil-Hist. Klasse).

haben für die Antike votiert. Dies geschah meist aus der Erfahrung des Totalitarismus heraus, den man der Neuzeit anlastete. Enttäuscht von der Neuzeit, wollte man das antike Erbe unserer Kultur erneuern: das Naturrecht (Strauss), die platonisch-aristotelische *epistēmē* (Voegelein), den Politikbegriff des Aristoteles gegen den des Machiavelli oder des Augustinus (Sternberger), die *vita activa* gegen die instrumentelle Vernunft und die Technik der Neuzeit (Arendt). Manche dieser Denker sind dabei in die Gefahr geraten, einen radikalen Antimodernismus zu vertreten. Dieser ist jedoch keineswegs kennzeichnend für die gesamte neoklassische Philosophie.

Im Rahmen eines Vortrages ist es nicht möglich, ein umfassendes Bild dieser Denker zu zeichnen. Jeder von ihnen ist ein Kosmos für sich, den man eigens darstellen müßte. Was ich im Folgenden vorstellen will, ist die antike Grundlage, auf die sich diese Denker berufen: Platon und Aristoteles. An ihnen möchte ich demonstrieren, daß die klassischen Philosophien erhebliche Unterschiede aufweisen und daß diese in der politischen Philosophie der Gegenwart wiederkehren. Hier gibt es Neo-Platoniker und Neo-Aristoteliker, und in aller Regel sind diese durch unterschiedliche Stellungnahmen zur Modernität geprägt. Die Neo-Aristoteliker sind in aller Regel modernitätsfreundlich, die Neo-Platoniker nicht.

## II.

Was für Unterschiede der klassischen Philosophie lassen sich nennen?  
Fünf werden im Folgenden analysiert:

1. Platonische Kulturrevolution versus aristotelische Anknüpfung an das Bestehende;
2. Einheitsdenken versus Vielheitsdenken;
3. Expertokratie versus Bürgerpolitik;
4. Politik mit Metaphysik versus Politik ohne;
5. Einheit von Theorie und Praxis versus eigenständige praktische Philosophie.

Zum ersten Gegensatz: *Kulturrevolution versus Anknüpfung an das Bestehende*. Die politische Philosophie beginnt in unserer Kultur mit Sokrates. Platon, sein bedeutendster Schüler, hat den Tod des Sokrates so interpretiert, daß die Stadt Athen den einzigen Gerechten gerichtet hat. Damit hat sie für Platon das Urteil über sich selbst gesprochen. Mit Athen ist keine Politik zu machen. Die Philosophie zieht aus aus der Stadt. Sie gründet ihre eigene Stadt *en logo*, im Gespräch, im Gedanken, eine Stadt vollkommener Gerechtigkeit.<sup>13</sup>

Platons Politik setzt den Bruch mit der attischen Demokratie und mit der vorherrschenden Bildung voraus. Die Interpreten streiten, was die *Politeia* eigentlich ist: Handelt es sich um eine Utopie, ein Ideal, ein bloßes Paradigma? Oder hat Platon geglaubt, daß diese Stadt verwirklicht werden kann? So oder so, Platons beste Stadt ist ein philosophisches Gegenbild zum existierenden Athen. Keine Demokratie, sondern eine Herrschaft von Philosophenkönigen. In dieser Gegen-Stadt sollen nicht länger die Dichter die Erzieher sein. Der Philosoph übernimmt die Rolle, die bis dahin den Dichtern vorbehalten war.

13 H. Ottmann, Der Tod des Sokrates und seine Bedeutung für die politische Philosophie, in: R. Hofmann/J. Jantzen/H. Ottmann (Hrsg.), *Anodos. Festschr. f. Helmut Kuhn*, München 1989, 179 - 193.

Musik und Mythen werden gereinigt. Platon ersetzt die Mythen der Dichter durch seine eigene Mythologie.

Platon ist ein Kulturrevolutionär, Aristoteles dagegen ein Philosoph, der wieder die Verbindung sucht zur herrschenden Kultur und zur existierenden Politik. Die Konkurrenz des Philosophen mit den Dichtern wird verabschiedet. Wenn Platon vor allem mit den Dichtern der Tragödie konkurriert und diese aus der idealen Stadt vertreibt, so schreibt Aristoteles der Tragödie eine für die Stadt nützliche Rolle zu. Die Katharsis, welche die Tragödie beim einzelnen bewirkt, ist auch nützlich für die Stadt. Die Tragödie ist auch für diese eine Entladung der Affekte, eine Art von „politischer Medizin“ oder „Staatshygiene“.<sup>14</sup>

Platon ist ein politischer und kultureller Revolutionär, Aristoteles ein Denker anderer Art. Was Aristoteles vertritt, kann man mit Joachim Ritter eine ‚hermeneutisch-hypoleptische‘ Philosophie nennen. Hypolepsis ist die Anknüpfung an die Rede eines anderen, und Aristoteles knüpft auf vielfache Weise an das schon Bestehende an: an die schon bestehenden Lehren seiner Vorgänger, an die Sprichwörter, an die schon existierenden Verfassungen und an die schon vorliegenden Sitten. Das Wort Ethos verweist auf Ort, Wohnort, Standort, Wohnen, Gewohnheit, daß man das tut, was dort, wo man wohnt, gewöhnlich so getan wird. Man hat dies als eine Form des Usualismus oder des Konservatismus kritisiert. Aber Aristoteles intendiert keineswegs eine unkritische Übernahme des Bestehenden. Im Bestehenden werden durchaus Gut und Schlecht voneinander geschieden, gute und schlechte Sitten, gute und schlechte Verfassungen. Es geht Aristoteles nicht um eine unkritische Übernahme bestehender Lehren und Verhältnisse. Es geht ihm eher um so etwas wie die Beweislastverteilungsregel Joachim Ritters: Begründen muß, wer verändern, nicht wer bewahren will. Auszugehen ist zunächst einmal von einer Vermutung für die Vernünftigkeit des Bestehenden. Ob sie sich bewahrheitet, steht dahin.

14 F. Dirlmeier, Katharsis pathēmatōn, in: *Hermes* 75 (1940) 86. Nach Dirlmeier gehört die Katharsis der Musikabhandlung des 8. Buches der *Politik* weder zum „düster Tragischen“ noch zum Ethischen, sondern zu Lust, Erholung und Spiel.

Dem ersten fundamentalen Gegensatz, kulturrevolutionäre Politik versus hermeneutisch-hypoleptische Anknüpfung an das Bestehende, gesellt sich ein zweiter Gegensatz. Er besteht zwischen *dem platonischen Einheitsdenken und der aristotelischen Vielheitsfreundlichkeit*.<sup>15</sup> Platon will nur das Eine: die Einheit der Stadt, die Einheit der Idee. Die Einheit ist ihm das höchste Gut, weil die Idee das Eine ist und alle Vielheit auf die Seite des Schlechten gerät. Aufgrund seiner Einheitsliebe denkt Platon die Stadt wie einen einzigen großen Körper, wie eine einzige Großfamilie. Die berühmten Paradoxa haben hier ihren Grund. Die Gleichheit von Mann und Frau, wie Platon sie fordert, ist kein erstes emanzipatorisches Lehrstück im Namen von *women's liberty*. Es ist vielmehr eine Lehre, die auch die Frauen in die Stadt einbeziehen will. Was Platon für die beste Stadt fordert: Kommunismus und Menschenzüchtung, die Auflösung der Familien und die Hochzeitslotterie – alles das sind Resultate seines Einheitsdenkens. Was der Einzelne tun soll, kann bei Platon immer nur eines sein. Gerechtigkeit bedeutet, daß jeder das Seine tut, und das heißt, jeder das tut, was er am besten tun kann. Das kann nach Platon immer nur eines sein. Wer vieles tut, dilettiert. Er bringt nicht die Leistung, die ihm möglich wäre, würde er sich konzentrieren auf das, was er kann.<sup>16</sup> Platon ist ein Denker der Einheit. Aristoteles stellt dem Streben nach strenger Einheit den programmatischen Satz entgegen: „eine Vielheit (ist) ihrer Natur nach die Stadt“ (Pol. II, 2). Nach Aristoteles setzt sich

15 Es ist hier nicht möglich, auf die Frage einzugehen, welche Rolle die „ungeschriebene Lehre“ für eine Deutung Platons spielen kann. Jedoch sei darauf verwiesen, daß sich bei ihren Vertretern wie Krämer, Reale u.a. starke Argumente für eine heutologische Deutung Platons finden. G. Reale, Platons protologische Begründung des Kosmos, in: E. Rudolph (Hrsg.), Polis und Kosmos, Darmstadt 1996, 22 ff.; Ders., Zu einer neuen Interpretation Platons, Paderborn 1993; H.-J. Krämer, Arete bei Platon und Aristoteles, Berlin 1959; K. Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre, Stuttgart 1963.

16 Verworfen wird die Polypragmosynē, die „Vielgeschäftigkeit“. V. Ehrenberg, Polypragmosyne: A study in Greek politics, in: Journal of Hellenic Studies 67 (1947) 46 ff.; A. W. H. Adkins, Polypragmosyne and ‚minding one's own business‘: a study in Greek social and political values, in: Classical Philology 71 (1976) 301–327. Es besteht auch ein Zusammenhang mit Platons Kritik der Schauspielerei, der Mimesis vieler Charaktere. Des weiteren ist die Verbindung zur Demokratie-Kritik offensichtlich.

die Stadt zusammen aus Menschen verschiedener Art. Diese Verschiedenheit soll politisch nicht aufgelöst werden. Die strenge Einheit der Familie kann kein Vorbild der politischen Bindungen sein. Im Haus herrscht der Hausherr über Unmündige und Unfreie. In der Stadt begegnen sich freie und mündige Bürger. Im Haus wird paternalistisch geherrscht. In der Stadt regieren sich die Bürger selbst. Haus und Stadt sind so geschieden wie Paternalismus und Selbstregierung oder wie Paternalismus und Republik.

Die aristotelische Unterscheidung von Haus und Stadt, von Oikos und Polis ist bedeutsam geworden für Locke und für Kant.<sup>17</sup> In unserem Jahrhundert sind vor allem Hannah Arendt und Dolf Sternberger der aristotelischen Kritik an Platons Einheitsstaat gefolgt. Sternberger und Arendt haben die Pluralität zu einer fundamentalen Kategorie des Politischen gemacht. Politik hat mit der Vielzahl der Meinungen und Lebensformen zu tun, und weil keine von diesen als die einzige wahre gelten kann, besteht Politik im Miteinander-Reden, im Miteinander-Beraten und im Miteinander-Entscheiden der Bürgerschaft. Der Politiker ist kein Hausherr und kein Landesvater. Ökonomie und Politik muß man voneinander trennen. Nach Hannah Arendt gehören Arbeiten und Herstellen zur Notdurft des Lebens, zur Schaffung des Lebensnotwendigen. Im Reich dieser Notwendigkeit kann der Mensch nur begleiten als *homo faber* oder als Konsument, jedenfalls reduziert auf das Exemplar der Gattung oder den Funktionär der Technik. Hier herrscht immer nur Vermittlung und kein Zweck, und für Hannah Arendt lag das Reich der Freiheit jenseits der Sphäre der Lebensnotwendigkeit, jenseits von Oikos und Ökonomie.<sup>18</sup>

Zum dritten Gegensatz: *Expertokratie versus Bürgerpolitik*. Platons Begriff von Politik ist expertokratisch. Die Idiopragie (daß jeder das

17 Locke dient sie zur Abgrenzung von Filmers patriarchalischer Herrschaftstheorie. Kant weist die „väterliche Regierung“, das *imperium paternale*, zurück und spricht statt dessen von der „vaterländischen Regierung“ („*imperium non paternale, sed patrioticum*“), Über den Gemeinspruch, A 237.

18 Vita activa oder Vom tätigen Leben, München 1976 ff. Arendt läßt die Trennung von Politik und Ökonomie allerdings so scharf werden, daß sie die Anwendbarkeit ihrer politischen Philosophie auf den modernen Staat gefährdet.

Seine tut; daß jeder das tut, was er am besten tun kann) führt zu einer fundamentalen Spezialisierung. Das entscheidende politische Wissen ist exklusiv; es steht nur wenigen offen. Im idealen Staat bilden sich die Stände der Nur-Ernährer, der Nur-Wächter, der Nur-Philosophen als spezialisierte Stände heraus. Jeder versteht sich auf *seine* Techne, auf *seine* Kunst. Politik ist so wie die Kunst des Arztes oder des Steuermanns. Es ist die Kunst eines Sachverständigen, eines Experten, der weiß, was ein Laie nicht wissen kann.<sup>19</sup> Wo ein solches sachverständiges Wissen von der Politik angesetzt wird, da ist die Forderung unausweichlich, daß die Experten regieren sollen. Die Rechthaber müssen dann folgerichtig auch die Machthaber sein.

Idiopragie und Techne führen bei Platon zur Herrschaft der Experten. Aristoteles dagegen hat ein nicht expertokratisches, sondern bürgerpolitisches Modell von Politik. Den Vergleich des Politikers mit dem Fachmann hat Aristoteles zurückgewiesen. Kapitel 11 des 3. Buches seiner *Politik* enthält die berühmte „Summierungstheorie“.<sup>20</sup> Die Summierung der vielen Urteile der Bürger ist demnach „besser oder doch nicht schlechter“ als das Urteil der Fachleute. Wer eine Kunst nicht selber ausüben kann, ist gleichwohl kompetent genug, ihre Produkte beurteilen zu können. (Das ist, wenn man so sagen darf, das Reich-Ranicki-Phänomen.) Nach Aristoteles beurteilt ein Haus nicht

- 19 Expertokratie ist zu unterscheiden von Technokratie. Platon versteht Politik nicht als eine wertneutrale Technik. Das zeigt schon der Streit mit den Sophisten. Zudem ist das Wissen von der Idee des Guten das Gegenteil eines instrumentalistischen Wissens. „Es ist eine Einsicht, die – im Gegensatz zu allem anderen Wissen – nicht mehr instrumentalisiert werden kann.“ W. Wieland, Platon und der Nutzen der Idee. Zur Funktion der Idee des Guten, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 1 (1976) 26. Auch ist Wieland zuzustimmen, wenn er hervorhebt, daß das Ideenwissen kein „propositionales Wissen“ sein kann, sondern eher dem „know-how“ als dem „know that“ zu vergleichen ist, W. Wieland, Platon und die Formen des Wissens, Göttingen 1982, 224 ff., 252 ff. Gleichwohl ist es bei Platon aber ein exklusives Wissen. Es ist das Wissen nur eines Standes, das von Laien nicht beurteilt werden kann (oder allenfalls in sophronistischer Selbstbescheidung indirekt anerkannt zu werden vermag).
- 20 E. Braun, Das Dritte Buch der Aristotelischen *Politik*, Wien 1965. Das Argument von Pol. III, 11 macht im Mittelalter Karriere, etwa bei Marsilius von Padua, *Defensor pacis* I, 11, §§ 1–3.

der Architekt, sondern der Bewohner. Ein Mahl beurteilt nicht der Koch, sondern der Gast.

Politik ist bei Aristoteles das, was im Prinzip *jeder kann*; Bürgerpolitik besteht in der Teilhabe an Volks- und Gerichtsversammlung, in Herrschaft auf Zeit, im Ausgleich zwischen arm und reich. Bei Platon ist Politik, was *nur wenige* können. Politisches Wissen ist Fachwissen, und in dieser Auffassung von politischem Wissen liegt einer der Schlüssel von Platons Gegnerschaft gegen die Demokratie. Es ist die Empörung darüber, daß ansonsten immer das Urteil der Fachleute gesucht wird – bei Krankheit das Urteil der Ärzte, beim Hausbau das der Architekten u.s.f. –, daß aber in der Volksversammlung, wie Sokrates im *Protagoras* entrüstet vorbringt: „jeder aufstehen und seinen Rat erteilen (darf): Zimmermann, Schmied, Schuster, Krämer, Schiffsherr, Reiche, Arme, Vornehme, Geringe“ (319 d). In der Demokratie darf jeder mitreden, ob er etwas von der Sache versteht oder nicht. Das ist für Platon eines der Ärgernisse der Demokratie.

Expertokratie versus Bürgerpolitik – dahinter verbergen sich bei Platon und Aristoteles grundlegend verschiedene Auffassungen von politischer Redekunst und von Rhetorik überhaupt. Platon, obwohl er selber zweifelsohne ein Meister der Rhetorik ist, reiht diese zusammen mit der Sophistik bei den bloßen Schmeichelkünsten ein. Rhetorik ist bei Platon eine bloße Geschicklichkeit, die ohne Wissen um Ursachen und Gründe nur auf das Angenehme und auf die Wirkung zielt. Zwar ist Platons Streit mit der Rhetorik hochgradig ambivalent; in den *Nomoi* ist die Überredung zum Gesetzesgehorsam ein fester Bestandteil des Gesetzes selbst und selbst der ideale Staat der *Politeia* ist auf Überredung gegründet; mit Gewalt soll er nicht errichtet werden (7. Brief 331 c-d). Gleichwohl darf man sagen: Die Rhetorik ist bei Aristoteles von ganz anderer Bedeutung als bei Platon. Aristoteles hat die Rhetorik rehabilitiert. Schon ihre Großeinteilung – beratende Rede, Gerichtsrede, Festrede – verrät die Nachbarschaft zu den Institutionen der attischen Demokratie, zu Volksversammlung und Gerichtsversammlung. Das Zu- und Abraten, das Anklagen und Verteidigen, das Loben und Tadeln – alles weist auf die Polis, ihren Nutzen, ihre Gerechtigkeit, ihr Kalon. Es wäre ein Thema eigener Art

darzustellen, wie eng bei Aristoteles Rhetorik und Politik miteinander verbunden sind.<sup>21</sup>

Zum vierten Gegensatz: *Politik als Metaphysik versus Politik ohne Metaphysik*. Es gehört zu den fundamentalen Unterschieden der politischen Philosophie des Platon und des Aristoteles, daß Platon seine Politik unmittelbar auf Metaphysik gegründet hat, Aristoteles jedoch nicht. Ein Begriff wie „platonisch-aristotelische epistēmē“, wie ihn Voegelin verwendet, ist schon aus diesem Grunde unglücklich gewählt. Von einer Metaphysik der Politik läßt sich nur bei Platon sprechen. Auch ein Begriff wie „*Politische Theorie*“ ist nur bei Platon möglich, nicht bei Aristoteles. Die *Politeia* führt die Philosophen, die herrschen sollen, bis zur Idee des Guten; das Höhlengleichnis, das den Aufstieg zur Idee des Guten darstellt, ist der Höhepunkt des Werkes; die *Nomoi* sind Theologie; sie beginnen mit dem Wort Theos, und sie enden mit schärfsten Asebie-Gesetzen gegen „Atheisten, Deisten und Magiker“.<sup>22</sup>

Bei Aristoteles beginnen sowohl die *Nikomachische Ethik* als auch die *Politik* ohne Theologie und ohne Metaphysik. Sie beginnen bei der

- 21 Hennis hatte versucht, von der *Topik* eine Brücke zur Politikwissenschaft zu schlagen, ähnlich wie dies Viehweg für die Jurisprudenz versucht hatte. Dies war insofern ein Irrweg, als die *Topik* einer bloßen Geistesgymnastik zu nahe steht. Zwar kann man auch in der *Rhetorik* noch eine Verbindung zu einer (bloß geistesgymnastischen) Dialektik erkennen. Aber anders als die *Topik* erfaßt die *Rhetorik* nicht nur Logisches, sondern auch die Affekte, und anders als die *Topik* ist sie nicht auf die Schule, sondern auf den öffentlichen Raum bezogen. Sie fordert vom Redner Glaubwürdigkeit, die er durch Ethos, Pathos und Logos zu erreichen hat. Flaschar weist der *Rhetorik* eine „Zwischenstellung zwischen Dialektik und praktischer Philosophie“ zu, Aristoteles, in: Ders., Grundriß der Geschichte der Philosophie. Antike 3, Basel 1983, 363 ff.; W. Hennis, Politik und praktische Philosophie, Neuwied 1963. Dazu kritisch schon H. Kuhn, Aristoteles und die Methode der Politischen Wissenschaft, in: R. Schmidt (Hrsg.), Methoden der Politologie, Darmstadt 1967, 521 ff.; P. Weber-Schäfer, Rhetorik und Topik in der Politik, in: Politisches Denken. Jahrbuch, K. Graf Ballestrem/V. Gerhardt/H. Ottmann/M. P. Thompson (Hrsg.), Stuttgart 1999, 11–25.
- 22 Auch die *Nomoi* sind bei allen Unterschieden zur *Politeia* auf Metaphysik gegründet. Die Ordnung der Gesetze ruht auf Zahlenmystik, Astronomie und Theologie. Die Formulierung „Atheisten, Deisten und Magiker“ bei E. A. Wyller, Platons Gesetze und die Gottesleugner, *Nomoi* 10, 907 d bis 909 d, in: Hermes 85 (1957) 292 ff.

Natur des Menschen, beim *anthropinon agathon*, beim „menschlich Guten“, bei dem, was der Mensch durch sein eigenes Handeln bewirken und erreichen kann. Die Metaphysik gilt Aristoteles als Bereich des Ewigen und Unveränderbaren, das in einer *direkten* Beziehung zur menschlichen Praxis nicht steht. Für die Praxis, für Ethik und Politik, braucht man nach Aristoteles nicht Metaphysik, sondern Erfahrung und Klugheit, man braucht nicht Metaphysik, sondern praktische Philosophie.

Für alle platonisierenden Deutungen des Aristoteles mögen dies zu scharfe Trennungen sein. Gerne verweist man in solchen Deutungen darauf, daß Aristoteles in Ethik und Politik gewisse Begriffe der Metaphysik wie etwa Dynamis und Energeia, Hyle und Eidos, verwendet hat.<sup>23</sup> Gerne beruft man sich auf das „theoretische Leben“, das am Ende der *Nikomachischen Ethik* steht. Manche Interpreten wie Dudley oder Kamp möchten darin doch wieder eine Einheit von Metaphysik und praktischer Philosophie erkennen.<sup>24</sup> Leo Strauss und Eric Voegelin erwecken sogar den Eindruck, als ob die Stadt eigentlich nur dazu da sei, den Philosophen das theoretische Leben zu ermöglichen. Aber eine Schwalbe (wie die Verwendung einzelner metaphysischer Begriffe) macht noch keinen Sommer der Metaphysik in der praktischen Philosophie. Das „theoretische Leben“ am Ende der *Nikomachischen Ethik* bedeutet keine Remetaphysizierung der praktischen Philosophie.

23 M. Riedel, Metaphysik und Politik bei Aristoteles, in: *Philosophisches Jahrbuch* 77 (1970) 1–14, wiederaufgedruckt in: Ders., Metaphysik und Metapolitik, Frankfurt a.M. 1975, 63–84. Riedel, der die Aristotelische *Politik* in die Nähe zur Metaphysik rücken will, bedient sich des von ihm selbst als fragwürdig bezeichneten Begriffs der „Metapolitik“. Er stammt aus Schlözers *Allgemeinem Staatsrecht* (1793). Dort bezeichnet er ein „abstraktes Naturrecht“, das der Politik vorausgeschickt wird. Eine derart der Politik vorausgeschickte Disziplin gibt es bei Aristoteles jedoch nicht. Deshalb muß Riedel auch einzelne Begriffe herbeiziehen oder von einem „Entsprechungsverhältnis“ oder „Korrespondenz“ reden (1975, 69, 81). H. Ottmann, Geschichte des politischen Denkens, Bd. 1/2. Die Griechen. Von Platon bis zum Hellenismus, Stuttgart – Weimar 2001, 128 ff.

24 J. Dudley, Gott und die Theorie. Die metaphysische Grundlage der *Nikomachischen Ethik*, Frankfurt a.M. 1982; A. Kamp, Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen, Freiburg – München 1985, 307 ff.

Das „theoretische Leben“ – darüber ist nicht zu streiten – ist bei Aristoteles die höchste Lebensform, und es ist die höchste Form von Glück. Im kontemplativen Leben versucht der Mensch das Göttliche nachzuahmen, so wie das Kreisen der Sterne oder die Fortpflanzung der Lebewesen eine Nachahmung des Göttlichen ist (Gen. an II, 1, 731 b 31 – 732 a 1). Eine *indirekte* Beziehung von Metaphysik und Politik besteht insofern, als eine Hinordnung auf das Eine auch bei Aristoteles existiert. Es gibt eine *Proshen-* oder *Pros-proton*-Relation (Met. IV, 2, 1003 a 33; VII, 4, 1030 a 34 – b 1). Aber diese Hinordnung ist auch eben nur eine indirekte, die der Vielfalt und der Trennung der Disziplinen Raum verschafft.

Die Philosophen des Aristoteles, welche die *vita contemplativa* leben, sind keine Philosophenkönige. Auch sollen die Bürger des Aristoteles keine Philosophen sein. Das theoretische Leben ist überpolitisch, um nicht zu sagen a-politisch. Die Sophia, die Weisheit der Theorie, trägt zum Glück des Menschen, der Philosoph nicht ist, nichts bei (NE VI, 13). Man kann die Darstellung des „theoretischen Lebens“ am Ende der *Nikomachischen Ethik* auch als eine Art Exkurs betrachten, so wie die Erörterung von Epistēmē, Nous und Sophia im VI. Buch des Werkes nicht zwingend geboten ist.<sup>25</sup>

Der Gott des Aristoteles hat mit dem Gott der platonischen Philosophie nur noch wenig gemein. Er ist eher ein kosmologisches Prinzip der Bewegung als ein Gott der Epimeleia.<sup>26</sup> Er ist ein Gott ohne Allmacht, ohne Güte, ohne *providentia*, ein rein auf sich selber bezogener Gott.

25 Gigon vermutet, daß die Sophia-Lehre aus dem Dialog *Über die Philosophie* in die *Nikomachische Ethik* gewandert ist. Phronesis und Sophia in der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles, in: J. Mansfield/L. M. de Rijk (Hrsg.), Kephaleion. Studies in Greek philosophy and its Continuation offered to C. J. Vogel, Assen 1975, 91–104. Für Bürger, vor denen die Vorlesung über Ethik gehalten wird, ist die Kenntnis der Sophia und des theoretischen Lebens nur als Kontrast zu ihrer Lebensform sinnvoll. Vielleicht argumentiert Aristoteles apologetisch. Vielleicht muß er den Bürgern erklären, warum sich die Philosophen vom politischen Leben absondern. Dies um so mehr, als nach dem griechischen Verständnis von Politik diese die erste Bürgerpflicht ist.

26 Daß in der NE X, 9, 1179 a 22 ff. von der *epimeleia* der Götter die Rede ist, steht im Widerspruch zur Lehre vom „unbewegt Bewegenden“ in der *Metaphysik*.

gener – sit venia verbo – „deistischer“ Gott. Welche Begründungsfunktion sollte er für die Praxis des Menschen haben, auf die er selbst gar nicht bezogen ist?<sup>27</sup>

Dies führt zum letzten Gegensatz: *unmittelbare Einheit von Theorie und Praxis versus eigenständige praktische Philosophie*. Bei Platon fallen Theorie und Praxis unmittelbar in eins. Das theoretische Leben der Philosophen ist zugleich das praktische und politische Leben. Was für die Schule gilt, gilt ebenso für die ideale Stadt. Bei Aristoteles dagegen werden theoretisches und politisches Leben, *vita activa* und *vita contemplativa*, getrennt. Was für die Schule gilt, das theoretische Leben, gilt nicht für die Stadt. Vielmehr bilden Politik und Ethik einen eigenen Bereich der Praxis und der praktischen Philosophie.

Bei Aristoteles ist die Theorie von der Praxis durch mindestens drei Unterschiede getrennt.<sup>28</sup> Da ist *erstens* ein unterschiedliches Ziel. Ziel der praktischen Philosophie ist Handeln, Ziel der Theorie Erkenntnis (NE I, 1). Politik und Ethik werden nicht betrieben, bloß um etwas über sie zu wissen; man will sich vielmehr im Handeln und für das

- 27 Der Schluß der *Eudemischen Ethik* ist von Jaeger als der „klassische Ursprung der theonomen Sittlichkeit“ gedeutet worden, Aristoteles, Berlin 1923, 253. Jaeger liest *ton theon therapeuein kai theorein*. Aber selbst die *Eudemische Ethik* erlaubt es nicht, von einer unmittelbaren Einheit von Metapsik und praktischer Philosophie auszugehen. Vielleicht muß man sowieso *noun* statt *theon* lesen, H. v. Arnim, Nochmals die aristotelischen Ethiken (1929), in: F.-P. Hager (Hrsg.), Ethik und Politik des Aristoteles, Darmstadt 1972, 1 ff. Ganz unabhängig davon, wie das verdorbene Ende der *Eudemischen Ethik* philologisch korrekt zu rekonstruieren ist, bleibt die Frage, was ein solcher Abschluß der Ethik für die Führung des praktisch-politischen Lebens zu bedeuten hat. Zum einen ist die *Eudemische Ethik* anders als die *Nikomachische* wohl eine Vorlesung für Hörer der Philosophie, nicht für Bürger der Stadt. Zum anderen kann der theologische Schluß auch hier nur eine indirekte Fundierung der Sittlichkeit sein. Explizit wird gesagt: „Denn es ist nicht Gott, der befiehlt und Weisungen gibt, sondern er ist das Ziel, das die Klugheit (Phronesis) vor Augen hat, wenn sie Weisungen erteilt.“ EE, 1249 b 13-15. Schon die *Eudemische Ethik* trennt Phronesis und Theoria. Vgl. P. Defourne, Die Kontemplation in den aristotelischen Ethiken (1937), in: F.-P. Hager (Hrsg.), Ethik und Politik des Aristoteles, Darmstadt 1972, 219 ff.
- 28 G. Bien, Das Theorie-Praxis-Problem und die politische Philosophie bei Platon und Aristoteles, in: Philosophisches Jahrbuch 76 (1968/69) 264–314.

Handeln orientieren. Sinn von Ethik und Politik ist, daß man besser handeln kann.

Da ist *zweitens* ein Unterschied in der Genauigkeit des Wissens. Die Theorie handelt vom Ewigen und Unveränderlichen, von dem strenges Wissen möglich ist. Die praktische Philosophie hat es mit dem Bereich des Veränderbaren zu tun, in dem es nur Regeln, relative Allgemeinheiten, Präzedenzien und Ähnliches gibt. Hier gilt das „meist so, aber auch anders“ (NE I, 1, 1094 b 21). Theoretische Exaktheit gibt es nicht. Diese darf man im Praktischen nach Aristoteles nicht erwarten, was nicht ein Mangel des Praktischen ist, sondern eben seine Eigenart (NE I, 1, 1094 b 14).

Und da ist *drittens* der Unterschied zwischen erfahrungstranszendentem theoretischem Wissen und erfahrungsgleiteter Klugheit. Die Klugheit, die bei Aristoteles das praktische Wissen ausmacht, setzt Erfahrung und eine hermeneutische Vermittlung von Regel und Einzelfall voraus. Sie ist keine logische Subsumtion, sondern ein Wissen, das Takt und Fingerspitzengefühl verlangt. Klugheit ist keine Gerissenheit, keine Verschlagenheit. Sie ist ein sittliches Wissen, worum es in einer Lebensführung geht, und wie man, wenn man weiß, was man will, die einzelnen Handlungen auf das Ganze eines Lebensentwurfes beziehen kann.

### III.

Die beiden klassischen politischen Philosophien weisen erhebliche Unterschiede auf, und diese kehren wieder in den neo-klassischen Strömungen unserer Zeit. Da gibt es die Neo-Platoniker wie Eric Voegelin und Leo Strauss. Und da gibt es jene, die mehr zu Aristoteles neigen: Arendt, Sternberger, Ritter, bei den Kommunitaristen von heute MacIntyre oder Martha Nussbaum. Die beiden Strömungen neoklassischen Denkens stehen unterschiedlich zur Neuzeit und zur Modernität. Die Neo-Aristoteliker sind modernitätsfreundlich, die Neo-Platoniker nicht.

Der Befund scheint zunächst verwunderlich zu sein. Die alteuropäische Gesellschaft, deren „Normalphilosophie“ der Aristotelismus war, wurde durch die bürgerliche Gesellschaft abgelöst.<sup>29</sup> Aus dem Haus ist die Kleinfamilie geworden, aus der Einheit von Gesellschaft und Staat deren Differenz, aus der Einheit von Hausherr und Bürger die Trennung des Bürgers von seinem ökonomischen Status. Manche Voraussetzung der Aristotelischen *Politik* paßt modernen Zeiten nicht mehr, wie überhaupt der ganze moderne Individualismus den Philosophen der Antike noch unbekannt war. Aber trotz aller möglichen Veränderungen ist das Denken des Aristoteles erstaunlich aktuell geblieben. Gadamer spricht in *Wahrheit und Methode* von der „hermeneutischen Aktualität des Aristoteles“.<sup>30</sup> Sternberger deutet den Verfassungsstaat mithilfe der Aristotelischen Politie. Als die SPD ihr hundertjähriges Jubiläum feierte, verblüffte Sternberger die Festversammlung mit einem Vortrag über die Aristotelische „Staatsfreundschaft“.<sup>31</sup> Er empfahl die Aristotelische Freundschaftslehre, die man vielleicht besser mit dem Begriff „Bürgerfreundschaft“ umschreibt. Hannah

29 G. Bien, Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles, Freiburg – München<sup>3</sup>1985, 346.

30 Wahrheit und Methode, Tübingen<sup>3</sup>1972, 295 ff.

31 Sternberger hatte Schillers Begriff der „Staatsfreundschaft“ aufgegriffen. „Bürger-Freundschaft“ wäre m.E. der Aristoteles und der Sache passendere Begriff. D. Sternberger, Staatsfreundschaft. Rede zur Hundertjahrfeier der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands, in: Ders., Staatsfreundschaft, Frankfurt a.M. 1980, 209–247.

Arendt erneuert mithilfe von Aristoteles die Unterscheidung von Praxis und Poesis. Sie gibt damit Jürgen Habermas das Stichwort für die Unterscheidung von Arbeit und Interaktion, strategischem und kommunikativem Handeln.<sup>32</sup> Eine Kommunitaristin wie Martha Nussbaum liest Aristoteles als einen Essentialisten, mit dem sich auch heute bestimmen läßt, was den Menschen ausmacht.<sup>33</sup> Bei aller Kritik, die auch Neo-Aristoteliker an neuzeitlichen Entwicklungen üben, sind sie in der Regel Modernitätskonservative. Hier sind vor allem Joachim Ritter und seine Schüler (wie Marquard oder Lübbe) zu nennen, die Aristoteles mit Hegel verbinden. Es geht ihnen nicht darum, die Moderne zu verabschieden, man will diese vielmehr stützen durch das, was dieser fehlt und was ihr durch eine Erneuerung antiker Einsichten wieder verschafft werden kann.

Neo-Platoniker dagegen stehen der Moderne kritisch, ja feindlich gegenüber. Eric Voegelin verwirft die Neuzeit als gnostische Selbstüberhebung des Menschen.<sup>34</sup> Leo Strauss wirft der Neuzeit vor, das Naturrecht durch Historismus und Positivismus vernichtet zu haben.<sup>35</sup> Der Neo-Platonismus kann in der Gefahr schweben, ein radikaler Antimodernismus zu werden. Nachdem schon Platon die Wissenden von den bloß Meinenden unterscheidet und er nur einer Elite die richtige politische Erkenntnis zutraut, besteht auch bei den Neo-Platonikern die Gefahr eines Elitismus, besonders deutlich bei Leo Strauss. Strauss knüpft an die platonische Unterscheidung von esoterischem und exoterischem Wissen an, ja man hat den Eindruck, daß er

32 Habermas' Faktizität und Geltung, Frankfurt a.M. 1991, macht sich darüber hinaus Arendts Begriff der „kommunikativen Macht“ zu eigen, der früher eher kritisch, als eine Auflösung von Macht in Kommunikation, begriffen worden war. J. Habermas, Hannah Arendts Begriff der Macht (1976), in: Ders., Politik, Kunst, Religion, Stuttgart 1978, 103–126.

33 Gerechtigkeit oder das gute Leben, Frankfurt a.M. 1999.

34 Die Neue Wissenschaft der Politik. Kap. IV. Der Gnostizismus – das Wesen der Modernität, München 2004, 119 ff.; Ders., Wissenschaft, Politik und Gnosis, München 1959.

35 Naturrecht und Geschichte. Kap. I., Frankfurt a.M. 1977, 10 ff.

sich sogar des Instruments der „edlen Lüge“ bedienen will.<sup>36</sup> Wenn die Menge das Richtige schon nicht verstehen kann, muß sie durch gutgemeinte Lügen zum Richtigen geführt werden. (Anläßlich des Irak-Krieges und der Lüge von den Massenvernichtungswaffen wurde darüber diskutiert, ob man die Straussianer in der US-Administration für diese Täuschung der Öffentlichkeit verantwortlich machen kann.) Es ist nicht nur der anti-demokratische Zug der platonischen Philosophie, der ihre Aktualisierung erschwert. Es ist auch ihre metaphysische und theologische Verankerung. Platon ist bekanntlich der Erfinder des Wortes „Theologie“. Vor allem in den *Nomoi* hat er eine auf Theologie gegründete Ordnung entworfen. Sie läßt für Abweichungen von der Orthodoxie keinen Raum. Trotz ihrer Gründung auf Gesetze ist auch die Ordnung der *Nomoi* eine, die auf Einheit und nicht auf Pluralismus zielt.

Platon hat allerdings auch im 20. Jahrhundert so manche Diskussion der Philosophen geprägt. Alle Versuche, den Platonismus „umzukehren“, wie sie Nietzsche oder die Postmoderne unternahmen, haben sich nicht von Platon lösen können. Wer ihn „umkehrt“, verbleibt mit umgekehrten Vorzeichen noch im Banne seiner Metaphysik. Der politischen Philosophie sind Platons Grundfragen sowieso geblieben. Was ist die beste Stadt? Was ist die gerechte Ordnung? Solche Fragen sind der Stoff, aus dem die Utopien geboren werden und aus dem sich der Wille zur Verbesserung der Verhältnisse speist. Man sagt heute gerne, das Zeitalter der Utopien sei zu Ende. Aber warum sollte es zu Ende sein? Die Menschheit läßt sich das Träumen nicht verbieten, auch nicht in der Politik.

Während des Zweiten Weltkrieges hat Popper den Versuch unternommen, ein für allemal mit Platon aufzuräumen. Er hat ihn als Vorläufer des Totalitarismus zu brandmarken versucht.<sup>37</sup> Aber nicht

36 H. Ottmann, Die „edle Lüge“ und die demokratische Politik, in: C. Dierksmeier (Hrsg.), Die Ausnahme denken. Festschr. zum 60. Geburtstag von Klaus-Michael Kodalle, Würzburg 2003, 171–178.

37 K. R. Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bd. 1: Der Zauber Platons, München 1980. Kritik an Poppers Platon-Deutung bei K. Gaiser, Zur Kritik an Platons Staatsutopie, in: Die alten Sprachen im Unterricht 31 (1984) 11–17; J.

jeder Gegner der Demokratie ist schon ein Totalitarist. Popper wollte die Französische Revolution bei Perikles verteidigen. Aber was immer Popper gegen Platon vorbringt, geht an Platons bester Stadt vorbei. Platons Staat ist kein „Klassenstaat“ und kein „Kastensystem“. Er dient nicht der Ausbeutung. Mit Gewalt soll er nicht errichtet werden. Er kennt keinen Terror, keine Massenparteien, keine Ideologien. Popper hat auf Kosten Platons Propaganda gemacht.

Nach Popper besteht die Grundfrage der Politik darin, ob Personen oder Verfahren herrschen sollen. Er versteht dies offenbar als eine Alternative im Sinne eines Entweder-Oder. Platons Fehler sei es gewesen zu fragen: „Wer soll regieren?“. Dabei müsse die Frage lauten: „Wie könnten wir politische Institutionen so organisieren, daß es schlechten und inkompetenten Herrschern unmöglich ist, allzu großen Schaden anzurichten?“<sup>38</sup>

Die Frage ist berechtigt. Aber als Alternative ist sie falsch gestellt. Die Demokratie braucht beides: Personen und Verfahren. Die Frage, wie kompetent und wie moralisch die Regierenden sind, ist für die moderne Demokratie selbst unverzichtbar. Sie ist eine Ordnung des Vertrauens, Ämter werden anvertraut. Die Frage, ob man von Nixon ein gebrauchtes Auto kaufen würde, ist in der modernen Demokratie völlig legitim.<sup>39</sup>

Wozu neo-klassische Philosophie? Die Antwort gibt die moderne Gesellschaft selbst, die moderne liberale Gesellschaft erzeugt selbst ihren Bedarf an neoklassischer Philosophie. Die liberale Gesellschaft mit ihren Vertragstheorien, mit ihrem Pochen auf den Rechten des Einzelnen, mit ihrer Atomisierung der Individuen, mit ihrem Utilitä-

Wild, Plato as an Enemy of Democracy, in: Th. L. Thorson (Hrsg.), *Plato: Totalitarian oder Democrat?* Englewood Cliffs 1963, 105–129; R. Bambrough (Hrsg.), *Plato, Popper, and Politics*, Cambridge 1967; A. Benz, Popper, Platon und das „Fundamentalproblem der politischen Theorie“: eine Kritik, in: *Zeitschrift für Politik* 96 (1999) 95–111; H. Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens*. Bd. 1/2. Die Griechen, Stuttgart – Weimar 2001, 101 f.

38 K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 1, München 1980, 170.

39 H. Ottmann, Verantwortung und Vertrauen als normative Prinzipien der Politik, in: *Demokratie – Theorie. Ein West-Ost-Dialog*, K. Gloy (Hrsg.), Tübingen – Basel 1992, 19–30.

rismus und Eudaimonismus erzeugt aus sich selbst den Bedarf nach einem Korrektiv. Dies liefern ihr Philosophien, die den Liberalismus nicht aufheben, sondern korrigieren und ergänzen. Sie verweisen ihn auf das, was er aus eigener Kraft nicht hat: Gemeinschaftsdenken, Solidarität, Maßstäbe einer nicht bloß utilitaristischen Gerechtigkeit, Vorzüge des praktischen Lebens vor instrumenteller Vernunft. Auf dem einen Bein der liberalen Freiheiten allein kann man nicht stehen. Eine gelingende Moderne braucht beides: die moderne Freiheit und die Erinnerung an das antike Erbe unserer Kultur.

## Corollarium: Warum die politische Philosophie des Aristoteles immer wieder platonisierend gedeutet wird

Aristoteles muß man aristotelisch lesen. Gleichwohl wird seine politische Philosophie immer wieder platonisierend gedeutet. Gerne wird Aristoteles in die Akademie zurückgeholt. Man fragt sich, warum dies so häufig geschieht.

Ein Grund für die Vielzahl platonisierender Deutungen ist, daß Platoniker es nicht gerne sehen, daß Aristoteles der Akademie entlaufen ist. Hat nicht schon Platon alles gesagt, was Aristoteles sagen wird? Vor allem im Spätwerk, im *Politikos* und in den *Nomoi*, hat Platon eine politische Philosophie entwickelt, welche die des Aristoteles vorwegzunehmen scheint. Die Verfahren, die Gesetze treten an die Stelle des Ideals der Herrschaft von Personen. Die Demokratie wird nicht mehr so streng verurteilt wie in der *Politeia*. Steht sie dort als Verfallsform der besten Stadt an vorletzter Stelle, unmittelbar vor der Tyrannis, der schlechtesten Staatsform überhaupt, so begegnet sie im *Politikos* als letzte der guten Verfassungen nach Monarchie und Aristokratie.<sup>40</sup> Das Sechzerschema der Verfassungen, das Aristoteles in seiner Politik vorführt, wird von Platon im *Politikos* vorweggenommen. Schon Krämer hatte gezeigt, wie sehr die Bücher IV bis VI der *Politik* des Aristoteles von den *Nomoi* beeinflußt sind.<sup>41</sup>

Eine gewisse Verwandtschaft der Positionen ist nicht zu leugnen. Fundamentale Unterschiede in den Lehren der beiden Philosophen hebt diese aber nicht auf. Der *Politikos* und die *Nomoi* sind von der Nüchternheit der Aristotelischen Philosophie weit entfernt. Sie treiben ein Spiel mit Ernst und Scherz, mit Ironie und tieferer Bedeutung, das

40 In der *Politeia* zerfällt die beste Stadt in absteigender Linie steter Verschlechterung in Timokratie, Oligarchie, Demokratie und Tyrannis, wobei Platon die Demokratie als Anarchie karikiert. Im *Politikos* dagegen begegnet die Demokratie als letzte der guten Verfassungen nach Monarchie und Aristokratie, so eine Gesetzesherrschaft vorliegt. Bei den Verfassungen ohne Gesetzesherrschaft teilt Platon der Demokratie den Vorrang vor Oligarchie und Tyrannis zu.

41 Arete bei Platon und Aristoteles, Berlin 1959, 201–220.

gar nicht leicht zu entschlüsseln ist.<sup>42</sup> Die Politik behält auch im Spätwerk den Status einer theoretischen Disziplin. Der Politiker wird auch im *Politikos* als Fachmann verstanden. Seine Kunst wird immer noch verglichen mit der eines Hirten oder eines Webers. Die Philosophenherrschaft bleibt auch weiterhin das eigentliche Ideal. Alle anderen Verfassungen sind nur deren schlechte Nachbildungen (*mimēmata*). Das Kriterium für die Einteilung der Verfassungen ist letztlich nicht der Unterschied zwischen Personen- und Gesetzesherrschaft. Entscheidend ist vielmehr der jeweilige Grad an Einsicht und Erkenntnis (*Politikos* 292 b ff.). Mit der wachsenden Zahl der politisch Beteiligten nimmt der Grad an Erkenntnis ab. Die Herrschaft der Gesetze ist nur ein Surrogat, ein widerwillig beschrittener „zweiter Weg“. Wo Erkenntnis fehlt, lässt er sich nicht vermeiden (*Politikos* 293 e ff.). Das platonische Spätwerk soll aber nun gerade demonstrieren, was die Konsequenz einer solchen Lage ist. Je schlechter und uneinsichtiger der Mensch, um so mehr Gesetze. Die *Nomoi* inszenieren geradezu eine Gesetzesflut. Seht her, was man alles regeln muß, wenn die wahre Einsicht fehlt!

Warum wird solchen Unterschieden zum Trotz doch immer wieder eher auf die Gemeinsamkeiten als auf die Differenzen der klassischen Philosophen geblickt?

Ich vermute, mehr noch als die Verwandtschaft von Platonischem Spätwerk und Aristotelischer *Politik* hat die Geschichte des westlichen Denkens zur Verzerrung der Optik geführt. In den christlichen Jahrhunderten mußten alle Fragen der Ethik und Politik theologische und metaphysische Fragen werden. Selbst Argumente für die Abgrenzung von *civitas terrena* und *civitas divina* mußten biblisch und theologisch

42 Es reicht nicht aus, wenn man, nur auf den *Politikos* verweisend, die Unterschiede zwischen platonischer und aristotelischer politischer Philosophie einebnen will. Zum einen sollte man nicht übersehen, wie sehr die Dihairen des *Politikos* dem Schulinteresse an Definitionsübungen entspringen, zum anderen werden – wie im *Sophistes* – die Einteilungen gelegentlich bis ins Lächerliche getrieben. J. Pannier, Platon oder Aristoteles? Der *Politikos* im Spiegel der aristotelischen Kritik, in: Politisches Denken. Jahrbuch, K. Graf Ballestrem/V. Gerhardt/H. Ottmann/M. P. Thompson (Hrsg.), Stuttgart 1998, 67–91.

begründet sein. Vom Prinzipat bis zum Kaisertum des Mittelalters war die Ein-Mann-Herrschaft bestimmend. Die Republik besaß außer in den Städten keinen Ort. Bis in das 12. Jahrhundert war dem Westen nur Platons Philosophie bekannt geblieben, und sie bot sich christlicher Anverwandlung aus vielerlei Gründen an.<sup>43</sup>

Aristoteles' Philosophie kennt keine Schöpfung aus dem Nichts und keine Unsterblichkeit der Seele. Die ihm folgenden arabischen Philosophen wie Avicenna und Averröes handelten sich erhebliche Schwierigkeiten ein, als sie versuchten, die Lehren des Koran mit denen des Philosophen zu vereinen. Platon dagegen stand christlichen Grundlehren von vorneherein näher. Es gab eine Vielzahl von Ansatzpunkten: Aufstieg zur Idee und Aufstieg der Seele zu Gott; der Demiurg des *Timaios* und der christliche Weltbaumeister (bei Platon allerdings auch kein Schöpfer aus dem Nichts), die Unsterblichkeit der Seele, der Jenseitsglaube, die platonische Lichtmetaphysik und das Johanneische Christentum.

Als Aristoteles im Westen wiederentdeckt wurde, vollzog sich diese Wiederentdeckung unter Bedingungen, die für ein Verständnis seiner Bürgerpolitik und für ein Verständnis der Eigenart seiner praktischen Philosophie nicht günstig gewesen sind. Im Fürstenspiegel des Thomas von Aquin, in *De regimine principum* (1265/66), wird ganz im Sinne der Zeit der Monarchie der Vorzug vor der Republik gegeben (I, 5, 6). Die fundamentale Differenz von Oikos und Polis, von Hausherrschaft und Bürgerpolitik wird von Thomas nicht mehr zureichend erfaßt.<sup>44</sup> Die Vielheitsphilosophie des Aristoteles wird von Thomas zu einer politischen Einheitslehre gemacht. Alle Vielheit leitet sich nach

- 43 G. Wieland, Platon oder Aristoteles? – Überlegungen zur Aristoteles-Rezeption des lateinischen Mittelalters, in: *Tijdschrift voor filosofie* 47 (1985) 605 ff. Aristoteles bot im 12. Jh. zwar die Möglichkeit, eine Diversifizierung der Disziplinen zu unterstützen. Auch erlaubte seine Philosophie, die Ansprüche der Vernunft zu stärken. Auf der anderen Seite mußte das Werk des Aristoteles von den meisten Philosophen platonisierend ergänzt werden, um für die Zwecke einer theologisch und religiös geprägten Zeit tauglich zu sein.
- 44 Bei Thomas wird aus der prinzipiellen Unterscheidung von (despotischer) Herrschaft und Politik eine „Niveau-Differenz“, ein nur gradueller Gegensatz, D. Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik*, a.a.O. 54 ff.

Thomas von der Einheit ab; schon in der Natur, so heißt es, sei die Führung stets bei Einem nur (I, 2). In Dantes *Monarchia* (1317) findet auf ähnliche Weise eine Verwandlung der Vielheitsphilosophie in eine neue Einheitsmetaphysik statt. Nahezu alle theologisch-politischen Lehren des Mittelalters aufgreifend will Dante die Universalmonarchie des Kaisers rechtfertigen, und dies geschieht unter Aufbietung einheitsmetaphysischer Theorie, etwa der Transzentalienlehre oder des Arguments, daß, was durch eines verwirklicht werden könne, auch am besten durch eines zu verwirklichen sei (I, 14-15). Marsilius von Padua in seinem *Defensor Pacis* (1324) oder Wilhelm von Ockham in seinem *Dialogus* (1333-1342) nähern sich zwar wieder der Aristotelischen *Politik*, wenn sie die Übertragung der Herrschaftsgewalt an das Volk oder an die *valencior pars* binden. Aber auch bei ihnen dominieren theologische und biblische Argumente, deren zeitgemäßer Sinn im Nachweis der Unabhängigkeit des Kaisers vom Papst besteht. Es dominieren die Fragen nach dem Verhältnis von *regnum* und *sacerdotium*, welche Fragen des Aristoteles gar nicht sind.

Der Neoplatonismus der Renaissance wiederum hatte seine eigenen Gründe, Platon und Aristoteles unmittelbar nebeneinander stehen zu sehen. Man kann dies in schönster Form dargestellt sehen in Raffaels Fresco *Die Schule von Athen*.<sup>45</sup> Raffael stellt Platon und Aristoteles in die Mitte seines Bildes, Platon mit dem Zeigefinger der rechten Hand nach oben weisend, Aristoteles die rechte Hand parallel zur Erdoberfläche haltend. Damit waren die unterschiedlichen Richtungen ihres Denkens auf schöne Weise anschaulich gemacht, und doch müssen wir die Bedeutung des Bildes nicht im Aufweis der Unterschiede, sondern – ganz im Gegenteil – im Aufweis der *concordia discors*, der Harmonie im Streite verstehen. So wie Pico della Mirandola sich damals anheischig macht, die Übereinstimmung des Platon und des Aristoteles zu beweisen<sup>46</sup>, so haben damals wohl alle Neuplatoniker an die Übereinstimmung der klassischen Philosophen geglaubt. Nach

45 W. v. Löhneysen, Raffael unter den Philosophen. Philosophen über Raffael, Berlin 1992, 90 ff.

46 Über die Würde des Menschen, Zürich o. J. 47. Die Schrift Picos „Concordia Platonis et Aristotelis“ blieb unvollendet.

Edgar Wind hat Raffael in der *Schule von Athen* die *concordia* der streitenden Philosophen gemalt. „Im philosophischen Freundeskreis von Raffael“, so Edgar Wind, „ging die Lehre um, daß sich jede Aussage Platons in einen Satz des Aristoteles übersetzen lasse, sobald man einsehe, daß Platons Sprache die der poetischen Begeisterung sei, während Aristoteles im Ton kühler Analyse spreche ... *re convenientum quamvis verbis dissentunt*“.<sup>47</sup>

Das politische Denken der Neuzeit hat sich von Platon und Aristoteles zugleich entfernt. Dadurch rückten beide Philosophen noch einmal näher zusammen. Die Alten standen nun gegen die Modernen, so als ob es nur eine Antike und nur ein politisches Denken der Antike gegeben hätte. Die neuzeitliche Emanzipation der Politik von der Moral, wie sie Machiavelli vollzieht, ist beiden Klassikern fremd. Daß das Hauptinteresse das Überleben und das angenehme Leben sein soll, wie es Hobbes behauptet, lehnen sie beide im Namen des guten Lebens ab. Statt beim Individuum, wie Hobbes, Locke oder Rousseau, setzen sie bei der Gemeinschaft an. Anders als Hobbes, Locke, Rousseau, Kant oder Fichte ist ihnen die Gemeinschaft kein Vertrag. Die *querelle des anciens et des modernes* erweckt den Eindruck, daß Platon und Aristoteles auf engste zusammengehören, vereint gegen Tendenzen der neuzeitlichen Philosophie stehen.

Die Bedürfnisse der Epochen haben die Unterschiede verwischt, die zwischen den Philosophien des Platon und des Aristoteles bestehen. Heute ist es vielleicht eher als früher möglich zu erkennen, daß die politische Philosophie der Klassik *zwei* Wurzeln hat und daß das politische Denken der Gegenwart *zwei* große Vorbilder besitzt.

47 E. Wind, Kunst und Anarchie, Frankfurt a.M. 1994, 65. Vgl. H. Hettner, Italienische Studien zur Geschichte der Renaissance, Braunschweig 1879, 185 f.

Corollarium: Daß die „Politeia“ für Platon keine bloße „Utopie“ und kein unrealisierbares „Ideal“ gewesen ist

Die *Politeia* Platons wird nicht selten so verstanden, daß ihr jede Absicht auf Verwirklichung abgesprochen wird. Das Werk gilt dann als bloße „Utopie“, als ein Muster oder Paradigma, zwar nicht als ein Muster ohne jeden Wert, aber doch als eines, das eher als ein Kriterium der Beurteilung von Staaten dient, als daß man darin einen Entwurf sehen dürfte, der auf politische Veränderung und Verwirklichung ausgerichtet war.

Motive für diese Deutung des platonischen Werkes stammen aus der Geschichte des utopischen Denkens und aus gewissen Zügen der *Politeia* selbst. So wird die utopistische Deutung aus einem Verständnis von Utopie gespeist, das wohl letztlich auf Thomas Morus zurückzuführen ist. Morus hatte mit seiner *Utopia* (1516) den Begriff der Utopie überhaupt erst geschaffen, sich dabei in vielem auf Platon berufend, unter Utopie aber eher einen Humanistenscherz verstehend als eine Anleitung zur Verwirklichung des besten Staates. „Utopie“ – das hieß bei Morus: „Nicht-Ort“, „Niemandsland“, „Niemalsland“, und dieser Begriff von Utopie hat rückwirkend auf die *Politeia* abgefärbt. Sie konnte im Licht dieses Utopiebegriffs als ein unrealisierbares Ideal erscheinen, als ein „prächtiger Wolkenstaat“.<sup>48</sup>

Eigenarten der *Politeia* kommen Deutungen dieser Art entgegen. Ironie, Scherz und Spiel sind Platon alles andere als fremd. Wie oft läßt er den Sokrates ironisch sprechen! Wie gerne beginnt er einen Dialog wie etwa den *Protagoras* mit einer der Komödie entlehnten

48 H. G. Gadamer, Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles, Heidelberg 1978, 45. Nach Gadamer sind Platons Forderungen „dialektische Metaphern“. „Man muß diese metaphorischen Forderungen von Fall zu Fall auf ihr Gegenteil beziehen, um mitteninne das wirklich ‚Gemeinte‘ zu finden ... Die Einrichtungen dieser Musterstadt wollen nicht selber Reformgedanken verkörpern, sondern die wahren Mißstände und Gefahren für den Bestand einer ‚Stadt‘ e contrario sichtbar machen ...“ (ebd.). Ders., Platons Denken in Utopien: in: Ders., Plato im Dialog, Tübingen 1991, 270–289.

Szenerie! Die *Nomoi* sind geprägt von einer Dialektik von Ernst und Spiel. Und bei der Lektüre der *Politeia* weiß der Leser oft nicht, wie spielerisch oder wie ernst eine Forderung zu nehmen ist.

Die Gleichheit von Mann und Frau – ist sie zu verstehen wie eine Komödie des Aristophanes, so wie etwa die *Ekklesiazusen?* (Was ist das überhaupt für ein Staat, der für den von Platon sonst so gefeierten Eros überhaupt keinen Platz besitzt?<sup>49</sup>) Die Gemeinschaft der Frauen und Kinder – Scherz oder Ernst? Die Herrschaft der Philosophen, daß die Vernünftigen regieren – wo hat man so etwas je schon gesehen?

Das Element des Erstaunlichen und Staunenswürdigen, des Widerspruchs zum Bestehenden und Geläufigen ist ein Grundelement von Platons politischer Theorie. Aber dieses Element des Erstaunlichen wäre mißverstanden, wollte man darin ein Bekenntnis zur bloßen Idealität und zur Nicht-Realisierbarkeit der besten Stadt sehen.

Der Status der drei großen „Wogen“, die die Stadt hinwegzuschwemmen drohen (Gleichheit von Mann und Frau, Gemeinschaft von Frauen und Kindern, Philosophenherrschaft), ist nicht der von unausführbaren, nicht ernst gemeinten Spielereien. Der Status der drei berühmten „Wogen“ ist vielmehr der von Paradoxien, „paradox“ verstanden im wörtlichen Sinn: *para doxan*, gegen die Meinung. Die Forderungen Platons widersprechen der Meinung vieler oder der Meinung der Vielen. Sie widersprechen aber nicht dem wahren Wissen, der *Epistēmē*.

Ironie, Spiel und Scherz stehen, wo immer sie bei Platon begegnen, nicht in Gegensatz zum Ernst. Niemand meint es ernster mit der Frage, wie zu leben sei, als der so oft ironisch sprechende Sokrates. Niemand ist ernster als der ältere Platon, dessen Philosophie mit dem Ernst der Tragödie konkurriert.<sup>50</sup> Die *Nomoi* versuchen, Spiel und Ernst des Daseins miteinander zu vereinen, wobei für Platon die Frage aller Fragen ist, ob das Dasein der Menschen überhaupt den großen Ernst verdient oder nicht vielmehr nur Gott allein (*Nomoi* 803 b-c).

49 Das Fehlen des Eros hebt Leo Strauss hervor, Platon, in: L. Stauss/J. Cropsey (Hrsg.), *History of Political Philosophy*, Chicago<sup>2</sup>1972, 22.

50 H. Kuhn, *Die wahre Tragödie. Platon als Nachfolger der Tragiker*, Hildesheim – New York 1970.

Die Stadt wird in den *Nomoi* zum wahren Schauspiel, das anstelle der Tragödie vor den Göttern aufgeführt wird (*Nomoi* 817 b).

Nun mag nichts schwieriger sein, als die Tonlage der *Politeia* überhaupt zu erfassen. Was jedoch die Frage der Verwirklichung und Verwirklichbarkeit der besten Stadt angeht, so hat Platon uns darüber nicht völlig im Unklaren gelassen, da er diese Frage in der *Politeia* mehrfach aufgegriffen und beantwortet hat. Nicht zufällig wird diese Frage erstmals aufgeworfen unmittelbar vor der Erörterung der drei großen „Wogen“ (Resp. 471 c ff.). Die Antwort, die dort und anderswo gegeben wird, ist stets dieselbe. Die Verwirklichung der besten Stadt ist „schwer“, „aber nicht unmöglich“ (nicht ἀδύνατος) (Resp. 473 c, 499 d, 502 c). Der Weg zur Verwirklichung, der Königsweg zur besten Stadt, besteht darin, daß entweder der Nachkomme eines Königs oder eines Dynasten philosophisch gebildet wird oder daß die Philosophen selbst an die Macht gelangen. Platon nennt dies die „einzige“ nötige, zugestandenermaßen „nicht kleine, auch nicht leichte, aber doch mögliche“ Veränderung (Resp. 473 c).

Platon ist dreimal nach Sizilien gefahren.<sup>51</sup> Es ist hochgradig unwahrscheinlich, daß nicht mindestens auf einer dieser Reisen auch an die Errichtung der besten Stadt gedacht worden ist. Nach Diogenes Laertius hat Platon auf seiner zweiten Reise den jüngeren Dionysios um „Land und Leute (gebeten), welche das von ihm entworfene Staatsideal verwirklichen sollten“ (III, 21). In seinem Freunde Dion hatte Platon sowieso einen philosophisch gebildeten König zur Seite. In den *Nomoi*, welche die Gesetzesherrschaft nahe an der griechischen Praxis der Städtegründungen und der Kolonisation diskutieren, läßt Platon den Philosophen die Rolle des Beraters bei der Gründung einer neuen Stadt spielen (*Nomoi* 969 c). Der Philosoph als Verfassungsgeber war eine den Griechen wohlbekannte Figur. Man denke nur an Protagoras, der mit der Verfassungsgebung für die Kolonie Thurioi beauftragt worden war.

51 A. Berve, Dion, Mainz 1956. H. Breitenbach, Platon und Dion, Zürich 1960; K. v. Fritz, Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft, Berlin 1968.

Philosophisch wird die Frage nach der Verwirklichung und Verwirklichbarkeit der besten Stadt allerdings nur zu entscheiden sein, deutet man das größte Lehrstück, die Idee des Guten selbst. Diese höchste Idee der platonischen Philosophie ist nicht zu verstehen als ein bloßes Sollen oder ein bloßes „Ideal“. Der Begriff des „Ideals“ ist, wie Leo Strauss schreibt, „not a platonic term“.<sup>52</sup> Wie die Trennung von Sein und Sollen so begegnet auch der Begriff des „Ideals“ erst in der Neuzeit. Seine spezifische Prägung hat er durch Kant und Schiller erhalten.<sup>53</sup> „Ideal“ heißt seitdem ein Vorbild der Vollkommenheit, das nicht zu erreichen ist, sondern allenfalls ästhetisch oder moralisch-praktisch als Richtschnur einer Annäherung an die Vollkommenheit dienen kann. „Das wäre ideal“ – das heißt seitdem, „so wäre es vollkommen, aber so vollkommen kann es in Wirklichkeit nicht sein“. Man kann verstehen, warum sich der Begriff des „Ideals“ immer wieder zur Deutung der platonischen Politik angeboten hat. Platons Staat ist ein „Ideal-Staat“, insofern auch er eine Annäherung oder Angleichung an ein Urbild der Vollkommenheit darstellt. Dieses kann in der Welt der sinnlich wahrnehmbaren, veränderlichen Dinge niemals voll präsent sein. Und dennoch – ein bloßes Ideal ist Platons Idee des Guten nicht.

Die Idee des Guten ist bei Platon schon alles, was sie ist, unabhängig vom Streben des Menschen nach Verwirklichung. Während dem „Ideal“ – in der Terminologie Kants ausgedrückt – die „objektive Realität“ fehlt, ist die Idee der Grund der Erkennbarkeit und des Bestehens alles dessen, was ist. Wie die Idee der Hegelschen Philosophie so ist auch die Idee Platons nicht so „ohnmächtig, bloß zu sollen“.<sup>54</sup> Vielmehr ist alles Streben und Verwirklichen des Menschen abhängig von der Idee selbst, die allem guten Handeln schon vorgegeben ist. Idee und Ideal, Platons Idee des Guten und das seit Kant und

52 Platon, in: L. Strauss/J. Cropsey (Hrsg.), *History of Political Philosophy*, a.a.O. 29.

53 Kant definiert das „Ideal“ als „maximum perfectionis vocatur nunc temporis Ideale, Platoni Idea“, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis II*, § 9.

54 Diese Parallele zieht auch K. Maurer, Platons ‚Staat‘ und die Demokratie, Berlin – New York 1970, 298. Bei Maurer überhaupt eine ausgewogene Darstellung der Frage der „Verwirklichung“ der *Politeia*, a.a.O. 293–315.

Schiller so genannte „Ideal“, sind nicht miteinander vereinbar. Wo das Ideal das Schwergewicht auf das Subjekt und seine Setzungen legt, auf den Künstler und sein ästhetisches Ideal, auf das Subjekt und sein Ideal der Moralität, da liegt bei Platon das Gewicht auf der Idee selbst, auf ihrem Immer-Schon-Bestehen und auf ihrer Objektivität. Alles Verwirklichen des Menschen kann bei Platon immer nur Nachbildung, *mimēsis*, Angleichung und Annäherung sein.

Eine „Verwirklichung“ des Guten ist in diesem Sinne deutlich zu unterscheiden von allem neuzeitlichen Verständnis des Produzierens und Machens. Von diesem ist Platons Idee so entlastet wie Hegels Begreifen der geschichtlich schon erreichten Vernunft. Die *Politeia* ist keine Blaupause und kein „Plan“ im modernen Sinne des Wortes. Damit wird Platons Politik aber auch nicht eo ipso unausführbar. Sie wird nicht zur Theorie einer bloßen „Wolkenstadt“. Sie kann Verwirklichung als Nachbildung sein, so wie Philosophieren ein Nach-Denken ist. Eine vorbildlose Produktion oder eine Schöpfung aus dem Nichts ist die beste Stadt nicht.

## Corollarium: Daß Platons „Politeia“ ein politisches Werk und nicht nur ein Buch über Erziehung oder Ethik ist

Einem Vergleich der politischen Philosophien des Platon und des Aristoteles wird manchmal die Behauptung entgegengestellt, die *Politeia* sei überhaupt kein politisches Werk. Dies ließe, wenn dem so wäre, nur einen Vergleich von Aristotelischer *Politik* und Platonischem Spätwerk zu. Offenbar war schon in der Antike kontrovers, wie politisch die *Politeia* ist. Schon Proclus berichtet, manche würden als Thema des Werks die Frage nennen, „was das Gerechte sei und was der diesem Gerechten entsprechende Mensch“.<sup>55</sup> Seit Rousseaus Wort, die *Politeia* sei „kein politisches Werk ... (sondern) die schönste Abhandlung über die Erziehung“ (*Emile*, Buch I, Grundgedanken), ist immer wieder die Erziehung, die Paideia als der eigentliche Gehalt des Werkes betrachtet worden, nicht zuletzt von Werner Jaeger, dessen Dritter Humanismus ganz der Paideia Platons verpflichtet war.<sup>56</sup> Ist die *Politeia* also nur eine Abhandlung über Erziehung? Ist sie nur eine Individualethik und kein politisches Werk?

Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß die Seele des Einzelnen, ihre Bildung, ihre Gerechtigkeit, ihr Glück ein Thema der *Politeia* ist. Der Erziehung der Wächter und Philosophen wird große Aufmerksamkeit gewidmet. Ganze Bereiche der Politik, die man von einem politischen Traktat erwarten würde, werden gar nicht oder nur stiefmütterlich behandelt: Institutionen und Verfahren, Gesetzgebung und Justiz, Krieg und Außenpolitik. Offenbar ist das Schweigen Platons über deren konkrete Gestaltung der Preis, welcher der Herrschaft von Personen, der Orientierung an den Tugenden und dem auf Erziehung gegründeten Staat zu zahlen ist. Die Stadt ist bei Platon um so gesün-

55 Proclus, In rem publicam, Vol. I, 7–14, zit. nach H. Gauß, Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons II/2, Bern 1958, 130 Fn.

56 W. Jaeger, *Paideia*, Berlin – New York 1989, 786 ff. Platons Staat sei „seinem höheren Wesen nach Erziehung“, a.a.O. 788. Jaeger meinte dies allerdings gerade nicht in einem unpolitischen Sinn.

der und um so gerechter, je weniger Ärzte und Richter und je weniger Verfahren und Institutionen sie nötig hat.

Zweifelsohne enthält die *Politeia* eine Ethik (*avant la lettre*). Sie ist aber darüber hinaus und in gleicher Weise eine Politik. Dies läßt sich schon daraus erschließen, daß bei Platon (oder auch bei Aristoteles) zwischen Ethik und Politik überhaupt nicht zu trennen ist. Der Einzelne und die Stadt stehen zueinander wie Mikrokosmos und Makrokosmos. Jede Tugend des Einzelnen ist für die Stadt von Bedeutung. Die Stadt ist die Seele in Großbuchstaben geschrieben. Seele und Stadt spiegeln sich ineinander, übrigens auch wenn die Stadt zerfällt. Es ist dann jeweils der Aufstand eines Seelenteils gegen die gerechte Ordnung, der die jeweilige Verfallsform erklärt.

Darüber hinaus lassen sich sechs weitere Gründe nennen, warum die *Politeia* ein politisches Werk ist.<sup>57</sup>

Erstens, die *Politeia* ist eine Antwort auf das Schicksal des Sokrates, auf den Tod des Gerechten in der ungerechten Stadt. Während Sokrates nach dem Zeugnis des Dialogs *Kriton* seinen Konflikt mit der Stadt dadurch aufzuheben versucht, daß er sich im Tode dem Urteil der Stadt beugt, obwohl dieses Urteil ungerecht ist, geht Platon einen anderen Weg. Er trennt sich von Athen. An die Stelle der bestehenden ungerechten Stadt, die den Philosophen zu Tode bringt, setzt er die Stadt der Philosophen: die gerechte und denkbar beste Stadt. Das Motiv, aus dem die *Politeia* entsteht, ist politisch durch und durch.

Zweitens, der Umfang der politischen Erörterungen in der *Politeia* verbietet es, in diesem Werk nur eine Ethik personaler Gerechtigkeit zu sehen. Von der Entstehung der Stadt über die Einteilung und Bildung der Stände, die Gemeinschaft der Frauen und Kinder, den Kommunismus, die Philosophenherrschaft bis hin zu den Verfallsformen der besten Stadt – immer ist von Politik die Rede. Es wäre schon höchst eigenartig, wenn in einem hauptsächlich ethisch orientierten Werk politische Erörterungen den größten Raum einnehmen würden.

57 Ein Plädoyer für eine sowohl ethische als auch politische Lektüre der „*Politeia*“ bei O. Höffe, Einführung in die *Politeia*, in: Ders. (Hrsg.), *Platon: Politeia*, Berlin 1997, 20–22.

*Drittens*, der Titel des Werkes, *Politeia*, bedeutet soviel wie „Verfassung“ oder „Ordnung der Polis“, Verfaßtheit im weitesten Sinne. Jedenfalls ist der Titel auf die Stadt und ihre Ordnung bezogen. Diogenes Laertius, der die Tetralogien des Thrasyllos referiert, nennt als Titel: „Πολιτεία ή Περὶ δικαίου, πολιτικός“, also „Verfassung der Stadt oder Über das Gerechte, politisch“ (Diog. Laert. III, 60). Die Übersetzung lautet dementsprechend „res publica“, „republic“, „république“ ...

*Viertens*, die Spätwerke Platons lassen sich nicht als die eigentlich politischen Werke gegen eine nur als Ethik verstandene *Politeia* ausspielen. Dies ist schon deshalb nicht möglich, weil auch das Platonische Spätwerk die Philosophenherrschaft nicht völlig aufgibt, sondern als Maßstab des „zweitbesten Weges“ und als Paradigma aller Verfassungen bestehen läßt. Wenn die *Politeia* nicht politisch ist, wäre es demnach das Spätwerk ebenfalls nicht.

*Fünftens*, auch wenn die Meinungen über die *Politeia* schon in der Antike geteilt waren, so kommt doch dem Urteil des Aristoteles besonderes Gewicht zu. Aristoteles müßte es eigentlich wissen. Er hat die *Politeia* als ein politisches Werk verstanden. Wenn er Platons Politik angreift, wie etwa im Zweiten Buch seiner *Politik*, dann hat er mehr die *Politeia* als die *Nomoi* vor Augen gehabt.

*Sechstens*, in Platons *Politeia* nur eine Individualethik zu sehen, dürfte ein spätantikes und neuzeitliches Mißverständnis sein. Erst die spätantiken Schulen betreiben den Rückzug der Philosophie aus der Politik, das „Leben im Verborgenen“ und im kleinen Kreis der Freunde. Erst die Neuzeit polarisiert den Staat und das Individuum mit seinen vorstaatlichen Rechten und seinen Bedürfnissen auf Privatheit und Ungestörtheit des Lebens. Gerade davon, von privatem und ungestörtem Leben, findet sich wenig in Platons Werk (ein Privatleben wird von Platon überhaupt nur dem untersten Stand belassen). Das mag man Platon vorwerfen. Es zeigt aber noch einmal in aller Deutlichkeit, wie wenig werkgerecht eine nur auf den Einzelnen, seine Bildung und seine Ethik ausgerichtete Lektüre der *Politeia* ist.

In der politischen Philosophie Amerikas macht seit einigen Jahren eine Reihe von politischen Philosophen von sich reden, die man wegen ihrer gemeinschaftsorientierten Philosophie die „communitarians“ genannt hat. Zu dieser Schule der politischen Philosophie gehören Benjamin Barber, Robert N. Bellah, Amitai Etzioni, Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum, Michael Sandel, Charles Taylor, Michael Walzer und andere mehr. Die Kommunitaristen greifen auf Rousseau und Tocqueville, auf Hegel und auf Aristoteles zurück, und insbesondere bei Alasdair MacIntyre oder Martha Nussbaum wird für eine Rückkehr zu Aristoteles plädiert.<sup>58</sup> Darüber hinaus sind im Kommunitarismus als ganzem aristotelisierende Tendenzen zu bemerken: eine Abkehr vom Individualismus, eine Fronststellung gegen Verfahrensethiken wie die Diskurs- und Kommunikationsethik von Apel und Habermas<sup>59</sup>, eine Kritik am Universalismus, eine Hinwendung statt dessen zu den lokalen Gemeinschaften und zum Gemein-

- 58 A. MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame/Indiana 1981 (dt. *Der Verlust der Tugend*, Frankfurt a.M. 1987); Ders., *Whose Justice? Which Rationality?* London 1988; Ders., *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Notre Dame/Indiana 1990. Neoaristotelisch argumentieren auch die bemerkenswerten Artikel und Bücher von Martha C. Nussbaum. Allerdings deutet Nussbaum Aristoteles als einen „Essentialisten“, was sich mit einer kommunitaristischen Leseweise nicht recht verträgt. Hinzu kommen noch feministische und sozialistische Interessen der Autorin, die ebenfalls in Spannung zum Essentialismus stehen. M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and History*, Cambridge 1986; Dies., *Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus*, in: M. Brumlik/H. Brunkhorst (Hrsg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, a.a.O. 323–364.
- 59 Eine Synthese von Diskursethik und „kommunitären“ Bedingungen persönlicher Identität“ versucht K. O. Apel, *Das Anliegen des anglo-amerikanischen ‚Kommunitarismus‘* in der Sicht der Diskursethik, in: M. Brumlik/H. Brunkhorst (Hrsg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, a.a.O. 149–172. Allerdings soll nach Apel einer deontologischen Moralphilosophie der Gerechtigkeit heute „Priorität“ vor einer Ethik des guten Lebens zukommen. Eher eine Abgrenzung von Diskursethik und Kommunitarismus sucht J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M. 1991.

sinn der Bürger, eine Hinwendung zu einer Ethik des guten Lebens, die der Orientierung an formaler Gerechtigkeit übergeordnet wird. Ob Kommunitaristen sich heute mit Recht auf Aristoteles berufen, ist inzwischen allerdings auch Gegenstand des Streits. Der Philosoph Otfried Höffe hat den Kommunitaristen das Recht abgesprochen, Aristoteles als einen ihrer Ahnherren zu betrachten. Aristoteles ist nach der Deutung von O. Höffe gerade das, was die Kommunitaristen verwerfen: ein „Universalist“.<sup>60</sup> Die kommunitaristische Hervorhebung der Lebensformen und der partikularen Gemeinschaften sei eine Verwechslung der Lernbedingungen der Gerechtigkeit mit deren (immer gültigem) Gehalt. Nicht die Moral selbst sei „partikular, sondern nur ihre Aneignung“.<sup>61</sup> Die Ethik des Aristoteles sei eine Ethik von „Prinzipien“.<sup>62</sup> Die politische Philosophie des Aristoteles erhebe „Geltungsansprüche für jede Polis“.<sup>63</sup> Die Lehren des Aristoteles gälten für „jeden Menschen jedweder Kultur und Epoche“<sup>64</sup>, so etwa die Lehre von der Eudaimonie, von der Gerechtigkeit, von der spezifischen Leistung des Menschen (seiner Vernunft), von den Tugenden wie der Tapferkeit u.a.m. Der Kommunitarismus habe Schwierigkeiten mit dem „gemeinsamen Moralerbe der Menschheit“.<sup>65</sup>

Höffes Kritik ist zu verstehen als eine Reaktion auf Übersitzungen des Neo-Aristotelismus, wie sie etwa für den Denkstil MacIntyres kennzeichnend sind. MacIntyre bringt Aristoteles in einen schroffen Gegensatz zur Aufklärung, eine Frontstellung, die man mit Höffe als eine Überzeichnung verwerfen kann. Aristoteles war kein Traditionalist, der Traditionen und Üblichkeiten schon durch ihr bloßes Bestehen

60 O. Höffe, Ausblick, in: Ders. (Hrsg.), Aristoteles: Nikomachische Ethik, Berlin 1995, 283 ff.

61 A.a.O. 288.

62 A.a.O. 285.

63 Ebd.

64 Ebd.

65 O. Höffe, Vernunft und Recht, Frankfurt a.M. 1996, 173. Höffe verweist hier auf Gleichbehandlung, Unparteilichkeit, Reziprozität, Tauschgerechtigkeit sowie das Recht auf Leib, Leben, Eigentum und Ehre als universalen Elementen von Recht und Gerechtigkeit.

für gerechtfertigt gehalten hätte.<sup>66</sup> Das sittliche Handeln ist bei Aristoteles immer schon reflektiert, und es ist Sache der eigenen bewußten Entscheidung, der Prohairesis.

Auf der anderen Seite verdankt sich Höffes scharfe Kritik einer nicht weniger radikalen Leseweise des Aristoteles. Sie hat ihre Hindergründe in einer Verschmelzung von Aristotelischer und Kantischer Ethik. Diese gelten Höffe nicht wie sonst üblich als eine Alternative, sondern als miteinander verwandte Formen von Ethik. Das ist erstaunlich, denkt man an den Apriorismus hier und die Erfahrungsorientierung dort, und das ist erstaunlich, sieht man die unterschiedlichen Lehren vom Glück oder die je andere Auffassung der empirischen Motive des sittlichen Handelns. Können denn eine antike Glücksethik und eine neuzeitliche Autonomie- und Pflichtethik miteinander verträglich sein?<sup>67</sup>

Aristoteles verteidigt nicht, was zeitgemäß naheläge, den Universalismus des Alexanderschen Weltreiches. Seine politische Philosophie bleibt nicht zufällig, sondern bewußt bei der Polis als der letzten politischen Einheit stehen. Die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Griechen und Barbaren, wie sie Alexander durch seine Politik der Homonoia betrieb, wird von Aristoteles verworfen. Bei ihm bleibt die alte Entgegenseitung von Asien und Griechenland, von Despotie und Freiheit erhalten (Pol. VII, 7).<sup>68</sup> Aristoteles' Beharren auf der Polis als

- 66 Höffes Kritik richtet sich hier wohl auch gegen den Neo-Aristotelismus von O. Marquard, der eine Ethik der Üblichkeiten gerechtfertigt hat. O. Marquard, Über die Unvermeidlichkeit von Üblichkeiten, in: W. Oelmüller (Hrsg.), Normen und Geschichte, Paderborn 1979, 332–342. Eine scharfe Kritik an MacIntyres Berufung auf Aristoteles auch bei Chr. Rapp, War Aristoteles ein Kommunitarist? in: Internationale Zeitschrift für Philosophie Heft 1 (1997) 57–76.
- 67 Ist es nicht schon ein Riesenunterschied, ob eine Ethik von der Eudaimonie oder von einer Pflicht ausgeht, bei deren Befolgung von allen Glücksmotiven zu abstrahieren ist? Wo wären bei Aristoteles Entsprachungen für den „reinen Willen“ oder das „unbedingte Sollen“? Wo für die Postulatenlehre? Wo für die ganze Entgegensetzung von phänomenaler und noumenaler Welt? Wo für das neuzeitliche Pathos der Autonomie? Wo für die nur noch *eine* formale Tugend der Kantischen Ethik? Wo für die bloße Form des Gesetzes? U.s.w., u.s.f.
- 68 Der Antike war der Gegensatz der Aristotelischen Politik zu der des Alexander geläufig. Eratosthenes, der Bibliothekar Ptolemäus III., tadelte den Aristoteles, weil

der besten Größe der politischen Gemeinschaft hat mit grundsätzlichen Überlegungen über das Maß politischer Einheiten zu tun. Eine Stadt muß nach Aristoteles so groß sein, daß Autarkie möglich wird. Sie darf aber nicht so groß werden, daß die Bürger einander nicht mehr kennen würden und sich „blindlings“ in die Ämter wählen müßten (Pol. VII, 4). Beispiele für die Größe der Stadt geben die Reichweite der Stimme eines Herolds oder das, was ein Feldherr noch überschauen kann (Pol. VII, 4). Bürgerpolitik und beschränkte Größe der politischen Gemeinschaft bilden für Aristoteles ein selbstverständliches Paar. Erst die Stoiker werden Kosmopoliten sein. Aristoteles' politische Philosophie ist jedoch eine der Polis, nicht der Kosmopolis.<sup>69</sup> Ähnlich steht es bei Aristoteles um den Begriff des Menschen. Auch diesem fehlt bei Aristoteles noch die universalistische Weite. Bei Aristoteles ist der „Mensch“ immer konkret, das heißt, er ist Mann – Frau, Herr – Sklave, Kind – Elternteil, Grieche – Barbar. Die Abstraktion zu dem einen unterschiedslos bloß Mensch seienden Menschen wird nicht vollzogen, so wie es dementsprechend bei Aristoteles auch keine Menschenrechte gibt. Hier ist insbesondere die Rechtfertigung der Sklaverei „von Natur aus“ von Bedeutung. Sie wird ja versucht in Gegnerschaft gegen die damals auch schon vertretenen Theorien von der Gleichheit der Menschen von Natur.<sup>70</sup>

er an der Unterscheidung von Griechen und Barbaren festgehalten habe; er lobt den Alexander, der dem Rat des Aristoteles nicht gefolgt sei (Strabo I, 66).

- 69 Wo dabei die bessere Politik liegt, ist eben die Frage. Wenn die Stoiker die Kosmopolis loben, dann preisen sie damit auch die imperialen Ambitionen, und man darf fragen, ob der Universalismus nicht immer an Imperien gebunden war. Wenn Aristoteles auf der Vielzahl der Poleis beharrt, so kann man dies auch aus der bei den Griechen gut bezeugten Abneigung gegen imperiale Großreiche und politisch großräumige Gebilde verstehen. Allerdings steht die Homogenität der Polis, die für die Bürgeridentität die Grundlage stiftet, in Spannung zu allem Fremden, so daß der Gegensatz Griechen – Barbaren in die Reihe der „asymmetrischen Gegen-satzpaare“ wie später Christen – Heiden, Herrenrasse – Sklavenrasse, Mensch – Unmensch etc. eingereiht werden kann. Chr. Meier, Gleichheit und Grenzen. Aristoteles, die Griechen, die Barbaren, die Sklaven, in: Merkur 49 (1995) 825–835.
- 70 Gegner der Sklaverei und Lehrer der natürlichen Gleichheit der Menschen waren damals Sophisten wie der Gorgias-Schüler Alkidamas oder wie Antiphon. Ferner relativierte Euripides in seinen Tragödien den Gegensatz von Herr und Sklave.

Darf man die Ethik des Aristoteles, so wie Otfried Höffe, „eine dem Prinzipienuniversalismus analoge Ethik“<sup>71</sup> nennen? Höffe gelangt zu dieser Einschätzung, weil er die Ethik des Aristoteles theoretisiert, sie nicht so sehr vom Ethos und der lebensweltlich schon gelebten Klugheit als vielmehr von der „emanzipierenden“ Reflexion auf diese liest, wobei diese Reflexion noch bis zu einer Metareflexion vom Wissen des Wissens gesteigert wird.<sup>72</sup> Die praktische Ausrichtung der Aristotelischen Ethik am Handeln verschiebt sich damit in Richtung auf ein idealistisches Reflexionsprogramm der Wissenssteigerung.<sup>73</sup> Aristoteles wird transzendentalisiert. Auch wird er gedeutet mit Hilfe eines Begriffs, welcher wie jener der „Emanzipation“ eine Schöpfung der Linkshegelianer des 19. Jhs ist. Niemand hat vor den Linkshegelianern bei „Emanzipation“ an die Befreiung des Menschen als Menschen gedacht.<sup>74</sup>

Wie in den universalistischen Diskurs- und Kommunikationsethiken, so wird für Höffe die Verbindung der universalen Prinzipien mit der Praxis zu einem bloßen Anwendungsproblem. Dabei kennt Aristoteles kein starres Schema von schon feststehender Allgemeinheit und nur noch subsumptionslogisch einzuordnendem oder deduktiv abzuleitendem Einzelfall. Die Dignität der Situationen, der Einzelfälle und *exempla* ist bei Aristoteles sehr viel höher zu veranschlagen als in einer universalistischen Prinzipienethik. Die Phronesis nimmt ihr Maß nicht an theoretischen Allgemeinheiten, sondern an relativen Allgemeinheiten

71 O. Höffe, Ausblick, in: Ders. (Hrsg.), Aristoteles: Nikomachische Ethik, a.a.O. 285.

72 So schon O. Höffe, Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles, München 1971, Berlin<sup>2</sup>1996, 91 ff.

73 Die von R. Elm geäußerte Kritik an O. Höffes Aristoteles-Deutung ist berechtigt. Elm bindet die Phronesis an das Ethos zurück, wenn er die Klugheit als Freilegung des Erfahrungswissens und nicht als dessen reflexive oder meta-reflexive Konstituierung begreift. R. Elm, Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles, Paderborn u.a. 1996, 86 ff.

74 Die Universalisierung des Begriffs „Emanzipation“, der zunächst nur die Entlassung des Sklaven oder des Sohnes aus der väterlichen Gewalt bezeichnete, findet sich wohl erstmalig bei Karl Marx in seiner Kritik an Bruno Bauers Behandlung der Judenemanzipation. Die damit verbundenen Umkehrungen des Begriffssinns bei R. Spaemann, Emanzipation – ein Bildungsziel?, in: Ders., Zur Kritik der politischen Utopie, Stuttgart 1977, 142 ff.

praktischen Wissens, die wie Regeln durch das „meist so, aber auch anders“ gekennzeichnet sind. Eine prinzipientheoretische Deutung der Aristotelischen Ethik hebt den hermeneutischen Zirkel der praktischen Philosophie zugunsten von Allgemeinheiten auf, deren Herkunft aus dem Ethos und den Lebensformen nicht mehr kenntlich bleibt.

Einer universalistischen Deutung der aristotelischen Ethik widerspricht schließlich die Aristotelische Lehre von Gerechtigkeit und Freundschaft. Wie die Kommunitaristen der Gerechtigkeit eine Ethik des guten Lebens überordnen, so ist bei Aristoteles die Freundschaft ranghöher als die Gerechtigkeit (NE VIII, 1). Sie ist ranghöher, weil sie das der „Eintracht“ vergleichbare eigentliche Band zwischen den Bürgern ist, und sie ist ranghöher, weil Freunde das gerechte Handeln überbieten. „Sind die Bürger einander freund, so ist kein Rechtsschutz nötig, sind sie aber gerecht, so brauchen sie außerdem noch die Freundschaft ...“ (NE VIII, 1).

Gerechtigkeit schuldet man auch jenen, mit denen man nicht befreundet ist. Freundschaft dagegen ist immer mehr oder weniger exklusiv. Bei Aristoteles ist sie dies, auch wenn er im Gegensatz zur heutigen Privatisierung der Freundschaft von Bürgerfreundschaft sprechen kann. So wie eine Polis nicht beliebig groß werden kann, so ist für Aristoteles auch die Zahl der Freunde begrenzt. Maßstab der Freundschaft ist das Zusammenleben (*συζῆν*) (NE IX, 10). Nach Julia Annas ist Freundschaft bei Aristoteles „intim“.<sup>75</sup> Demnach hätte Aristoteles die höchste Form der Freundschaft, jene, die es gut mit dem anderen meint, in kleinen Gruppen innerhalb der Polis angesiedelt, während die Bürgerfreundschaft für ihn schon eine Freundschaft zweiter Rangstufe, eine Freundschaft des Nutzens gewesen wäre. Dies ist bei Aristoteles aber keineswegs eindeutig. Der bloße Nutzen ist ja gerade nicht das Ziel der Stadt, auch wenn sie um des Überlebens und des Nutzens willens entsteht. Die Bürgerfreundschaft müßte, sieht man auf das Ziel der Stadt, auf ein gutes Leben oberhalb des Nutzens

75 J. Annas, Plato and Aristotle on friendship and altruism, in: Mind 86 (1977) 532 ff.

gerichtet sein.<sup>76</sup> Wie dem auch sei – eindeutig ist, Aristoteles stellt die Freundschaft über die Gerechtigkeit. Freundschaft ist für ihn nicht eine unterschiedslos alle Menschen einschließende Philanthropie.<sup>77</sup>

Aristoteles und der Kommunitarismus – das Thema verlangt eine Befreiung von der falschen Antithese Traditionalismus und Antiaufklärung hier, Aufklärung und Universalismus dort. Das ethische und politische Denken des Aristoteles hat sich von der Bindung an Lebensformen und Städte noch nicht so gelöst wie die Philosophie der hellenistischen Epoche. Überhaupt hat es jahrhundertelanger Entwicklung bedurft, bis in der Neuzeit der Universalismus der Moral und der Menschenrechte zutage getreten ist. Noch für die Stoa oder das Christentum waren die Gleichheit der Menschen von Natur oder die Gleichheit der Seelen vor Gott mit den Unterschieden der Klassen und den Privilegien einzelner Stände in dieser Welt durchaus vereinbar gewesen. Im Grunde haben erst die großen Revolutionen wie die Französische und die Amerikanische dem Universalismus auch in der politischen Realität Geltung verschafft.

Das politische Denken steht heute vor der Aufgabe, die falsche Alternative von Universalismus und Ethik des guten Lebens zu überwinden. Den Universalismus alleine zu preisen, hieße, die Dominanz des Allgemeinen über die schönen Differenzen zu rechtfertigen, aus denen die Lebensformen der Einzelnen und der Völker bestehen. Nur von den verschiedenen Lebensformen und vom guten Leben zu sprechen,

76 Die etwa in Pol. III, 9 dargestellte Bürgerfreundschaft ist wohl kaum eine bloße Freundschaft des Nutzens.

77 Die von Aristoteles zweimal erwähnte „Philanthropie“ (NE VIII, 1 und VIII, 13) wäre mißverstanden, wenn man sie im Licht des Universalismus deuten würde. Wenn es heißt, der Sklave könne Freund sein, nicht insofern er Sklave, sondern insofern er Mensch sei, so ist damit weder an eine Aufhebung des Sklavenstatus noch an eine Anerkennung der Gleichheit der Menschen gedacht. Es handelt sich vielmehr um eine „ungleiche Freundschaft“, die A. W. Price so umschreibt: „Qua man, he (the slave, H.O.) relates to him (the master, H.O.) rather like desire to reason ... Except for utility, the master does not need a slave, while the slave altogether needs a master (cf. I, 4, 1254 a 11 – 13); but what relates them as man is an unequal friendship in virtue. It is within this that a slave realizes his humanity“, A. W. Price, Friendship, in: O. Höffe (Hrsg.), Aristoteles: Nikomachische Ethik, a.a.o. 240.

ginge an der auch universalen Dimension von Recht und Moral vorbei. Man kann von einem Vater nicht verlangen, alle Kinder dieser Welt so wie die eigenen zu lieben. Aber man kann ebensowenig fordern, daß Recht und Moral nur gelten sollen für Freunde, Verwandte und Bürger, mit denen man in einer Gemeinschaft lebt. In der Moderne lebt man im Zwiespalt und, wenn man Glück hat, im Kompromiß, den man zwischen universeller Moral und konkreter Sittlichkeit zu schließen hat.



## Henning Ottmann

geb. 1944, Professor für Politikwissenschaft unter besonderer Berücksichtigung von Politischer Theorie und Philosophie am Geschwister-Scholl-Institut der Ludwig-Maximilians-Universität München. Studium der Philosophie und Politikwissenschaft an den Universitäten München und Yale. Von 1986 bis 1987 Professor für Philosophie an der Universität Augsburg, von 1987 bis 1995 Professor für Politische Philosophie und Theorie an der Universität Basel. Mitherausgeber der „Zeitschrift für Politik“, des „Jahrbuches für politisches Denken“, des „Hegel-Jahrbuches“ und des „Philosophischen Jahrbuches“. Zahlreiche Bücher u.a. *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel* (1977), *Philosophie und Politik bei Nietzsche* (1987, 21999); *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts* (1990, zus. mit K. Graf Ballestrem); *Nietzsche-Handbuch* (2000); *Geschichte des politischen Denkens von den Anfängen bei den Griechen bis auf unsere Zeit. Bd. 1/1. Die Griechen. Von Homer bis Sokrates* (2001); *Bd. 1/2. Die Griechen. Von Platon bis zum Hellenismus* (2001); *Bd. 2/1. Die Römer* (2002); *Bd. 2/2. Das Mittelalter* (2004), Stuttgart – Weimar: Metzler Verlag.

# Würzburger Vorträge zur Rechtsphilosophie, Rechtstheorie und Rechtssoziologie



## Wahrheit im Recht

Zu Problematik und Legitimität einer  
fragwürdigen Denkform

Von Prof. Dr. Ulfrid Neumann

2004, Band 32, 64 S., brosch., 19,- €,  
ISBN 3-8329-0910-9

## Der Jurist in der Zeitgeschichte

Von Clemens Jabloner

2004, Band 31, 30 S., brosch., 15,- €,  
ISBN 3-8329-0433-6

## Rechtsphilosophie unter der Diktatur

Drei Beispiele deutschen Rechtsdenkens  
während des Zweiten Weltkriegs

Von Peter Landau

2002, Band 29, 32 S., brosch., 12,- €,  
ISBN 3-7890-7723-2

## Die Bedeutung der Rechtsphilosophie für das Strafrecht

Von Kristian Kühl

2001, Band 28, 56 S., brosch., 15,- €,  
ISBN 3-7890-7267-2

Informieren Sie sich im Internet  
unter [www.nomos.de](http://www.nomos.de) über die frü-  
her erschienenen und noch verfü-  
gbaren Bände dieser Schriftenreihe.



# Nomos