

II. Philosophiegeschichtliche Fallstudien

Herrschen und Beherrschtwerden als soziale Notwendigkeit

Zum Rassismus im Werk von Aristoteles

Wer sich die Frage stellt, ob die Politische Philosophie des Aristoteles als rassistisch (oder proto-rassistisch)¹ zu charakterisieren ist, wird nicht umhinkommen, sich mit dem aristotelischen Verständnis von ›Natur‹ (*physis*) zu befassen. Denn es geht in der Diskussion dieser Frage häufig um solche Aussagen, in denen der Philosoph Unterschiede zwischen Menschen auf ›Natur‹ zurückführt und die zugleich stark wertend sind. Wirkmächtige Beispiele sind erstens die These einer eigentümlichen Natur von Völkern² und zweitens die These, dass bestimmte Menschen von Natur zur Herrschaft, andere hingegen dazu, beherrscht zu werden, veranlagt sind³. In der Forschung wird ›Natur‹ in diesem Zusammenhang oft statisch im Sinne unveränderlicher, aller Erziehung vorausliegender Anlagen verstanden.⁴ Dies ist allerdings nur ein – und zudem nicht der primäre – Sinn von ›Natur‹ bei Aristoteles.⁵ Vielmehr gebraucht Aristoteles ›Natur‹ in den Werken seiner Praktischen Philosophie vor allem auch im Sinne von Wesensbestimmungen, die aus prinzipiell offenen Entwicklungen resultieren und darin auch vom menschlichen Handeln

1 Die Beschreibung des Rassismus der griechisch-römischen Antike als ›proto-rassistisch‹ wird prominent von Benjamin Isaac vertreten (*The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton: Princeton University Press 2004). Sie soll Kontinuitäten vom europäischen Altertum bis zu den Anfängen der modernen Theoriebildung im 18. Jahrhundert aufzeigen, ohne unreflektiert neuzeitliche Konzepte auf die griechisch-römische Antike zu übertragen (ebd., S. 36).

2 Vgl. Pol. VII 7.

3 Vgl. Pol. I 4–7.

4 Vgl. Christian Delacampagne, *Die Geschichte des Rassismus*, Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler 2005, S. 48–61; Isaac, *Invention*, S. 46; S. 73f.; S. 93; S. 176–177; Richard Kraut, *Aristotle. Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press 2002, S. 282. Vgl. auch das Kriterium der Naturalisierung bei Eckhard Meyer-Zwiffelhofer (»Barbaren, Asiaten, Sklaven, Juden. Rassismus in der Antike?!«, *Historische Zeitschrift* [2023/1], S. 20–22).

5 Vgl. die Unterscheidungen des Aristoteles in Met. Δ 4, vor allem: 1014b36.

abhängen.⁶ Es wohnt dem Naturbegriff daher auch eine dynamische Dimension inne.⁷

Dieser Befund hat Auswirkungen sowohl auf die Art von Naturalismus als auch auf die Art von Rassismus, die man Aristoteles zuschreibt. Da der Philosoph davon ausgeht, dass das Menschsein sich im gemeinschaftlichen und vor allem politischen Zusammenleben sukzessive ausbildet, sind die unterschiedlichen ›Naturen‹ von bestimmten Menschengruppen nicht einfach immer schon da, sondern vielmehr immer auch Resultat zwischenmenschlichen Handelns und politischer Ordnung.

Um diese Argumentation im Einzelnen zu plausibilisieren, werde ich zunächst den Naturbegriff der Politischen Philosophie des Aristoteles rekonstruieren (1.). Mittels eines in sich differenzierten und dynamischen Naturbegriffs werden sodann die beiden eingangs genannten Natürlichkeitsbehauptungen aus der aristotelischen *Politik* interpretiert (2.), bevor abschließend die Implikationen der hier vorgestellten Lesart für das Verständnis von Rassismus in der Politischen Philosophie des Aristoteles aufgezeigt werden sollen (3.).

1. Der Naturbegriff in der Politischen Philosophie des Aristoteles

Bezugnahmen auf ›Natur‹ und ›Natürlichkeit‹ begegnen in der Politischen Philosophie des Aristoteles häufig: Über die Polis wird gesagt, dass sie von Natur (*physei*) existiere, und über den Menschen, dass er von Natur aus ein politisches Lebewesen (*physei politikon zôon*) sei.⁸ Es werden naturgemäße (*kata physin*) Erwerbsweisen und eine naturgemäße Menge an Besitz erörtert.⁹ Der Philosoph spricht von einem natürlichen Gerechten (*physikon dikaion*) im Unterschied zu einem Gerechten, welches allein auf gesetzlichen Regelungen beruht.¹⁰ Häuser hätten eine Natur (*physis*).¹¹ Bestimmte Verfassungsformen seien gegen die Natur (*para physin*).¹²

6 Vgl. Pol. I 2, 1252b32–34: »Die Beschaffenheit eines jeden Dinges, dessen Entwicklung vollständig abgeschlossen ist, bezeichnen wir ja als seine Natur, wie etwa die Natur eines Menschen, Pferdes oder Hauses.« (Übersetzung: Eckart Schütrumpf, *Aristoteles. Politik. Übersetzt und mit einer Einleitung sowie Anmerkungen herausgegeben*, Hamburg: Meiner 2012).

7 Vgl. Jörn Müller, *Physis und Ethos. Der Naturbegriff und seine Relevanz für die Ethik*, Würzburg 2006, S. 16.

8 Vgl. beispielsweise Pol. I 2, 1253a1–3.

9 Vgl. beispielsweise Pol. I 9, 1257b19–20.

10 Vgl. EN V 10, 1134b18–24.

11 Vgl. Pol. I 2, 1252b32–34.

12 Vgl. Pol. III 17, 1287b37–41.

Obwohl einige dieser Aussagen heute längst den Charakter eines geflügelten Wortes haben und man vielleicht geneigt ist, über sie hinwegzugehen, wie man es mit Allgemeinplätzen oft tut, gilt, dass sie nicht leicht verständlich sind: Wie kann die Polis von Natur existieren, wenn sie doch zu unterschiedlichen Zeiten und mit unterschiedlichen Verfassungen von Menschen begründet und geformt wird?¹³ Ist das Politisch-Sein des Menschen aufgrund der Näherbestimmung dieser Eigenschaft als ›von Natur aus da‹ biologisch fundiert? Geht Aristoteles davon aus, dass Menschen wie andere Lebewesen auch, etwa Bienen und Ameisen, Staaten bilden? Oder ist mit dieser Formulierung vielmehr schon eine bestimmte Art und Weise, wie Menschen als Menschen in Gemeinschaft zusammenleben und Staaten bilden sollen, gemeint?¹⁴ Welche – oder wessen – Natur kann im Staat als Gesetzgeberin dienen? Welcher Art ist die Natur von Artefakten, wie das von Menschen gebaute Haus eines ist? Warum ist die Tyrannis naturwidrig, während die Aristokratie der Natur entspricht?

Verständlich werden diese und verwandte Aussagen oft erst, wenn man verschiedene Bedeutungen von ›Natur‹ unterscheidet und sich dabei nicht an eigenen Naturvorstellungen, sondern am aristotelischen *physis*-Begriff und dessen vorthoretischem Gebrauch zu orientieren sucht. Aristoteles selbst gibt dafür im fünften Buch seiner *Metaphysik* wichtige Hilfestellungen. Demnach kann ›Natur‹ das, was »im Wachsenden als Erstes vorhanden ist«¹⁵, bezeichnen, also Anfangsbedingungen oder Anlagen. ›Natur‹ kann aber auch – und diese Verstehensweise ist vielleicht überraschend, wenn man sich gerade erst an den Gedanken gewöhnt hat, dass ›Natur‹ das Ursprüngliche, Vorfindliche, Angeborene ist – das Wachstums*resultat* bezeichnen, also das, zu dem etwas wird: »Die Beschaffenheit eines jeden Dinges, dessen Entwicklung vollständig abgeschlossen ist, bezeichnen wir ja als seine Natur, wie etwa die Natur eines Menschen, Pferdes oder Hauses.«¹⁶ Diese beiden Grundbedeutungen sind nun insofern untrennbar miteinander verbunden, als ihnen die Vorstellung des Heranwachsens zugrunde liegt, wobei ›Heranwachsen‹ nicht einfach ein Größerwerden oder Zunehmen, sondern vielmehr ein Sich-Ausbilden meint.¹⁷ Da diese Vorstellung im Griechischen zuerst aus der

13 Vgl. dazu Christof Rapp, »Whose State? Whose Nature? How Aristotle's *Polis* is Natural«, in: ders./Peter Adamson (Hg.), *State and Nature. Studies in Ancient and Medieval Philosophy*, Berlin/Boston: De Gruyter 2021, S. 81–118.

14 Vgl. dazu Wolfgang Kullmann, »Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles«, *Hermes* (1980/3), S. 419–443. Von dort übernehme ich die Charakterisierung der einschlägigen Naturthesen als »geflügelte Worte« (ebd., S. 419).

15 Met. Δ 4, 1014b17–18.

16 Pol. I 2, 1252b32–33. Übersetzung: Schütrumpf, *Politik*.

17 Vgl. Harald Patzer, *Physis. Grundlegung zu einer Geschichte des Wortes*, Stuttgart: Steiner 1993, S. 225–227.

Beobachtung pflanzlichen Wachstums gewonnen worden ist,¹⁸ gibt uns die Pflanze das beste Beispiel für diese besondere Art des Werdens. Es ist nicht beliebig, zu was die Pflanze wird. Vielmehr gewinnt sie sukzessive ihre bereits im Samen gegenwärtige Form: Aus einem Mohnsamen wird die Mohnblume. Es bildet sich im Wachsen ein ursprünglich Angelegtes aus. Den zwischen Anfangsbedingungen und vollendeter Form liegenden Prozess, »die Entstehung der wachsenden Dinge«¹⁹, bezeichnet Aristoteles als eine weitere – in der hier gegebenen Darstellung ist es die dritte – Bedeutung von ›Natur‹.²⁰

Unter den Naturbegriffen, die Aristoteles im fünften Buch der *Metaphysik* reflektiert, bestimmt er die voll entwickelte Form als ontologisch prioritär.²¹ Das ist darauf zurückzuführen, dass der soeben beschriebene Prozess, der von den Anlagen zur voll entwickelten Form führt, im aristotelischen Verständnis keine beliebige Veränderung oder Bewegung darstellt. Vielmehr ist das Woraufhin auch das Worumwillen, das heißt ein Ziel, um dessentwillen ein Lebewesen von Anfang existiert und das insofern als das ihm gemäße Gute qualifiziert ist.²²

Es sei an dieser Stelle zusammengefasst: Bis hierher sind drei Bedeutungen von ›Natur‹ unterschieden worden. Demnach kann ›Natur‹ im Verständnis des Aristoteles Ausgangspunkt und Resultat einer Entwicklung bezeichnen sowie diese Entwicklung selbst. Mittels der Vorstellung pflanzlichen Wachstums, auf welche ›physis‹ etymologisch zurückgeht,²³ sollte deutlich gemacht werden, dass diese drei Bedeutungen eng miteinander verbunden, ja letztlich Dimensionen *eines* teleologischen Naturverständnisses sind. Als Ziel und Bestes näher bestimmt, zeigt das Wachstumsresultat zugleich den Zweck und darin das Wesen eines natürlich Seienden an.

Lassen sich die eingangs als erläuterungsbedürftig vorgestellten Naturthesen mittels dieser Differenzierungen nun wirklich besser verstehen? Um diese Frage entscheiden zu können, ist es zunächst erforderlich, die Übertragbarkeit naturphilosophischer Zusammenhänge auf Ethik und Politik, die »Philosophie der *menschlichen* Belange«²⁴, zu prüfen. Sollte es sich mit Staaten, Häusern und Verfassungen wirklich so verhalten wie mit Mohnblumen?

Mit Jörn Müller gehe ich von einer grundsätzlichen praktischen Relevanz des Naturbegriffs aus. Damit meine ich, dass die dargestellte

18 Ebd., S. 221–223.

19 Met. Δ 4, 1014b16–17.

20 Vgl. Müller, *Physis und Ethos*, S. 16 und S. 60–62.

21 Vgl. Met. Δ 4, 1015a3–5 und 13–15; Müller, *Physis und Ethos*, S. 23 und S. 33.

22 Vgl. Pol. I 2, 1252b33–34.

23 Vgl. Patzer, *Physis*.

24 EN X 10, 1181b15 (meine Hervorhebung).

komplexe Struktur von ›Natur‹, das heißt hier vor allem die »Differenz von Natur als Vorgabe bzw. Anfangsbedingung und Natur als Aufgabe bzw. Vollendung«²⁵, auch der aristotelischen Konzeption der Natur des Menschen und damit seiner Praktischen Philosophie unterliegt. In den naturphilosophischen Schriften als ein Lebewesen unter anderen perspektiviert, kommt der Mensch in den Werken der Praktischen Philosophie in seiner spezifischen Differenz in den Blick. Es ist die Vernunft, die Mensch und Tier unterscheidet.²⁶ Doch muss diese als Ziel und Zweck menschlichen Lebens in einem durch Erziehung und gute Gesetze wohlgeordneten Staat immer erst noch zur Entfaltung gebracht werden.²⁷ Das gelingende Leben fließt nicht einfach von selbst ›aus der Natur‹, da sich der Mensch zu seinen erstnatürlichen Impulsen verhalten kann. So ist zunächst einmal offen, ob er »das beste Lebewesen« oder »das schlimmste von allen«²⁸ sein wird.

Aufgrund dieser Offenheit ist auch der Begriff der Notwendigkeit, der natürlichen Prozessen im Alltagssprachlichen Gebrauch oftmals beigelegt und der in der Rassismusforschung zu Aristoteles oftmals als Determiniertheit gefasst wird,²⁹ für die Zusammenhänge der aristotelischen Praktischen Philosophie zu modifizieren. Im Bereich des Veränderlichen, der Pflanzen, Tiere und Menschen einbegrift, liegt nach Aristoteles keine strikte Notwendigkeit vor.³⁰ Vielmehr ließe sich ein Durchgang durch die Teildisziplinen des *Corpus Aristotelicum*, der von der Mathematik und Metaphysik zur Physik und schließlich zu den Werken der Praktischen Philosophie führt, hinsichtlich der Notwendigkeit der jeweils untersuchten Verhältnisse auch als Fortgang abnehmender Regularität beschreiben. Während Pflanzen und Tiere ihre Form so lange recht verlässlich gewinnen, wie äußere Umstände sie nicht hindern,³¹ gelingt dies Menschen nur in Ausnahmefällen, steht ihnen doch in der Regel mehr als nur eine einzige Handlungsweise offen.³² Es ist daher nicht richtig anzunehmen,

25 Müller, *Physis und Ethos*, S. 142.

26 Vgl. EN I 6, 1097b33–1098a4; EN X 8, 1178a9–16; Pol. I 2, 1253a9–18 und VII 13, 1332b3–5.

27 Vgl. Pol. I 2, 1253a32–38.

28 Pol. I 2, 1253a32 und 33.

29 Isaac, *Invention*, S. 46; S. 71–73; S. 93. Dort S. 177: »Aristotle speaks of nature as determining all for well-defined purposes«; Delacampagne, *Geschichte des Rassismus*, S. 50–61.

30 Vgl. EN I 1, 1094b11–27; II 2, 1104a1–10 und VI 3, 1139b19–25.

31 Vgl. Phys. II 8, 199b18.

32 Vgl. Kullmann, *Der Mensch*, S. 439–440. Dort S. 440: »Der Mensch im Allgemeinen ist nicht ›gut‹ und ›gerecht‹. [...] Gerade die Nichtnotwendigkeit dieser Prädikate ist auch die Bedingung der Möglichkeit einer praktischen Wissenschaft. Nur wo ein Spielraum des Verhaltens vorhanden ist, kann der Versuch unternommen werden, dieses Verhalten zu beeinflussen.« Vgl. auch Müller, *Physis und Ethos*, S. 63–66. Für die grundsätzliche Tendenz

Aristoteles gebrauche den Naturbegriff auch in den Werken seiner Praktischen Philosophie im Sinne naturgesetzlicher Determination.

Damit verbunden ist im Zusammenhang der Praktischen Philosophie des Aristoteles noch eine zweite, sowohl im Alltagssprachlichen Gebrauch wie in der Rassismusforschung zu Aristoteles anzutreffende, Naturvorstellung zu problematisieren. Es ist dies die Vorstellung von der Natur als eines zweckmäßig geordneten Ganzen.³³ Diese Vorstellung erscheint sowohl in anthropozentrischer als auch in kosmischer Gestalt.³⁴ Während die anthropozentrische Deutung geltend macht, dass auch in der außermenschlichen Natur letztlich alles auf die Verwirklichung des Menschen ziele, geht es der kosmischen Deutung um den Nachweis eines vernünftigen Bauplans des Kosmos. Mit Blick auf die Philosophie des Aristoteles sind beide Interpretationen mit guten Gründen infrage gestellt worden.³⁵ Dessen natürliche Teleologie ist zunächst die eines einzelnen Seienden (und durch Wiederholung zugleich die der Art);³⁶ dessen natürliche Teleologie ist zuvorderst interne Teleologie der Einzelform. Dabei gilt das Erkenntnisinteresse des Aristoteles in Ethik und Politik – die als »Philosophie der menschlichen Belange«³⁷ Theorie der Praxis sind

der aristotelischen Politik, das Gute kontextrelativ zu reflektieren, vgl. dort IV 1 und 11, 1295a25–31.

33 Vgl. Isaac, *Invention*, S. 177; Pierre Pellegrin, »Hausverwaltung und Sklaverei (I 3–13)«, in: Otfried Höffe (Hg.), *Aristoteles. Politik*, Berlin/Boston: De Gruyter 2011, S. 29–47.

34 Vgl. Müller, *Physis und Ethos*, S. 47–51.

35 Vgl. hierzu beispielsweise Heinz Happ, »Die *Scala naturae* und die Schichtung des Seelischen bei Aristoteles«, in: Ruth Stiehl/Hans Erich Stier (Hg.), *Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben*, Berlin: De Gruyter 1969, S. 220–244; Lindsay Judson, »Aristotelian Teleology«, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (2005/29), S. 341–366; Wolfgang Kullmann, *Wissenschaft und Methode*, Berlin/New York: De Gruyter 1974, S. 194–195 und S. 297–298; Mariska Leunissen, »Teleologie«, in: Christof Rapp/Klaus Corcilius (Hg.), *Aristoteles Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Berlin: Metzler 2021, S. 410–416, hier besonders S. 413; Müller, *Physis und Ethos*, S. 48–50; Rapp, *Whose State?*; Eckart Schütrumpf, *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, Amsterdam: Grüner 1980, S. 50–57, besonders Fußnote 200; ders., *Aristoteles. Politik Buch I. Über die Hausverwaltung und die Herrschaft des Herrn über Sklaven. Übersetzt und erläutert*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1991, S. 311–314. Für die in der Rassismusforschung häufig zitierte, im *Corpus Aristotelicum* jedoch singuläre *scala naturae*-Passage I 8, 1256b15–22 vgl. unter den hier genannten Happ, *Scala*; Kullmann, *Wissenschaft* und Schütrumpf, *Hausverwaltung*.

36 Vgl. dazu John M. Cooper, »Aristotle on Natural Teleology«, in: Malcolm Schofield/Martha Nussbaum (Hg.), *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 1982, S. 197–222.

37 EN X 10, 1181b15 (meine Hervorhebung).

– vorrangig der Natur des Menschen. Diese bestimmt er, so sollte deutlich geworden sein, in sich differenziert und dynamisch.

Wenden wir uns nun wieder den zu Beginn dieses Artikels aufgezählten Natürlichkeitsbehauptungen zu, lassen sich die folgenden Interpretationen plausibilisieren: Dass der Mensch von Natur ein politisches Lebewesen sei, beschreibt diesen auch in seinen biologischen Voraussetzungen. Wie Bienen und Ameisen bilden Menschen Staaten. In höherem Maße als andere Herdentiere aber ist der Mensch politisch,³⁸ insofern er aufgrund seiner Vernunftbegabung immer schon auch auf eine bestimmte Lebensform (die Betätigung des vernünftigen Seelenteils) hin angelegt ist. Da im Verständnis des Aristoteles erst mit der Polis die Voraussetzungen für die artspezifische Tätigkeit des Menschen gegeben sind,³⁹ erhellt dieser Zusammenhang auch die These von der Natürlichkeit der Polis: Diese wächst nicht der Pflanze gleich von selbst heran, sondern wird vom Menschen aufgrund von dessen Natur hervorgebracht.⁴⁰ So auch Recht und Gerechtigkeit: Als eine Unterart des *politischen* Gerechten näherbestimmt,⁴¹ ist das natürliche Gerechte »durch die menschliche Natur vorgegeben«⁴². Es ist somit gerade nicht aus der außermenschlichen Natur abzuleiten. »Natürlich« ist es insofern, als es der Beförderung des spezifisch menschlichen Guts, dem als Ganzes gelingenden Leben, dient.

Vor dem Hintergrund der bis hier angestellten Überlegungen erweist sich die »klassische« Trennung zwischen einem biologischen oder anderweitig deterministischen und einem kulturalistischen Rassismus mit Blick auf die aristotelische Praktische Philosophie als ungeeignet: Denn diese von Étienne Balibar unterschiedenen (und chronologisch angeordneten) »Modi der Naturalisierung menschlicher Verhaltensweisen« im Rassismus kommen im aristotelischen *physis*-Begriff bereits zusammen:⁴³ Die der ersten Natur des Menschen entsprechenden Vorgaben werden in einem soziokulturellen Rahmen, etwa durch Erziehung und Gesetze, zur Entfaltung gebracht, ohne dass diese als natürlich gekennzeichnete Entwicklung im Sinne naturgesetzlicher Allgemeinheiten notwendig, das heißt völlig determiniert wäre, oder Ethik und Politik aus der Biologie einfach ableitbar wären.⁴⁴

38 Vgl. Pol. I 2, 1253b7–9. Vgl. dazu Kullmann, *Der Mensch*.

39 Vgl. Pol. I 2, 1252b27–30.

40 Vgl. Rapp, *Whose State?*.

41 Vgl. EN V 10, 1134a24–25 und b18–19.

42 Dorothea Frede, *Aristoteles. Nikomachische Ethik. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert*, Berlin/Boston: De Gruyter 2020, S. 628.

43 Vgl. Étienne Balibar, »Gibt es einen »Neo-Rassismus«?«, in: ders./Immanuel Wallerstein (Hg.), *Rasse – Klasse – Nation. Ambivalente Identitäten*, Hamburg/Berlin: Argument 1992, S. 23–38.

44 Vgl. Ivan Hannaford, *Race. The History of an Idea in the West*, Baltimore/London: The John Hopkins University Press 1996, S. 12; S. 35; S. 43–60;

Die Implikationen dieses Zwischenergebnisses werden im folgenden Kapitel anhand der Untersuchung von zwei wirkmächtigen Natürlichkeitsbehauptungen der aristotelischen *Politik* entfaltet. Es handelt sich dabei um die These von den eigentümlichen Naturen bestimmter Völker und die These, dass bestimmte Menschen von Natur zur Herrschaft, andere hingegen dazu, beherrscht zu werden, geeignet seien.

2. ›Natur‹ und Sklaverei in der Politischen Philosophie des Aristoteles

Aristoteles über die eigentümlichen Naturen von Völkern

Die Bücher VII und VIII der *Politik* enthalten den (unabgeschlossenen) Entwurf eines besten Staates. Aristoteles zeichnet darin das detaillierte Bild der Einrichtung eines neu zu gründenden Staates, dessen Bürger (womit hier die freien und nicht arbeitenden Männer gemeint sind)⁴⁵ dort die besten Voraussetzungen vorfinden, um gut zu leben.⁴⁶ Über ihre wünschenswerten Eigenschaften schreibt er:

»Welche Eigenschaften sie aber von Natur besitzen sollen, wollen wir jetzt darlegen. Man kann dies ziemlich leicht erkennen, wenn man sich die hochangesehenen Staaten der Griechen ansieht und außerdem die Unterschiede unter den Völkern (betrachtet), wie sie die gesamte bewohnte Erde aufweist. Die Völker in den kalten Regionen und in Europa sind zwar voller Mut, es fehlt ihnen aber an geistiger Fähigkeit und Fachkenntnissen; daher behaupten sie auch eher ihre Freiheit auf Dauer, ohne aber eine politische Ordnung zu besitzen und über ihre Nachbarn herrschen zu können. Die Völkerschaften Asiens besitzen die Fähigkeit zu geistiger Leistung und Fachkenntnissen, ihnen fehlt aber Mut, deswegen sind sie fortwährend beherrscht und versklavt. Wie das Volk der Hellenen in den Regionen (die es bewohnt) in der Mitte liegt, so hat es auch an beiden (Anlagen) teil: es besitzt Mut und ist zu geistiger Leistung fähig. Deswegen lebt es immer in Freiheit, fortwährend erfreut es sich der besten politischen Verhältnisse und ist fähig, über alle zu herrschen, wenn es nur eine einzige Verfassung erhielte. Den eben beschriebenen Unterschied weisen aber auch die hellenischen Völker untereinander auf: einige sind in ihren Anlagen ganz einseitig ausgebildet, andere besitzen dagegen beide genannten Fähigkeiten in einer wohl ausgeglichenen Weise. Damit ist nun folgendes klar: Menschen, die vom Gesetzgeber leicht zu

Naomi Zack, *Philosophy of Science and Race*, New York: Routledge 2002, S. 10–13.

45 Vgl. Pol. VII 4, 1326a17–21 und 9, 1328b37–1329a2.

46 Vgl. Pol. VII 2, 1324a23–25.

charakterlicher Vorzüglichkeit geleitet werden können, müssen in ihrer Naturanlage geistige Fähigkeit und Mut vereinigen.«⁴⁷

Zur Beantwortung der Frage, welche Eigenschaften für die Bürger eines besten Staates wünschenswert sind, wählt Aristoteles einen global vergleichenden Zugang (»Unterschiede, [...] wie sie die gesamte bewohnte Erde aufweist«), wobei er auch über *klimatische* Verhältnisse spricht (»die Völker in den kalten Regionen und in Europa«). Die Wahl dieses im Zusammenhang der politischen Wissenschaft vielleicht überraschenden Themas wird durch die Tatsache einsichtig, dass die zitierte Passage im größeren Kontext einer geografischen Untersuchung steht.⁴⁸ Behandelt werden hier solche Voraussetzungen des besten Staates, die – von dem Moment der Staatsgründung einmal abgesehen – nicht in der Hand seiner zukünftigen Bürger liegen.⁴⁹ In eher grobkörniger Anlehnung an die hippokratische Lehre⁵⁰ legt Aristoteles am Beispiel von Mut (*thymos*) und »der Fähigkeit zu geistiger Leistung« (*dianoia*) dar, dass und wie die klimatischen Bedingungen einer Region die Charakterzüge derjenigen bedingen, die sie bewohnen: Demnach führen die klimatischen Verhältnisse Nordeuropas zu Mut, schwächen aber die geistigen Fähigkeiten der Menschen. Über die klimatischen Verhältnisse in Asien spricht Aristoteles an dieser Stelle nicht. Wir erfahren aber, dass die Menschen Asiens über »die Fähigkeit zu geistiger Leistung und zu Fachkenntnissen« verfügen würden, während es ihnen an Mut fehle.

Vom Naturbegriff macht Aristoteles in diesem Abschnitt somit im Sinne von Ausgangsbedingungen, von Anlagen, Gebrauch. Gleichwohl ist auch deutlich angesprochen, dass diese Naturanlagen in bestimmten politischen Verhältnissen *resultieren*: Ihren Anlagen entsprechend leben die Menschen Nordeuropas zwar frei, doch ohne eine politische Ordnung und ohne das Vermögen, andere zu beherrschen. Über die Menschen Asiens hingegen sagt Aristoteles, dass sie aufgrund fehlenden Mutes »fortwährend beherrscht und versklavt« seien.

Vor dieser doppelten und in sich gegensätzlichen Negativfolie bestimmt Aristoteles dann diejenige Naturanlage, die für die Bürger eines

47 Pol. VII 7, 1327b19–36. Übersetzung: Eckart Schütrumpf, *Aristoteles. Politik Buch VII/VIII. Über die beste Verfassung. Übersetzt und erläutert*, Berlin/Boston: De Gruyter 2005.

48 In den voranstehenden Kapiteln behandelt Aristoteles die Bedingungen des Landes eines besten Staates (Pol. VII 5) und Fragen der Nutzung des Meeres (Pol. VII 6).

49 Vgl. EN X 10, 1179b22–23.

50 Grundlegend: Felix Heinemann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980. Für die Unterschiede vgl. Schütrumpf, *Beste Verfassung*, S. 326–344.

neu zu gründenden besten Staates wünschenswert ist,⁵¹ als Verbindung von Mut und geistigem Vermögen. Da beide Anlagen zwar nicht in sich schlecht sind, aber doch je für sich unzureichend, hält Aristoteles eine gemischte Veranlagung für erstrebenswert. Eine solch günstige Verbindung setzt gemäß dem hier behaupteten Zusammenhang von klimatischen Bedingungen und Charakter eine günstige, das heißt mittlere, geographische Lage voraus. Diese sei, so Aristoteles weiter, in Griechenland gegeben, weswegen es sich der »besten politischen Verhältnisse« erfreue. Doch auch die besten politischen Verhältnisse entstehen nicht von selbst, sondern setzten vielmehr »eine einzige« Verfassung und die Erziehung zu charakterlicher Vorzüglichkeit (*aretê*) voraus.⁵²

Somit liegt im Guten wie im Schlechten zwischen Naturanlage und resultierender politischer Ordnung ein Prozess der Ausgestaltung. Dieser erscheint im Sinne der im ersten Kapitel dargestellten komplexen inneren Struktur von »Natur« zwar als eine gebundene, doch keinesfalls unveränderliche Bewegung. Es besteht mithin ein Spielraum, in dem äußere Kräfte wie Zufälle, Erziehung, Gesetzgebung und Umwelt wirken und der die Bedingung der Möglichkeit politischen Wirkens und politischer Wissenschaft ist.⁵³

Für die Frage nach dem Rassismus im Werk von Aristoteles ist es wichtig, die oben zitierte längere Passage aus *Politik* VII 7 nicht in einer

- 51 Es ist wichtig festzuhalten, dass Aristoteles in den Büchern VII und VIII seiner *Politik* eine Neugründung beschreibt, um nicht seine Aussagen über bestehende und zu schaffende Verhältnisse zu konfundieren.
- 52 Der Prozess der Erziehung scheint hier auch insofern deutlich durch, als die den angesprochenen kriegerischen und geistigen Fähigkeiten korrespondierenden Tugenden nach aristotelischer Vorstellung aufeinander folgend ausgebildet werden sollen. Vgl. Pol. VII 9, 1329a13–16 und 15, 1334b25–28. Vgl. dazu auch Schütrumpf, *Beste Verfassung*, S. 330. Auch die *technê* ist Resultat von Ausbildung.
- 53 Dass ein solcher Spielraum auch in der hier im Hintergrund stehenden Hippokratischen Lehre besteht, arbeitet Denise Eileen McCoskey heraus (»On *Black Athena*, Hippocratic Medicine, and Roman Imperial Edicts: Egyptians and the Problem of Race in Classical Antiquity«, in: Rodney D. Coates (Hg.), *Race and Ethnicity Across Time, Space and Discipline*, Leiden/Boston: Brill 2004, S. 313–324). Sie verweist auch auf Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, New York/Oxford: Oxford University Press, S. 11: »Thus, we find Hippocrates in the fifth century B.C.E. in Greece seeking to explain the (supposed) superiority of his own people to the peoples of (western) Asia by arguing that the barren soils of Greece had forced the Greeks to become tougher and more independent. Such a view attributes the characteristics of a people to their environment, leaving open the possibility that their descendants could change, if they moved to new conditions.« Vgl. auch Hannaford, *Race*, S. 29; Christopher Tuplin, »Greek Racism? Observations on the Character and Limits

Kurzfassung zu zitieren, die auslässt, dass die beschriebenen einseitigen Veranlagungen gemäß Aristoteles auch bei griechischen Menschen vorkommen.⁵⁴ Das bedeutet zum einen, dass die Herabsetzung von Menschengruppen hier nicht allein entlang »ethnischer«⁵⁵ Grenzen verläuft. Zum anderen steht damit infrage, ob und gegebenenfalls wieweit Naturanlagen von Aristoteles deterministisch verstanden werden. Resultieren unterschiedliche (und unterschiedlich gute) Nomoi aus gleicher Veranlagung, sind weitere Ursachen der behaupteten Unterschiede zu diskutieren.⁵⁶

Auch die beste Veranlagung bedarf der Führung durch den Gesetzgeber, auch bei einseitiger Veranlagung – von der Aristoteles hier ausdrücklich sagt, dass sie auch bei griechischen Menschen vorkommt – sind Entwicklungen zum Besseren nicht ausgeschlossen. So fasst er einige Kapitel später zusammen:

»Gut und trefflich wird man unbestritten durch drei (Einflüsse): Diese drei sind Natur, Gewöhnung und Vernunft. Zunächst einmal muss man ja als Mensch geboren werden und nicht als eines der anderen Lebewesen; ebenso muss man auch mit einer bestimmten Anlage in Körper und Seele geboren werden. Für gewisse Eigenschaften hilft die Naturanlage dagegen nur wenig, denn Gewöhnung hat die Macht, sie zu ändern; manche Qualitäten, die von Natur noch ambivalent sind, entwickeln sich ja unter dem Einfluss der Gewohnheit zum Schlechteren oder Besseren. Tiere leben meist nach angeborenen Instinkten, einige zu einem geringen Teil auch nach Gewohnheit, der Mensch aber auch nach der Vernunft, denn er allein besitzt Vernunft. Daher müssen (bei ihm) diese drei miteinander in Einklang stehen. Gegen ihre Gewohnheit und Natur handeln Menschen ja oft nach Vernunftgründen, wenn sie sich überzeugen lassen, dass es so besser sei. Wir haben früher bestimmt, was für Naturanlagen diejenigen besitzen sollen, die sich von dem Gesetzgeber leicht formen lassen sollen. Alles andere ist Aufgabe der Erziehung.«⁵⁷

of Greek Prejudice«, in: Gocha R. Tsetskhladze (Hg.), *Ancient Greeks West and East*, Leiden/Boston/Köln 1999: Brill, S. 47–75.

54 So beispielsweise Isaac, *Invention*, S. 70–71 und Meyer-Zwiffelhofer, *Barbaren*, S. 35–36.

55 Pol. VII 7, 1327b23.

56 Anders Isaac, *Invention*, S. 73: »Aristotle [...] was certainly the first to ascribe differences between peoples to factors wholly beyond their control. The implication of this is also that the superiority of the Greeks is ultimately a result of luck or fate: geographical and environmental advantages have created the conditions for their success.«

57 Pol. VII 13, 1332a39–b10. Übersetzung: Schütrumpf, *Beste Verfassung*. Der These Isaacs, diese Passage beziehe sich nur auf griechische Menschen (*Invention*, S. 73), ist auf der Basis der hier vorgelegten Interpretation zu widersprechen. Vgl. auch die Parallelstellen in Hippokrates, *ber die Umwelt*, 14. Hier wird beschrieben, wie umgekehrt die Nomoi auf die Natur einwirken, »zu Natur werden« (14,4); 23–24.

In dieser Passage ist die Bedeutung von Anlagen insofern relativiert, als Aristoteles mit Gewohnheit (*ethos*) und Vernunft (*logos*) zwei weitere charakterbildende Faktoren benennt, die beide Gegenstand von Erziehung sind und deren Einfluss er hier tendenziell höher zu gewichten scheint als die mit Geburt gegebene Ausstattung eines Menschen: Die Gewöhnung hat die Macht, manche Eigenschaften, die von Natur bestehen, zu verändern; aus Vernunftgründen handeln Menschen oft gegen ihre Gewohnheit und Natur.⁵⁸ Dennoch erlaubt diese Textstelle nicht, die Anlage der Erziehung gänzlich unterzuordnen. Es sind nur *einige* Eigenschaften, die sich durch Gewöhnung verändern lassen, *manche* zum Guten, andere zum Schlechten. Bleibt ein unveränderlicher Kern? Mag dieser Kern zwar nicht das gesamte Werden eines Menschen determinieren, diesen aber gleichwohl *immer schon* begrenzen? Ist hier der aristotelische Begriff eines »Sklaven von Natur« (*physei doulos*) aufschlussreich?⁵⁹

Sklaven von Natur?

Es sei zunächst festgehalten, dass Aristoteles in der im vorausgehenden Kapitel diskutierten und in der Rassismusforschung vielfach zitierten Klima-Passage weder von »Barbaren« noch von »Sklaven von Natur« spricht.⁶⁰ Auch skizziert diese Passage *zwei* mindere Naturen, sodass sich interpretatorisch weder eine einheitliche Barbarennatur noch auch eine einheitliche Sklavennatur gewinnen lassen. Vielmehr findet sich die Bestimmung des »Sklaven von Natur« in einem gänzlich anderen Kontext: Während Aristoteles in den vermutlich früh entstandenen Büchern VII und VIII⁶¹ auch die globale Perspektive einer Betrachtung der »Unterschiede unter den Völkern [...], wie sie die gesamte bewohnte Erde aufweist«⁶², einnimmt, blickt er in Buch I in das Innere eines griechischen Haushalts.

58 Vgl. auch EN II 1, 1103b23–25: »Es kommt also nicht wenig darauf an, ob man schon von Kindheit an so oder so gewöhnt wird; es hängt viel davon ab, ja sogar alles.« Übersetzung: Ursula Wolf, *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2001.

59 In diesem Sinne Malcolm Heath, »Aristotle on Natural Slavery«, *Phronesis* (2008/3), S. 243–270.

60 Dass die Aussagen des Aristoteles über a) unterschiedliche Völker (*ethnê*), b) Barbaren und c) »Sklaven von Natur« sorgsam zu differenzieren sind und nicht selbstverständlich zusammenfallen, weist überzeugend Julie K. Ward nach (»*Ethnos* in the *Politics*: Aristotle and Race«, in: dies./Tommy L. Lott (Hg.), *Philosophers on Race. Critical Essays*, Oxford: Blackwell 2002, S. 14–37). Vgl. auch Tuplin, *Greek Racism?*.

61 Vgl. Schütrumpf, *Beste Verfassung*, S. 160–170.

62 Pol. VII 7, 1327b20–21. Übersetzung: Schütrumpf, *Beste Verfassung*.

Das erste Buch der *Politik* ist dem Oikos als dem kleinsten Teil der Polis gewidmet und behandelt die Herrschaft des freien griechischen Mannes über die anderen Mitglieder des Hauses: die versklavten Menschen, die Ehefrau und die Kinder.⁶³ Denn als Teile des Hauses untersucht Aristoteles nicht etwa die es bewohnenden Einzelpersonen, sondern *Herrschaftsverhältnisse*, wobei die Herrschaft des Herrn über versklavte Menschen als despotische Herrschaft charakterisiert wird. Diese Herrschaftsform, die der Tyrannis verwandt ist,⁶⁴ ist für Aristoteles nur innerhalb des Hauses legitim.⁶⁵ Sie zeichnet sich dadurch aus, dass der mit dieser Verbindung verfolgte Zweck stets Zweck des Herrn und allenfalls akzidentell Zweck des versklavten Menschen ist.⁶⁶ Es handelt sich um eine gewaltvolle Herrschaftsform,⁶⁷ bei der die versklavten Menschen äußeren Zwängen unterworfen sind. Der damit einhergehende Verlust von Autarkie bedeutet, dass ihnen auch die Möglichkeit genommen ist, im aristotelischen Verständnis überhaupt auch nur zu *handeln*.⁶⁸ Vielmehr dient ihr ganzes Tun dem Handeln des Herrn, weswegen Aristoteles versklavte Menschen auch als »Werkzeuge für das Handeln« näher bestimmt:

»Wer von Natur nicht sich selbst, sondern als Mensch einem anderen gehört, ist von Natur Sklave. Ein Mensch gehört aber einem anderen, wenn er als Mensch Besitz eines anderen ist, ein Stück Besitz ist aber ein physisch losgelöstes Werkzeug für das Handeln.«⁶⁹

Auf diese radikale Verdinglichung in Kapitel 4 des ersten Buches der aristotelischen *Politik* folgt in den Kapiteln 5–7 die Abhandlung zur Natursklaverei, bevor das Kapitel 8 zum Thema ›Besitz‹ zurückkehrt, »zumal ja auch der (eben behandelte) Sklave ein Teil des Besitzes war.«⁷⁰ Es sollte nicht übersehen werden, dass die gesamte Abhandlung zur Natursklaverei, die dann folgt, im Rahmen einer Bestimmung der für das Haus erforderlichen Besitztümer steht und somit aus der Ökonomie des Hauses entwickelt wird.⁷¹

63 Vgl. Pol. I 3, 1253b1–11.

64 Vgl. Pol. III 8, 1279b16–17.

65 Vgl. Pol. III 17, 1287b37–41 und IV 11, 1295b21–25.

66 Vgl. Pol. III 6, 1278b32–37 und VII 14, 1333a3–6. Dazu Eckart Schütrumpf, »Aristotle's Theory of Slavery – a Platonic Dilemma«, in: ders. (Hg.), *Praxis und Lexis. Ausgewählte Schriften zur Philosophie von Handeln und Reden in der klassischen Antike*, Stuttgart: Franz Steiner 2009, S. 80–91.

67 Vgl. Pol. VII 2, 1324b22–41.

68 Vgl. Pol. 9, 1280a31–34; VI 2, 1317b10–13 und VIII 2, 1337b17–21.

69 Pol. I 4, 1254a15–17. Übersetzung: Schütrumpf, *Politik*.

70 Pol. I 8, 1256a1–3. Übersetzung: Schütrumpf, *Politik*.

71 Vgl. Egon Flaig, »Den Untermenschen konstruieren. Wie die griechische Klassik den Sklaven von Natur erfand«, in: Elisabeth Herrmann-Otto (Hg.),

Der Zweck, den der Herr durch die Verbindung mit den versklavten Menschen zu realisieren sucht, ist klar benannt: Es handelt sich dabei um die Bereitstellung des Lebensnotwendigen, des alltäglich Erforderlichen.⁷² Wo andere diese Arbeit übernehmen, ist der Herr zugleich freigestellt, nach dem guten Leben zu streben.⁷³ Dieses ist nur innerhalb der staatlichen Gemeinschaft zu verwirklichen.⁷⁴ Insofern ist mit der Freistellung des Hausherrn auch ein Rollenwechsel verbunden: Aus dem Hausherrn wird ein Bürger. Und da Bürger einander als Freie und Gleiche begegnen, herrschen sie abwechselnd.⁷⁵ Alle anderen, die wie die Ehefrau und die versklavten Menschen im Haus die erforderlichen Vorleistungen erbringen, sind von politischer Teilhabe und menschlichem Glück ausgeschlossen.⁷⁶ Notwendig sind diese Verhältnisse zuvorderst strukturell. Notwendig ist die gesellschaftliche Funktion, die die versklavten Menschen und Ehefrauen erfüllen. Ihre soziale ›Verzweckung‹ und dauerhafte Beherrschung ist Bedingung der elitären Lebensform der Vollbürger. Aristoteles selbst räumt ein:

»Wenn nämlich jedes Werkzeug auf Geheiß oder mit eigener Voraussicht seine Aufgabe erledigen könnte, [...] wenn so die Weberschiffchen von allein die Webfäden durchleiten und die Schlagplättchen Kithara spielen, dann brauchten die Meister keine Gehilfen und die Herren keine Sklaven.«⁷⁷

Dass menschliche Arbeit durch automatisierte Prozesse ersetzt werden kann, steht hier im Irrealis. Möglich aber erscheint, dass versklavte Menschen nicht nur auf Befehl, sondern auch mit eigener Voraussicht ihre Aufgaben erledigen. Damit ist auch deutlich, warum Menschen als »be-seelte Werkzeuge«⁷⁸ anderen Werkzeugen überlegen sind.⁷⁹ Es sind spezi-

Antike Sklaverei, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2013, S. 65.

72 Vgl. Pol. I 5, 1254b24–31; 13, 1260a33–36; III 4, 1277a33–37 und 5, 1278a10–11.

73 Vgl. Pol. 7, 1255b34–37 und II 9, 1269a34–36.

74 Vgl. Pol. I 2, 1252b27–30 und III 9, 1280b38–1281a2.

75 Die Stellen, an denen Aristoteles betont, dass zum Bürgersein das Herrschen ebenso wie das Beherrschtwerden gehört, sind zahlreich. Vgl. beispielsweise Pol. I 12, 1259b4–6; II 2, 1261a32–b5; III 4, 1277a25–27; 1277b7–10 und 13–16; 13, 1283b42–1284a1; 16, 1287a16–18; VI 2, 1317b2–4; VII 3, 1325b7–8; 14, 1332b25–29. Untereinander herrschen Freie und Gleiche freilich nicht despotisch, sondern politisch (vgl. Pol. III 4, 1277b7–10; 13–16 und VII 3, 1325a24–30).

76 Vgl. Pol. III 9, 1280a31–34.

77 Pol. I 4, 1253b34–38. Übersetzung: Schütrumpf, *Politik*. Vgl. auch VII 9, 1329a1. Vgl. Wulf D. Hund, *Rassismus. Die soziale Konstruktion natürlicher Ungleichheit*, Münster: Westfälisches Dampfboot 1999, S. 115–119.

78 EN VIII 13, 1161b4.

79 Vgl. Pol. I 4, 1253b23–38.

fisch menschliche Eigenschaften, die den Wert von Sklav:innen ausmachen: Sie können ihre Arbeit mit Verstand und insofern »von selbst«⁸⁰ (*automatos*) ausführen und sie können lernen. Daher bemisst sich ihr individueller Wert auch anhand ihres Ausbildungsstandes.⁸¹

Dass, wie Victor Goldschmidt in einem viel zitierten Aufsatz zur Methode der aristotelischen Sklavereiabhandlung herausgearbeitet hat,⁸² Aristoteles erst nach der Darlegung der Herrschaftsverhältnisse und strukturellen Erfordernisse des Oikos untersucht, ob es überhaupt Menschen gibt, die sich eignen, despotisch beherrscht zu werden, ist aus Sicht der Rassismusforschung wenig überraschend: Rassismus muss »den von ihm diskriminierten anderen die Differenz, die er ihnen anschließend als natürlich abzulesen behauptet, vorher als Stigma anheften«⁸³. Was in einem zweiten Schritt als natürlich behauptet wird, ist im ersten Zugriff sozial bzw. ökonomisch konstruiert. So fragt Aristoteles:

»Hieran schließt sich nun zwangsläufig die folgende Untersuchung an: Besitzt jemand tatsächlich von Natur die beschriebenen Eigenschaften oder nicht? Und ist es für irgendjemand vorteilhafter und gerecht, als Sklave zu dienen oder nicht, sondern ist jede Sklaverei wider die Natur?«⁸⁴

Zur näheren Bestimmung des ›Sklaven von Natur‹ führt Aristoteles als ein Prinzip der universellen Natur zunächst ein, dass sie in Gemeinschaften stets einen herrschenden und einen beherrschten Teil zusammenbringe und kennzeichnet diese Struktur als »notwendig« und »nützlich«⁸⁵. Illustrierend führt er Beispiele aus ganz unterschiedlichen Bereichen an:

»Die zahmen Tiere sind in ihrer Natur besser als die wilden, und für sie alle ist es vorteilhafter, vom Menschen beherrscht zu werden, denn auf diese Weise wird ihr Überleben gesichert. Ferner ist im Verhältnis (der Geschlechter) das Männliche von Natur das Bessere, das Weibliche das Geringerwertige, und das eine herrscht, das andere wird beherrscht. Das Gleiche muss aber auch unter allen Menschen Gültigkeit besitzen: Diejenigen, die voneinander so weit unterschieden sind wie Seele und Körper, Mensch und Tier – und (einige Menschen) sind tatsächlich in dieser Weise voneinander unterschieden, wenn ihre Leistung der Gebrauch des

80 Pol. I 4, 1253b36.

81 Vgl. Pol. I 7, 1255b20–30 und III 4, 1277a37–38.

82 Victor Goldschmidt, »La théorie aristotélicienne de l'esclavage et sa méthode«, in: *Zetesis. Album amicorum. Festschrift für Émile de Strycker*, Antwerpen/Utrecht: De Nederlandsche Boekhandel 1973, S. 147–163.

83 Vgl. Wulf D. Hund, *Rassismus und Antirassismus*, Köln: PapyRossa 2018, S. 23.

84 Pol. I 5, 1254a34–38. Übersetzung: Schütrumpf, *Politik*.

85 Pol. I 5, 1254a22.

Körpers ist und dies als das Beste von ihnen (zu gewinnen) ist – diese sind von Natur Sklaven.«⁸⁶

Vieles wäre zu dieser dichten Passage zu sagen, in der weitreichende Behauptungen unbegründet aufeinander folgen. Ich konzentriere mich auf die folgenden zwei Beobachtungen: i) Die hier vorgestellte Ordnung ist nicht insofern natürlich oder notwendig, als dass sie immer schon da wäre oder ohne menschliches Zutun entstehen würde.⁸⁷ Denn dass Tiere zu ihrem Überleben auf den Menschen angewiesen sind, setzt voraus, dass sie zuvor gezähmt, das heißt der Natur im Sinne ihrer ursprünglichen Lebensweise entfremdet, worden sind. Auch ist die Herrschaft der Seele über den Körper nicht vorfindlich, sondern angestrebtes und oftmals verfehltes Ziel von Erziehung. ii) Herrschaft kommt hier je dem als ›besser‹ bezeichneten Teil zu: Es herrscht der Mensch über das Tier, die Seele über den Körper, das Männliche über das Weibliche. Ordnungsstruktur sowohl innerhalb der einzelnen Gemeinschaften als auch gemeinschaftsübergreifend ist eine Wertstufung, die letztlich auf die Verwirklichung der Vernunft des Hausherrn zielt.⁸⁸ *Naturgemäß* ist die hier vorgestellte Ordnung, da die ›besseren‹ Männer herrschen – über sich selbst, über andere Menschen und über Tiere.

In diese Hierarchie ordnet sich der ›Sklave von Natur‹ neben Körper und Tier aufseiten der Beherrschten und Dienenden ein und *ist* gleichsam Körper und Tier, wenn Aristoteles über ihn wie über das Tier sagt, durch den Körper nützlich zu sein.⁸⁹ Führt Aristoteles hier vielleicht innerhalb der Gruppe versklavter Menschen mit dem ›Sklaven von Natur‹ eine Unterart ›Mensch‹ ein, die, wie es in einem Fragment des Euripides über

86 Pol. I 5, 1254b10–20. Übersetzung: Schütrumpf, *Politik*.

87 Vgl. Rapp, *Whose State?* für diese beiden Alltagssprachlichen Auffassungen von Natürlichkeit.

88 Der Herrschaftsanspruch folgt bei Aristoteles zweifelsfrei aus einer Überlegenheit in Eigenschaften der Seele, nicht des Körpers: Pol. I 5, 1254b34–1255a1 und deutlich auch: III 12, 1282b23–1283a2. Auch die Abstammung hält Aristoteles in diesem Zusammenhang für sachfremd. In aller Deutlichkeit stellt das Ivan Hannaford heraus: »The single criterion used by Aristotle for distinguishing between freeman and slave, noble and low born, Greek and barbarian, is the same in each case: the presence or absence of goodness.« (*Race*, S. 55).

89 Damit bildet diese Passage (wie beispielsweise auch Pol. I 2, 1252b12 und 8, 1256b23–26) einen Kontrapunkt zu Passagen, die versklavte Menschen aufgrund ihrer menschlichen Qualitäten als besonders wertvolle, gezähmten Tieren überlegene Werkzeuge auszeichnen (wie beispielsweise Pol. I 4, 1253b34–38 und 7, 1255b20–30), oder auch solchen, die zwischen dem Sklaven, »insofern er Mensch ist«, und dem Sklaven, »insofern er Sklave ist«, unterscheiden (EN VIII 13, 1161b1–6 und X 6, 1177a8–10). Ein einheitliches Bild lässt sich aus den Werken des Aristoteles nicht gewinnen.

versklavte Menschen heißt, »ein Bauch in allem«⁹⁰ ist? Die Redeweise von Unterarten ist insofern irreführend, als Aristoteles keine Unterarten der Spezies Mensch kennt.⁹¹ Als Menschen sind auch die »Sklaven von Natur« grundsätzlich vernunftbegabt.⁹² Gleichwohl scheint Aristoteles auch davon auszugehen, dass versklavte Menschen an dieser Vernunftbegabung geringeren Anteil haben:

»Denn auf eine andere Weise herrscht der Freie über den Sklaven und das Männliche über das Weibliche und der Vater über das Kind, und in jedem sind die genannten Seelenteile vorhanden, aber sie sind in verschiedener Weise vorhanden: Der Sklave besitzt die Fähigkeit zu praktischer Vernunft überhaupt nicht, die Frau besitzt sie zwar, aber nicht voll wirksam, auch das Kind besitzt sie, jedoch noch nicht voll entwickelt.«⁹³

Der Sklave besitze die Fähigkeit zu praktischer Vernunft (*bouleutikon*) nicht, heißt es hier knapp. Die Leistung des *bouleutikon* ist als ein Prozess des Abwägens, des Überlegens vorzustellen. Dieser Prozess führt von einem Ziel, welches für gut befunden und dem Bereich des Möglichen zugeordnet worden ist, über die einzelnen Schritte und die Wahl der Mittel zur gegenwärtigen Situation und mündet in eine Entscheidung (*prohairesis*). Es sind in der Forschung verschiedene Vorschläge unterbreitet worden, was das Fehlen des *bouleutikon* für die betroffenen Menschen konkret bedeutet.⁹⁴ Ohne diese Diskussion hier im Einzelnen auffächern zu können, ist klar, dass es sich bei der Leistung des *bouleutikon* nicht um ein willkürliches oder instinktives Wählen handelt, sondern dass diese Fähigkeit erlernt ist. Sie zeigt sich bei niemandem von Geburt an.⁹⁵ Was es heißt, von Natur versklavt zu sein, ist bei Aristoteles weniger Ausgangspunkt eines menschlichen Lebens, als vielmehr Resultat einer durch andere Menschen veranlassten, gewaltsamen und radikalen Beschneidung der in der menschlichen Natur liegenden Möglichkeiten.

90 Euripides bei Stobaios IV, XIX, 15, S. 425, 4–5 Wachsmuth (fr. 49 N.2). (Kurt Wachsmuth, *Ioannis Stobaei anthologii libri duo priores, qui inscribi solent eclogae physicae et ethicae*, 2 Bände, Berlin: Weidmann 1884, Nachdruck: Berlin: Weidmann 1958).

91 Hist. Anim. I 6, 490b16–19 und Met. X 9, 1058a29–b25. Vgl. Hannaford, *Race*, S. 46; S. 58; Tuplin, *Greek Racism*, S. 72.

92 Pol. I 13, 1259b27–28. Vgl. Peter Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press 1996, S. 111–112.

93 Pol. I 13, 1260a9–14. Übersetzung: Schütrumpf, *Politik*.

94 Vgl. beispielsweise Heath, *Natural Slavery* und Kraut, *Political Philosophy*, S. 276–305.

95 Vgl. dazu Wolfgang Detel, »Griechen und Barbaren. Zu den Anfängen des abendländischen Rassismus«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (2005/43), S. 1019–1043, hier S. 1040–1041.

3. Rassismus im Werk von Aristoteles

Benjamin Isaac definiert ›Proto-Rassismus‹ in seinem viel beachteten Buch *The Invention of Racism in Classical Antiquity* wie folgt:

»The term proto-racism, then, may be used when Greek and Latin sources attribute to groups of people common characteristics considered to be unalterable because they are determined by external factors or heredity.«⁹⁶

Aristoteles' Sklavereiabhandlung nennt Isaac »the ultimate form of proto-racism«⁹⁷:

»Aristotle's natural slaves correspond with all the features listed as characteristics of what is believed to be a race. He writes that slaves – and indeed all non-Greeks – share imagined common characteristics – physical, mental, and moral – which cannot be changed by human will, because they are determined by unalterable, stable, hereditary factors.«⁹⁸

Am Beispiel zweier wirkmächtiger Natürlichkeitsbehauptungen des Aristoteles – der These einer eigentümlichen Natur von Völkern und der These, dass bestimmte Menschen von Natur zur Herrschaft, andere hingegen dazu, beherrscht zu werden, veranlagt sind – habe ich entgegen dieser These argumentiert, dass Aristoteles Überlegenheit und den daraus abgeleiteten Herrschaftsanspruch nicht aus unveränderlichen und mit Geburt gegebenen Eigenschaften herleitet. Sowohl die in der *Politik* beschriebenen ›Volksnaturen‹ als auch die dort erörterte ›Sklavennatur‹ sind multifaktoriell bestimmt: Neben körperlichen Voraussetzungen und klimatischen Bedingungen sind Verfassung, Gesetzgebung und Erziehung sowie die ökonomischen Bedingungen, die konkret ausgeübte Tätigkeit und die Möglichkeit zu politischer Partizipation Faktoren, die Aristoteles in den Werken seiner Praktischen Philosophie reflektiert. Der Philosoph hält die menschliche Natur, die versklavte Menschen und ›Barbaren‹ einbegreift, für grundsätzlich und weitreichend formbar. Es ist die Vorstellung menschlicher Plastizität⁹⁹, die das Projekt seiner Ethiken und der *Politik* leitet.

Diese grundsätzlich gegebene Plastizität wird jedoch in den konkreten geschichtlichen Verhältnissen, von denen Aristoteles in seiner Politischen Philosophie ausgeht, eingeschränkt. Beispielhaft zeigt sich das in den Aussagen des Aristoteles über versklavte Menschen, die auf die Widersprüchlichkeit der Institution selbst zurückweisen. Sklaverei als Institution schreibt versklavten Menschen sowohl menschliche als auch

⁹⁶ Isaac, *Intervention*, S. 38.

⁹⁷ Ebd., S.46.

⁹⁸Ebd.

⁹⁹Vgl. Hannaford, *Race*, S. 47.

sachliche Eigenschaften zu. Sie nutzt die Fähigkeit versklavter Menschen, zu denken und zu lernen, aus und verdinglicht sie zugleich als Besitzstücke und Werkzeuge. Aristoteles unterläuft somit den in den Schriften der Theoretischen Philosophie gewonnenen einheitlichen Gattungsbegriff ›Mensch‹, indem er unterschiedlichen Menschengruppen (diese vereinheitlichend) unterschiedliche Werte zuweist. Dabei zeigt sich der hybride Charakter der Institution besonders dort, wo der Philosoph zwischen dem Sklaven, »insofern er Mensch ist«, und dem Sklaven, »insofern er Sklave ist«, unterscheidet:

»Denn der Sklave ist ein beseeltes Werkzeug, das Werkzeug aber ein unbeseelter Sklave. Insofern er also Sklave ist, gibt es keine Freundschaft ihm gegenüber; es kann sie aber geben, insofern er Mensch.«¹⁰⁰

Die hier zum Ausdruck kommende Anerkennung versklavter Menschen als Menschen ist insofern bedeutungslos, als sie in den sozialen Verhältnissen unter der Voraussetzung einer despotischen Herrschaft bei Aristoteles gerade nicht als solche behandelt werden. Offenkundig rechtfertigt Aristoteles Verhältnisse der Ungleichheit und der Über- und Unterordnung. Doch argumentiert er nicht biologistisch oder anderweitig deterministisch, sondern geht von einem Begriff der Natur des Menschen aus, deren Verwirklichung dem freien griechischen Mann vorbehalten ist und die Beherrschung der Ehefrau und von versklavten Menschen innerhalb des Oikos voraussetzt. In dieser Verknüpfung eines Naturbegriffs, der nicht deterministisch, vielmehr teleologisch zu fassen ist, mit Kategorien der sozialen Ordnung liegt der Proto-Rassismus des Aristoteles begründet.

Es ist nicht neu, den Proto-Rassismus im Werk des Aristoteles vor diesem Hintergrund als kulturalistisch zu bestimmen. Wulf D. Hund und Julie K. Ward beispielsweise haben entsprechende Vorschläge ausgearbeitet, ebenso weisen einige Rezensionen von Isaacs Werk in diese Richtung.¹⁰¹ Als eine wichtige offene Frage benennt Daniel Richter in seiner

¹⁰⁰ EN VIII 13, 1161b1–6. Übersetzung: Wolf, *Nikomachische Ethik*. Vgl. auch EN X 6, 1177a8–10 und Pol. I 4, 1254a14–17 sowie 13, 1259b21–28. Für diese Interpretation vgl. auch Malcolm Schofield, »Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery«, in: Günther Patzig (Hg.), *Aristoteles' Politik. Akten des XI. Symposium Aristotelicum*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990, S. 1–27, hier S. 12.

¹⁰¹ Vgl. Hund, *Rassismus*, S. 115–119 und »Von Aristoteles bis Frankie Zung. Reichweiten der Rassismusforschung«, *Archiv für Sozialgeschichte* (2006/45), S. 659–663; Ward, *Ethnos in the Politics*, S. 30. Vgl. auch Shelley P. Haley, »Review«, *The American Journal of Philology* (2005/126:3), S. 453; Dick Howard, »The Roots of Racism«, *The Journal of Blacks in Higher Education* (2004/46), S. 128; Fergus Millar, »Review Article: The Invention of Racism in Antiquity«, *The International History Review*

Kritik konkret die Frage, »whether ancient Greeks and Romans saw such factors as *genos*, *physis*, and *natio* as the source of immutable characteristics in an individual or group.«¹⁰² Ich habe zur Beantwortung ebendieser Frage erstens argumentiert, dass im *physis*-Begriff des Aristoteles, der in vielen der in der Rassismusforschung diskutierten Passagen von zentraler Bedeutung ist, deterministische (biologische, physiologische und klimatologische) Anlagen und teleologische Bestimmungen zusammenkommen. Ich habe zweitens argumentiert, dass dabei die teleologischen Bestimmungen für Aristoteles entscheidend sind: Nicht nur müssen erstnatürliche Anlagen in einem sozio-kulturellen Prozess erst zur Entfaltung gebracht werden, auch sind sie tendenziell überschreibbar.

Dass der Mensch zur Entfaltung seines Wesens auf sozio-kulturelle Förderung angewiesen ist, beantwortet allerdings noch nicht die Frage, wie dieser Prozess bestmöglich im Sinne der Wesensbestimmung gestaltet werden sollte. Aristoteles beantwortet diese Frage, indem er den sozio-kulturellen Prozess als Herrschaftsverhältnis bzw. Realisierung guter Herrschaft beschreibt: In der menschlichen Seele soll die Herrschaft der Vernunft über die unteren Seelenteile, die Emotionen und nicht-rationalen Begierden, realisiert werden. Denn die Vernunft hält Aristoteles für den besten Teil der menschlichen Seele und ein Leben gemäß der Vernunft daher für ein gutes, ein gelingendes Leben. Doch kann der einzelne Mensch die Vernunft nicht allein ausbilden. Er ist dazu auf äußere Güter wie Gesundheit und Wohlstand, gute Gesetze und eine gute Ausbildung ebenso angewiesen, wie darauf, bestimmte Dinge *nicht* tun zu müssen: Die Bereitstellung der überlebenswichtigen Dinge übernehmen andere, damit Einzelne sich mit Muße (*scholê*) dem guten Leben widmen können.

Diese ökonomische Notwendigkeit veranlasst Aristoteles dazu, eine Vielzahl von Menschen in ihren Möglichkeiten radikal und gewaltsam zu beschneiden, indem er eine allen Menschen zukommende Wesensbestimmung in Herrschaftsverhältnisse übersetzt, die nicht nur Menschen in unterschiedlichem Maße an dieser Wesensbestimmung teilhaben lassen, sondern Gruppen von Menschen von ihr ausschließen. Die sich unter guten Bedingungen sukzessive ausbildende Menschennatur wird in sozialen Kategorien fixiert. In dieser Übertragung eines anthropologischen Binnenverhältnisses auf zwischenmenschliche Verhältnisse ist der (Proto-)Rassismus des Aristoteles zu finden.¹⁰³ Kennzeichen dieses Rassismus sind Selektion und Privation und die damit einhergehende Ver zweckung und Verdinglichung von Menschen.

(2005/27:1), S. 87; Brent D. Shaw, »The Invention of Racism in Classical Antiquity (Review)«, *Journal of World History* (2005/16:2), S. 229f.

102 Daniel Richter, »Review«, *Classical Philology* (2006/101:3), S. 290.

103 Vgl. Schüttrumpf, *Politik*, S. 190.