

Dorothea Frede

Staatsbürgerschaft in Aristoteles' *Politik* – mit einem Streiflicht auf Kants Schrift *Zum ewigen Frieden*

Abstract: Aristotle's conception of man as a 'political animal' focuses on the small, well-ordered *polis* – where every (free-born, male) adult has both the right and the duty to participate actively in the city's organization. The city serves the purpose to provide not just legal and military protection, as well as material prosperity to the citizens, but also the development and application of their natural talents, in short: the realization of their natural aims and ends. The highest form of participation, according to Aristotle, consists in legislation. The education of future active statesmen is, therefore, the ultimate aim of both the *Nicomachean Ethics* and the *Politics*. Given the difference of Aristotle's small *polis* and those of mass-states at Kant's lifetime, a sidelight on Kant is *prima facie* unpromising. But their conceptions of the state have one central feature in common: that peace is the necessary condition of all human prosperity. It remains an intriguing question why humankind is still so far from realizing that condition.

Vorbemerkungen

Reiche philosophische Texte zeichnen sich dadurch aus, dass sie nicht nur vielen Vieles bringen, sondern auch für ihre Interpreten schier unerschöpflich sind. Fachleute sind sich daher auch nach Jahrhunderten bzw. Jahrtausenden nicht über ihre Deutung einig. Verantwortlich dafür ist nicht allein, dass man die reichhaltigen Texte zwangsläufig selektiv liest, sondern auch, dass diese Selektion vom Interesse der Interpreten bestimmt wird. Ein Vergleich zwischen philosophischen Texten aus sehr unterschiedlichen Zeiten wirkt zudem oft nicht nur der Verschiedenheit der Voraussetzungen der Interpreten wegen weit hergeholt, sondern auch wegen der Unterschiedlichkeit der sozialen und politischen Gegebenheiten. Das gilt auch für die hier in Aussicht genommene Fragestellung. Die Bedingungen des Lebens in einer kleinen griechischen Polis waren sehr andere, was Rechte und Pflichten ihrer Bürger angeht, als die in einem europäischen Nationalstaat des ausgehenden 18. Jahrhunderts. So ist laut Aristoteles ein Staat von 100 000 Bürgern keine Polis

mehr.¹ Zur Zeit der Verfassung von Kants Schrift *Zum Ewigen Frieden*, Königsberg 1795, hatte Preussen jedoch ca. 20 Millionen, Frankreich ca. 28 Millionen Einwohner. Überlegungen über Gebotenes und Wünschenswertes mussten daher sehr verschieden ausfallen. Auch bei Vergleichen in Hinblick auf Rechte und Pflichten der Staatsbürger ist daher Vorsicht geboten. Entsprechendes gilt auch für Annahmen über den Kontrast zwischen dem Naturzustand der Menschheit und ihrem Zustand in einer wohlorganisierten Gemeinschaft.

1 Aristoteles über die politische Natur des Menschen

Aristoteles' Rede vom Menschen als einem ‚von Natur aus politischen Lebewesen‘ (*physei zôon politikon*), ist ein bekanntes Schlagwort. Es bedarf jedoch einer näheren Erläuterung, zumal der Mensch für Aristoteles nicht das einzige politische Lebewesen ist, sondern er sich dieses Charakteristikum auch mit bestimmten Tierarten teilt, wie etwa mit den Bienen, Wespen oder Kranichen. Sie alle leben in wohlstrukturierten Gemeinschaften, in denen sie unterschiedliche Funktionen haben.² Anders als die ‚politischen Tiere‘, deren Lebensweise und Arbeitsteilung durch die Natur geregelt ist, bedarf der Mensch jedoch noch einer entsprechenden Erziehung und Ausbildung (*trophê, paideia*), die einerseits seinem Charakter, andererseits seinen intellektuellen Fähigkeiten gelten. Die Charaktereigenschaften sind, kurzgefasst, Sache von Übung und Gewöhnung, während die intellektuellen Fähigkeiten durch Instruktion erworben werden, teils aber überdies Übung und Gewöhnung voraussetzen. Diese Bildung und Ausbildung sind jedoch nichts Künstliches, sondern betreffen das dem Menschen von Natur aus vorgegebene Ziel, sein *telos*. So kann jeder Mensch eine gute oder eine schlechte Natur erwerben und damit sein natürliches Ziel erreichen oder verfehlen. Diese erworbene Natur schließt Wissenschaft, Kunst und Handwerk ein, vor allem jedoch die Eignung zum Gemeinschaftsleben in einer Polis. Auf diese ‚politische Natur‘ des Menschen beziehen sich Übersetzungen von ‚*zôon politikon*‘ wie etwa die von Ross: „man is born

1 EN IX 10, 1170a31–2. Das gilt, selbst wenn damit nur die männlichen Vollbürger im entsprechenden Alter gemeint sind und die Zahl aller Einwohner, Frauen, Kinder, Sklaven und Fremde, ein Vielfaches beträgt. Schätzungen der Einwohnerzahl Attikas im 4. Jh. v. Chr. fallen unterschiedlich aus – man geht von ca. 150 000 Vollbürgern und einer etwa doppelt so großen Zahl von Einwohnern aus.

2 Zur Deutung von ‚*politikon zôon*‘ im engeren und weiteren Sinn vgl. die einschlägigen Beiträge in Keil und Kreft 2019.

for citizenship“.³ Es kommt ihm von Natur aus zu, bestimmte Funktionen im Staat wahrzunehmen, die je nach Anlage und Eignung unterschiedlicher Art sind. Die Polis ist für Aristoteles nämlich nicht nur eine wohlorganisierte Rechts- und Verteidigungsgemeinschaft, sondern auch eine Interessengemeinschaft. Diese Interessen betreffen aber nicht allein die materiellen Bedürfnisse der Bürger, sondern auch die geistigen. Während Familie und Dorfgemeinschaft für die Sicherstellung des unmittelbar Lebensnotwendigen ausreichen, bietet erst die Polis die Gelegenheit zur Ausbildung und Ausübung höherer geistiger Fähigkeiten, sowohl technischer wie auch praktischer und theoretischer Art. Da diese Ausbildung und Ausübung ein hinreichend großes, wohlstrukturiertes und kulturell vielfältiges Gemeinwesen voraussetzen, können entsprechend veranlagte Menschen nur dort ihre Naturanlagen entwickeln und ausleben.⁴ Wie alle Lebewesen ist der Mensch ein aktives Wesen; Bürger einer Polis ist daher, wer die Tätigkeiten eines Bürgers ausübt (Pol. III 1, 1275b17–21: *exousia koinônein archês*). Diese Feststellung ist nicht so trivial, wie sie zunächst scheinen könnte. Das Glück des Menschen besteht nämlich für Aristoteles – auch – im Ausleben seiner bürgerlichen Fähigkeiten, so dass die Partizipation der Bürger an der Verwaltung der Polis ein zentraler Gesichtspunkt in seiner Beurteilung der verschiedenen Verfassungen ist.⁵ Wer an solchen Tätigkeiten (im richtigen Maß) keine Freude hat, der hat keine entsprechende Natur. Diese Natur funktioniert jedoch nicht automatisch, sondern sie erfordert einerseits die durch den Charakter bedingten Affekte und Bestrebungen, andererseits die jeweils für das Handeln erforderlichen Überlegungen und Entscheidungen der praktischen Vernunft.

Diese teleologische Ausrichtung der aristotelischen Konzeption des Bürgers erklärt, dass es in seinen Texten vornehmlich um Ansprüche und Chancen geht, also um Rechte in einem positiven Sinn, während negative Faktoren, wie etwa Einschränkungen und Zwänge, nur gelegentlich Erwähnung finden.⁶ Der Begriff der Gerechtigkeit (*dikaïosynê*) bezieht sich primär nicht etwa auf den rechtlich garantierten Zustand in der Polis, auf die rechtlichen Verhältnisse zwischen den Bürgern, sondern auf ihre charakterliche Disposition, die fragliche Tugend. Das gilt auch für die unterschiedlichen Arten von Gerechtigkeit (EN V 2–8). So erfordert die universelle Gerechtigkeit die Anwendung sämtlicher Charaktertugenden im Interesse der Mitbürger, während es bei der partikulären Gerechtigkeit einerseits um

3 Zu EN I 5, 1097b11 *et pass.* Ross 2009. Die Übersetzungen im Deutschen folgen Frede 2020.

4 Zur Hierarchie der menschlichen Gemeinschaften, angefangen mit der Ehe, vgl. Pol. I 2. Übersetzungen folgen, mit kleinen Abweichungen, Schütrumpf 2012.

5 Die Rede von ‚teilhaben‘ (*metechein*) zieht sich durch den gesamten Text der *Politik*.

6 Dies kommt in Horn 2013 zum Ausdruck. Es bedarf detektivischer Textarbeit, um auch nur Anzeichen für ein Recht auf Widerstand auszumachen.

die Bereitschaft zur gerechten Verteilung von Rechten und Pflichten geht (distributive Gerechtigkeit), andererseits um die Bereitschaft zur Wiedergutmachung eines Schadens (korrektive Gerechtigkeit).⁷

Da Aristoteles prinzipiell von gerechten Verhältnissen ausgeht, werden Defizite nur unter dem Stichwort ‚Billigkeit‘ (*epieikeia*) erörtert (EN V 14). Dabei geht es jedoch nur um notwendige Korrekturen in der Anwendung der Gesetze im Einzelfall, die durch ihre notwendig allgemeinen Formulierungen erforderlich werden können.⁸ Auf den Umgang mit ungerechter Gesetzgebung geht Aristoteles dagegen in der Ethik nicht ein. Systemische Ungerechtigkeit behandelt er vielmehr in der Erörterung der ‚entarteten Staatsformen‘ (*parekbasesis*) in der *Politik* (III 6, 1279a20–21):

Daraus ergibt sich klar, dass diejenigen Verfassungen, die auf das allgemeine Wohl ausgerichtet sind, nach dem absoluten Begriff von Recht (*kata to haplôs dikaion*) jeweils die richtigen Verfassungen sind, während all diejenigen, die nur dem Eigennutz der Regierenden dienen, verfehlt und als Entartungen der richtigen Verfassungen gelten müssen.

In der *Nikomachischen Ethik* redet Aristoteles zwar keiner bestimmten Verfassung das Wort, verweist aber immer wieder darauf, dass es Sache des guten Gesetzgebers ist, für die richtige Gesetzgebung zu sorgen.⁹ Dass die Gesetzgebung die vorzügliche Aufgabe des Politikers ist, wird bereits ganz zu Anfang der EN deutlich. Aristoteles geht dort von einer Meisterwissenschaft (*architektonikôtatê epistêmê*) in *politicis* aus, welche die Aufgabe hat, Vorschriften für die Lebensführung der Bürger zu machen, und zwar in Bezug auf alles, was sie zu tun und zu lernen haben (I 1 1094a26–b11). Wenn die Bedeutung dieser Meisterwissenschaft bei den Kommentatoren oft keine weitere Beachtung findet, so dürfte das daran liegen, dass sie im Folgenden nur selten erwähnt wird. Von einer Vernachlässigung dieser Aufgabe kann jedoch nicht die Rede sein; denn Verweise auf die Gesetzgebung, auf ihre Bedeutung, ihre Voraussetzungen und Aufgaben ziehen sich durch den ganzen Text der EN. Zudem wendet sich Aristoteles mit diesem Anliegen auch direkt an seine

⁷ Vgl. EN V 1–8. Die dritte Art der partikulären Gerechtigkeit, die reziproke Gerechtigkeit, gilt dem Ausgleich im freiwilligen Austausch von Gütern (Kap. 8). Sie wird daher auch als ökonomische Gerechtigkeit bezeichnet. Angesichts der Freiwilligkeit beim Austausch ist von Unrecht oder einer ungerechten Disposition nicht die Rede (Frede 2020, 593–611).

⁸ Zum Begriff der Billigkeit s. Horn 2006.

⁹ Da dieser Gesichtspunkt in der *EE* ganz fehlt, beschränkt sich die Untersuchung hier auf die *EN* und die *Politik* (zum Fehlen des ‚Politischen‘ in der *EE* vgl. Frede 2019).

Leser/Hörer.¹⁰ So stellt sich die Frage, für wen diese Schrift – und ihre Fortsetzung in der *Politik* denn gedacht war.

2 Die Adressaten von Aristoteles' *Ethik* und *Politik*

An ein allgemein interessiertes Publikum scheint sich Aristoteles mit seinen ‚exoterischen‘, ‚herausgegebenen‘ oder ‚enzyklischen‘ Schriften gewendet zu haben, auf die er verschiedentlich verweist, die jedoch sämtlich in der Spätantike verloren gegangen sind. Seine erhaltenen Werke sind dagegen offensichtlich für Fachleute bestimmt. Ihr vielfach unpolierter Zustand spricht dafür, dass es sich um Vorlesungs- oder Arbeitsmanuskripte handelt, die er sich immer wieder vorgenommen hat. Natürlich wäre es vermessen zu behaupten, dass Platon und Aristoteles besondere Erwartungen über ihre Nachwirkungen in den kommenden Jahrhunderten gehegt haben.¹¹ Sie scheinen aber darauf vertraut zu haben, dass sich die philosophische Tradition, die schon zu ihren Lebzeiten ein beträchtliches Alter hatte, auch weiterhin fortsetzen wird – und die Gründung ihrer Schulen dürfte auch daraufhin abgezielt haben.

In der *EN* wendet sich Aristoteles aber auch unmittelbar an sein Publikum, wenn er bemerkt, dass seine Vorlesung nicht für junge Hörer geeignet ist, weil sie noch unerfahren in den Handlungsweisen sind, die das Leben ausmachen. Zudem stehen sie noch allzu sehr unter dem Einfluss der Affekte und werden daher diese Vorlesung vergeblich und ohne Nutzen hören, zumal das eigentliche Ziel dieser Disziplin nicht im Erkennen, sondern im Handeln liegt (I 1, 1095a2–6).¹² Das ist aber nicht der einzige Hinweis auf Aristoteles' Hörer (Leser). Denn Aristoteles vermerkt auch, dass Kenntnisse der Psychologie für politisch Interessierte zwar erforderlich sind, diese jedoch nicht allzu sehr in die Tiefe gehen müssen: „[...] denn allzu große Genauigkeit ist vielleicht aufwendiger, als es für dieses Vorhaben nötig ist“ (I 13, 1102a17–25). Mit anderen Worten, er setzt nicht das Verständnis sämtlicher *arcana* von *De anima* und der *Parva Naturalia* voraus. Noch deutlicher

¹⁰ Dies bestätigt eine Überprüfung der Verwendungen von ‚*nomethetes*‘ oder ‚*nomothetein*‘ in *EN* und *Pol.* im *TLG*.

¹¹ Schon Thukydides hat offensichtlich mit einem unbegrenzten Fortbestehen der Kultur gerechnet, wenn er sein Werk als eine Errungenschaft nicht bloß für ein unmittelbares Publikum, sondern für immer (*ktêma es aiei mallon ê eis agônisma es to parachrema akouein*) auffasst (*Historiae* I 22). Zu Platons Erwartungen vgl. die Bemerkung bei Diodoros von Halikarnass, Platon habe „Zeit seines Lebens seine Dialoge gekämmt, gebürstet und ihnen Locken gedreht“ (*De compositione verborum* 25.71–75).

¹² Unter ‚jung‘ verstand man damals sehr junge – d. h. unter Zwanzigjährige.

ist die Anrede an seine Hörer am Anfang der ersten Abhandlung über die Lust (VII 12, 1152b1–5):

Lust und Schmerz zu untersuchen, ist die Aufgabe desjenigen, der sich mit politischer Philosophie befasst (*tou tēn politikēn philosophountos*). Denn er ist der Meister des Ziels (*tou telous architekton*), auf das wir schauen, wenn wir jeweils das eine für sich genommen schlecht, das andere gut nennen.

Aristoteles greift hier erneut den Gedanken an eine politische Meisterwissenschaft auf. Auf den Unterschied zwischen solchen ‚Meistern‘ und gewöhnlichen Bürgern weist er in der Erörterung der Klugheit, der *phronēsis*, in Buch VI hin (8, 1141b21–29):

Politische Wissenschaft und Klugheit sind nun zwar dieselbe Disposition, ihr Sein ist aber nicht dasselbe. Bei der Disposition, die auf den Staat bezogen ist, gilt die leitende (*architektonikē*) Art von Klugheit der Gesetzgebung, die aufs Einzelne gehende, trägt dagegen den gemeinsamen Namen ‚Politik‘ (*politikē*); sie gilt dem Handeln (*praktikē*) und Beraten (*bouleutikē*).

Die betreffenden Menschen bezeichnet Aristoteles als ‚gewissermaßen Handwerker (*cheirotechnai*) in der Politik‘; er unterscheidet also klar zwischen den Staatsmännern (*politikoi*) und den einfachen aktiven Bürgern (*politai*).

Nun fragt man sich, ob Aristoteles da nicht zwei verschiedene Meisterschaften in eins fließen lässt, die er doch besser getrennt hätte. Denn in Buch VI geht es um den Staatsmann, in Buch VII um diejenigen unter seinen Schülern, die ein Interesse an der politischen Philosophie haben. Meint Aristoteles, dass eben diese Schüler auch Staatsmänner *in spe* sind?¹³ Dass er tatsächlich solche Vorstellungen hegt, wird im letzten Kapitel der *EN* deutlich, in dem er sich der Frage zuwendet, wer für die Einrichtung desjenigen Staatswesens verantwortlich ist, welches das von ihm konzipierte gute Leben garantiert. Und das sind wiederum die Gesetzgeber. Ihnen obliegt es, durch entsprechende Einrichtungen für die Erziehung der Bürger zur Tugend zu sorgen, vor allem, was die Gewöhnung an entsprechendes Handeln angeht, und eben dies durch geeignete Gesetze zu tun (X 10, 1179b31–1180a5). Das Gesetz, so fügt er erklärend hinzu, hat nötigende Kraft und überdies den Vorteil, dass die Betroffenen es nicht hassen, wie sie es bei Menschen tun, die sich ihnen in den Weg stellen (1180a21–24). Damit greift Aristoteles auf seine Bestimmung des Staatsmannes zu Anfang der *EN* zurück, wonach der Staatsmann per Gesetz an-

¹³ Auf die männliche Form kann hier nicht verzichtet werden, weil Aristoteles nur männliche Staatsbürger und Staatsmänner vorsieht.

ordnet, was die Bürger zu tun und zu lassen haben, weil das Ziel der Staatswissenschaft alle anderen Ziele in sich enthält (1094b4–11).

Als die entscheidende und letzte Frage des ganzen Werks erweist sich nun die nach der Erziehung und Bildung der Gesetzgeber (1180b24–Ende). Wie Platon hält Aristoteles die aktiven Politiker für unfähig, ihre Kunst an ihre Freunde oder Söhne weiterzugeben. Zukünftige Gesetzgeber müssen jedoch sowohl das richtige Verständnis wie auch hinreichende Erfahrung mitbringen. Und eben diese Erfahrung sollen die Eleven aus den Sammlungen von Gesetzen und Staatsverfassungen beziehen, die Aristoteles in seiner Schule bereitstellt.¹⁴ Auf ihrer Basis verspricht Aristoteles eine nähere Untersuchung, „welche Umstände die Staaten und die verschiedenen Arten von Verfassungen bewahren und welche sie zerstören, und aus welchen Gründen die einen Staaten gut, die anderen schlecht verwaltet werden“ (1181b12–20). Eben darin soll die Vollendung der ‚Philosophie der menschlichen Angelegenheiten‘ (b16: *he peri ta anthrôpeia philosophia*) bestehen. Und damit leitet Aristoteles zur *Politik* über (1181b20–23): „Wenn wir all dies untersucht haben, dann werden wir wohl auch besser verstehen, welche Art von Verfassung die beste ist, wie jede einzelne angeordnet ist und welche Gesetze und Gebräuche sie verwenden. Mit dieser Untersuchung wollen wir jetzt anfangen“. Aristoteles sieht also zwar keine Philosophenkönige, wohl aber philosophisch gebildete Gesetzgeber vor. Sich selbst schreibt er die Rolle des philosophischen Erziehers dieser Gesetzgeber zu und eben diesem Zweck dient seine *Politik*. Dort sind Verweise auf seine Hörer zwar weniger deutlich; er lässt aber verschiedentlich durchblicken, dass er sich an philosophisch Interessierte wendet.¹⁵ In der Beschreibung seines Idealstaats wird die Philosophie zudem als ein integraler Bestandteil des Lebens der Bürger behandelt.¹⁶

3 Bürgerrechte und Bürgerpflichten

Die Vorausschau auf den Inhalt der *Politik* am Ende der *EN* entspricht zwar nicht ganz der Anordnung der Bücher der *Politik*, liefert aber insgesamt eine zutreffende

¹⁴ EN X 10, 1181b6–12. Diogenes Laertius erwähnt in seiner Vita des Aristoteles eine Sammlung der Verfassungen von 158 Stadtstaaten (D.L. V 27). Bis auf Teile des *Staates der Athener* (*Athenaiôn Politeia*) ist die Schrift in der Spätantike verloren gegangen.

¹⁵ Vgl. III 8, 1279b11–15: „Es kommen manche Probleme zum Vorschein und wenn man eine Untersuchung in philosophischer Weise durchführt und nicht bloß in praktischer Absicht, dann sollte man nichts übergehen, sondern auch beim Einzelnen die Wahrheit herausstellen.“ Vgl. 12, 1282b14, 23, *et al.*

¹⁶ Pol. VII, 13–15.

Inhaltsangabe (EN X 10, 1181b15–23): „Als erstes wollen wir versuchen, wenn unsere Vorgänger etwas Zutreffendes gesagt haben, dies durchzugehen [...]“ – dies geschieht in Pol. II:

Anschließend wollen wir auf der Basis unserer Sammlungen von Verfassungen untersuchen, welche Umstände die Staaten und die verschiedenen Arten von Verfassungen bewahren und welche sie zerstören, und aus welchen Gründen die einen Staaten gut, die anderen schlecht verwaltet werden.

Dies ist der Inhalt der Bücher IV–VI. „Wenn wir all dies untersucht haben, dann werden wir wohl auch besser verstehen, welche Art von Verfassung die beste ist, wie jede einzelne geordnet ist und welche Gesetze und Gebräuche sie verwendet.“ – Dies ist, grob gesprochen der Inhalt von Buch VII der *Politik* (mit Kap. VIII als Appendix, der die Erziehung der Bürger zum Thema hat). Der tatsächliche Inhalt der Politikschrift ist zwar reichhaltiger, als die kurze Vorschau am Ende der *EN* erwarten lässt, als Grundriss ist diese Inhaltsangabe jedoch korrekt.

Von einer politischen Meisterwissenschaft (*architektonikē*) ist in der *Politik* nur gelegentlich und in Andeutungen die Rede.¹⁷ Das ist nicht verwunderlich, denn in den Analysen der tatsächlichen Verhältnisse in den verschiedenen Staatsformen hat der ideale, philosophisch geschulte, Gesetzgeber keine Funktion. Die Philosophie taucht nur in der Beschreibung des Idealstaates auf, in Pol. VII und VIII; dort wird sie jedoch, anders als in EN X 7–9,¹⁸ als ein integraler Bestandteil des Lebens in der Polis behandelt (Pol. VII 13–15).¹⁹

Das Hauptaugenmerk der *Politik* liegt auf der Bestimmung des Staatsbürgers, des *politēs*. Sie wird in Buch III 1–6 thematisiert; ihre Beantwortung liefert zugleich auch die Bestimmung der jeweiligen Staatsverfassung: Aristoteles definiert diese

17 Dabei sind verschiedene Meisterschaften gemeint: In I 13, 1260a16–23 geht es um die Qualifikation des Herrschers und des Haushaltsvorstandes, die beide die perfekte Tugend besitzen sollten. Auch spricht Aristoteles in Pol. VII 3, 1325b23 vom ‚Meister‘, der die Dinge mit Hilfe seiner Gedanken bewegt (offensichtlich in Anknüpfung an Platons *Politikos*) – womit er betonen will, dass auch der Staatsmann in erster Linie ein Denker ist. Buch III 11, 1281b38–1282a6 enthält die Unterscheidung zwischen dem ‚Meisterarzt‘, dem gewöhnlichen Praktiker und dem allgemein Gebildeten, der dennoch ein Urteil über Medizinisches abgeben kann – offensichtlich um zu erklären, dass nicht allein der Meister-Staatsmann ein gutes Urteil über Politisches haben kann: es ist vielmehr so, dass (nach Platon) der Benutzer ein besseres Urteil als der Hersteller hat. Damit dürfte Aristoteles seine eigene Autorität in Sachen Politik rechtfertigen wollen – schließlich ist er kein Praktiker.

18 Laut EN VI 13, 1145a6–11 gehört es zu den Aufgaben des Politikers, dafür zu sorgen, dass es Weisheit (*sophia*), also Philosophie, im Staat gibt.

19 Dazu siehe Frede 2019a.

dort als ‚Ordnung der Einwohner‘ eines Staates.²⁰ Dass Aristoteles die Frage nach der Verfassung als die nach der ‚Ordnung der Einwohner‘ betrachtet und diese wiederum als Frage nach dem Staatsbürger bestimmt, zeigt, dass er unter Verfassung, anders als heute, nicht die Grundrechte und Schutzrechte der Gemeinschaft, sondern lediglich die Form der Regierung verstehen will, wie sie durch die Verteilung der Funktionen im Staat bestimmt wird.²¹ Denn wie sich alsbald zeigt, versteht Aristoteles unter ‚Staatsbürger ohne Einschränkung‘ (*politês haplôs*) nur diejenigen Mitglieder der Bevölkerung, die als Funktionsträger für diese Ordnung verantwortlich sind. Daher konzentriert er sich auf die Frage nach den Verantwortungsträgern im Staat und sucht, deren Qualifikationen näher zu bestimmen. So erklärt sich, dass nicht etwa alle Einwohner (*oikountes*) als Bürger (*polites*) zu bezeichnen sind, wie es zunächst scheint (1274b38), sondern dass dieser Klasse nur diejenigen zuzurechnen sind, die in der Lage sind, *aktiv* an der Verwaltung des Staates teilzunehmen. Aristoteles kritisiert die in Griechenland herrschende Praxis, wonach das Bürgerrecht erblich ist, d.h. dass Bürger jeder ist, dessen Eltern Staatsbürger waren.²²

Wie Aristoteles zu Anfang seiner Bestimmung des (Stadt-)Staates ausführt, ist der Staat die Menge der Bürger (Pol. III.1, 1274b41–1275a33: *plêthos politôn*). Kinder gehören noch nicht zu dieser Menge, alte Männer nicht mehr, ansässige Fremde (*metoikoi*) nur in einem eingeschränkten Sinn. Bürger im uneingeschränkten Sinn (*haplôs*) sind dagegen all diejenigen, die berechtigt sind, Ämter (*archai*) zu übernehmen, und zwar bei Gerichtsentscheidungen (*dikastês*) mitzuwirken und an der Volksversammlung teilzunehmen (*ekklêsiastês*). Wie Aristoteles hinzufügt, weicht er mit dieser Kennzeichnung von Ämtern von den herrschenden Gepflogenheiten ab; denn in den griechischen *poleis* wurden nur Magistrate, also spezifische Funktionen als Ämter (*archai*) bezeichnet. Darin sieht Aristoteles jedoch einen Fehler, weil die Judikative und Legislative doch die wichtigsten Funktionen im Staat darstellen (1275a28: *kyriôtatos*). Richter waren die Mitglieder der Geschworenengerichte, Gesetze wurden in der Volksversammlung eingebracht und beschlossen. Die Exekutive bestand dagegen in einer Vielzahl von spezifischen Ämtern, den

²⁰ Eine entsprechende Aspektverschiedenheit signalisiert auch das Stichwort ‚Wissenschaft‘ am Anfang des vierten Buches. Damit ist nicht das praktische politische Wissen gemeint, sondern die Verfassungskunde.

²¹ So erläutert Aristoteles die Bedeutung von *taxis* später in Kap. 6, 1278b9–10, wo er besonders auf das bedeutendste Amt abhebt. Nicht immer wird die Frage nach der Verfassung so eng ausgelegt. Am Anfang von Buch II schließt die Diskussion der besten Verfassung auch die Gesetzesordnung und die soziologischen Bedingungen mit ein.

²² Zur Stellung von Frauen in Aristoteles' *Ethik* und *Politik* vgl. Frede 2018; seine Befürwortung der Sklaverei ist Gegenstand zahlreicher Kommentare s. etwa Schofield 1990, Karbowski 2013.

Magistraten. Weil diese Ämter der Zeit nach begrenzt sind (meistens auf ein Jahr), kennzeichnet Aristoteles das Amt der Gesetzgeber und Richter demgegenüber als ‚unbegrenzt‘ (1275a23–33: *aoristoi*). Wie diese Ausführungen zeigen, sieht Aristoteles zwar keine Gewaltenteilung im modernen Sinn vor, wohl aber eine funktionale Unterscheidung der drei Gewalten; denn die einzelnen Bürger können zur gleichen Zeit mehr als eine der drei Gewalten ausüben.²³

So liberal sich Aristoteles' Bestimmungen des Bürgerrechts zunächst ausnehmen, so sieht er doch erhebliche Beschränkungen vor, die mit modernen demokratischen Vorstellungen unvereinbar sind: Bürger sollen nämlich nur diejenigen unter den Einwohnern sein, die über eine hinreichende Bildung und Zeit verfügen. Da niedrige Handwerker diese Bedingungen nicht erfüllen, schließt Aristoteles sie aus den Reihen der Bürger aus (III 4 u. 5). Die Rechtfertigung für diesen Ausschluss liegt, wie immer bei Aristoteles, in der angenommenen mangelnden Fähigkeit der Betroffenen, die Funktion von Bürgern angemessen wahrzunehmen. Gemeint sind dabei die aktiven Bürgerrechte, die in der Beteiligung an der Regierung/Herrschaft bestehen.²⁴ Niedrige Handwerker – die sog. *banausoi* – verfügten weder über eine hinreichende Bildung noch über die erforderliche Zeit. Nicht nur waren sie genötigt, von früh bis spät zu arbeiten, sondern es war überwiegend schwere Arbeit, die nicht durch Maschinen erleichtert wurde. Der berühmte Ausspruch Hesiods, der Ochse sei der Sklave des armen Mannes, hatte auch in der klassischen Zeit noch seine Gültigkeit.

Von Bürgerpflichten ist bei Aristoteles selten die Rede. In den Erläuterungen zur distributiven Gerechtigkeit wird nur nebenbei erwähnt, dass die Verteilung nicht nur in Gutem, sondern auch in Schlechtem bestehen kann, in größeren oder kleineren Übeln (EN V 7, 1131b20–24). Aristoteles dürfte dabei einerseits an finanzielle Lasten denken, andererseits an den Wehr- bzw. Kriegsdienst, der vom 18. bis zum 60 Lebensjahr zu leisten war.²⁵ Das Steuerwesen war auch in der Demokratie nicht sehr entwickelt; große finanzielle Lasten hatten vor allem einzelne Reiche zu schultern, wie etwa die Ausrüstung einer Triere oder die Ausstattung eines Theaterstückes (*leitourgiai*). Zu militärischen Unternehmungen (*strateia*)

23 Die Funktionsunterscheidung illustriert er mit einem Verweis auf die Mitglieder eines Chors in der Tragödie und in der Komödie: auch wenn die Personen dieselben sind, haben sie doch unterschiedliche Funktionen (4, 1276b1–8).

24 Die Übersetzung ist im Deutschen missverständlich: ‚Regieren‘ klingt im Fall der meisten Ämter in einem Stadtstaat allzu abgehoben, ‚Herrschen‘ allzu großmächtig. Es geht Aristoteles nur um die aktive Ausübung der Funktionen in einer Polis. Dazu s. Frede 2005.

25 Die beiden ersten Jahre galten der Ausbildung (‚Ephēbie‘). Anschließend wurden die jungen Männer in die Bürgerliste aufgenommen und konnten immer wieder zu Kriegsdiensten herangezogen werden.

wurden die Bürger jeweils in öffentlichen Listen aufgerufen; dem konnte man sich nicht leicht entziehen.

4 Die Tugend des Bürgers

Die Fragestellung, mit der Aristoteles die Erörterungen der Tugenden des Staatsbürgers eröffnet, muss sich für moderne Leser seltsam ausnehmen: Ist ein guter Bürger auch ein guter Mensch? Wörtlich besagt der Text (Pol. III 4, 1276b16): „Nach dem nun Gesagten ist des Weiteren zu untersuchen, ob man die Tugend des guten Mannes mit der des guten Bürgers gleichsetzen soll oder nicht.“ Erst die Besinnung darauf, dass mit ‚Tugend‘ nicht allein die moralischen Qualitäten, sondern ‚Fähigkeiten‘ in einem weiteren Sinn gemeint sind, machen deutlich, dass Aristoteles keinen moralischen Skeptizismus den Charakter von Politikern betreffend zum Ausdruck bringen, sondern einen Vergleich ihrer spezifischen Befähigungen anstellen will. In anschließenden Überlegungen geht es denn auch in erster Linie um die Art der intellektuellen praktischen Fähigkeit: um die *phronêsis*, die Fähigkeit zu kluger Beratung und Entscheidung.

Wie in der EN zur Bestimmung der *phronêsis* ausgeführt wird, ist zwischen der Klugheit des Staatsmannes und der des einfachen Bürgers zu unterscheiden (EN VI 8, 1141b8–33). Die Staatsklugheit gilt dem „höchsten für den Menschen durch Handeln erreichbaren Gut“, d. h. dem Gemeinwohl. Sie wird hier daher, wie zu Anfang der EN, als ‚architektonisch‘ (*architektonikê*) gekennzeichnet, weil sie mit der Gesetzgebung (*nomothesia*) befasst ist, während die Klugheit des einfachen Bürgers auf Einzelnes beschränkt ist, also auf Fragen der Tagespolitik. Zu diesem Unterschied in der Klugheit hat Aristoteles in EN VI 6, 1140b4–7 angemerkt, sie sei „eine wahre, mit Überlegung verbundene Disposition zum Handeln, die sich auf das bezieht, was für den Menschen gut und schlecht ist.“ Von der Herstellung (*poiêsis*) unterscheidet sich die Klugheit dadurch, dass sie nicht auf ein weiteres Ziel aus ist, sondern nur auf gutes Handeln als solches abzielt (*eupraxia*). Als ein Beispiel verweist Aristoteles auf Perikles und andere seinesgleichen, „weil sie überblicken können, was für sie selbst und für Menschen allgemein gut ist.“ Es ist dieser größere Weitblick, durch den sich der Staatsmann vom einfachen Bürger unterscheidet, ein Unterschied, den Aristoteles mit dem zwischen einem ‚Meister‘ (*architektôn*) und einem Handwerker (*cheirotechnês*) vergleicht. Ersterer hat es mit der Gesetzgebung (*nomothesia*) zu tun, letzterer mit Tätigkeit im Rat (*bouleutikê*) und bei Gericht (*dikastikê*) (8, 1141b22–29).

Es ist eben diese Dichotomie der politischen Fähigkeiten, um die es Aristoteles in *Politik* III 4 und 5 zu tun ist, wenn er nach dem Verhältnis zwischen der Tugend des guten Bürgers und der des guten Mannes fragt. Bei dieser Entscheidung macht

er es sich in der *Politik* allerdings nicht leicht, denn die Frage nach der Tugend wird dort mit der Frage nach dem Bürgerrecht verknüpft, genauer gesagt: mit dem Recht auf Partizipation an der Politik. Denn wie oben schon angemerkt, verknüpft Aristoteles die Frage nach dem Bürgerrecht mit der nach der Eignung zu denjenigen Tätigkeiten, durch die sich der gute Bürger auszeichnet. Dabei rekurriert er nicht auf die Unterscheidung zwischen dem Staatsmann und dem einfachen Bürger, wie in *EN VI*, sondern erörtert die Frage, wer überhaupt die ‚bürgerliche Tugend‘ besitzt.

Zur Erklärung, dass es im Staat verschiedene Funktionen geben muss und daher auch keine einheitliche Tugend unter den Bürgern geben kann, greift Aristoteles zu dem Vergleich des Staates mit einem Schiff, auf dem sehr unterschiedliche Funktionen zu erfüllen sind (*Pol. III 4*, 1276b20–34): die Aufgabe des Kapitäns ist verschieden von der eines Untersteuermannes oder eines Ruderers etc.; allen gemeinsam ist jedoch die Sorge für die Sicherheit des Schiffes. Entsprechendes gilt für die Aufgaben der Bürger: ihnen allen obliegt die Sorge für das Wohl der Gemeinschaft. Differenzierungen ergeben sich zum einen je nach der Art der Verfassung, d. h. der Form des Staates, zum anderen können nicht alle Bürger die beste menschliche Natur besitzen – so wie ein Chor sich nicht nur aus Chorführern zusammensetzen kann, sondern auch einfache Mitglieder enthalten muss. Die Bürger müssen nicht nur fähig sein, zu herrschen, sondern auch sich beherrschen zu lassen, da sie abwechselnd herrschen und beherrscht werden sollen. Dass Aristoteles in letzterem eine Schwierigkeit sieht, beruht auf der Annahme, dass alle Menschen bestrebt sind, diejenigen Aktivitäten auszuführen, die ihrer Natur entsprechen, weil im Aktivsein die Vervollkommnung ihres Wesens liegt: jedes Lebewesen strebt danach, seine besten Fähigkeiten auszuüben.

Aus dieser grundlegenden Einsicht zieht Aristoteles eine bedeutsame Konsequenz: In einem Staat, der aus Freien und Gleichen besteht, müssen die Bürger in der Lage sein, abwechselnd zu herrschen und sich beherrschen zu lassen. Eben diese Bedingung setzt aber voraus, dass die Bürger zwei verschiedene Fähigkeiten in sich vereinen, um in der Lage zu sein, sowohl zu herrschen wie auch sich beherrschen zu lassen (*III 4*, 1277b7–16). Dass Menschen beide Fähigkeiten erwerben können, begründet Aristoteles mit einem Verweis darauf, dass man viele Dinge dadurch lernt, dass man zunächst unter einem entsprechenden Anführer dient, so wie das für militärische Fähigkeiten gilt: modern gesprochen wird man Hauptmann, indem man unter einem Hauptmann, Oberst, indem man unter einem Obersten, und General, indem man unter einem General dient. Damit die Abwechslung im Herrschen und Beherrschtwerden funktioniert, macht Aristoteles aber noch eine zusätzliche Annahme, die in modernen Augen kurios erscheinen muss: Dieser Rollentausch setzt zwei verschiedene Versionen der fraglichen Charaktertugenden voraus, so etwa die Gerechtigkeit des Gebietenden und des Ge-

horchenden. Zur Bestätigung dafür, dass es solche zwei Versionen tatsächlich gibt, verweist Aristoteles auf den Unterschied zwischen der Tapferkeit und Besonnenheit von Männern und Frauen: Von Männern wird eine höhere Befähigung erwartet, Gefahren zu ertragen als von Frauen; von Frauen mehr Zurückhaltung im Reden als von Männern. Wie für den Charakter, so postuliert Aristoteles auch für die praktische Vernunft eine Reduzierung auf Seiten des Beherrschten (4, 1277b26–32): Statt über die *phronêsis* verfügt er nur über eine wahre Meinung – *alêthês doxa*.²⁶

Diese Beschränkungen auf Seiten der Beherrschten sollen offenbar sicherstellen, dass sie sich während dieser Zeit nicht in die Belange der Herrschenden einmischen, sondern sich deren Maßnahmen fügen, so dass der innere Friede im Staat garantiert ist und es zu keiner Auflehnung – *stasis* – kommt. Damit will Aristoteles offensichtlich der Tatsache Rechnung tragen, dass die Menschen ihre besonderen Fähigkeiten jeweils auch ausüben wollen. Im Prinzip haben sie ein Recht auf Betätigung in der Politik – nur muss es dabei Abwechslung zwischen den Bürgern geben, eine Notwendigkeit, für welche sie die entsprechende Disposition haben müssen. Eben diese Notwendigkeit soll das Beispiel des Tyrannen Jason von Pherai illustrieren, der von sich selbst gesagt haben soll, er habe immer Hunger während der Zeit gelitten, in der er nicht als Tyrann herrschen konnte, weil er nicht in der Lage war, als Privatmann zu leben (1277a23–25). Einen solchen Machthunger auf Seiten der Beherrschten soll es in Aristoteles' Staat nicht geben, damit Abwechslung im Regieren und Regiertwerden reibungslos vonstattengeht.

Wie diese Vorkehrungen zeigen, ist es Aristoteles mit dem ‚Recht auf aktive Partizipation‘ in der Politik ganz ernst. Das manifestiert sich auch in seiner wiederholten Erklärung, dass man einem Ausnahmetalent die Alleinherrschaft überlassen sollte: Man tut einem derartigen Menschen unrecht, wenn man ihm die Ausübung seines Talent es unmöglich macht.²⁷ Dass diese Maßnahme mit dem Prinzip der Abwechslung nicht vereinbar ist, bleibt unerwähnt. Aristoteles lässt sich gelegentlich dazu verleiten, auch Möglichkeiten einzuräumen, die zu seinen eigentlichen Prinzipien gar nicht passen, wie eben der Notwendigkeit der Abwechslung im Herrschen und Beherrschtwerden für alle hinreichend qualifizierten Bürger.

Diese Art von Partizipation ist nur in der kleinen Polis denkbar, nicht in modernen Groß-Staaten. Dort bietet sich eine aktive Beteiligung allenfalls auf lokaler

²⁶ Darin folgt er offensichtlich Platon, der den Wächtern nur die richtige Meinung (*doxa*) über das Furchtbare in Befolgung des gesetzlich Angeordneten zumisst (Resp. IV 429a–430c).

²⁷ Für wie realistisch Aristoteles diese Möglichkeit hält, ist unklar. Es ist jedoch auffällig, dass dieses Talent sich in der Gesetzgebung hervortun und es darin nachgerade Zeus gleichtun soll (Pol. III 13, 1284a3–17; b25–34).

Ebene an und selbst dann wäre ein solches ‚Recht auf Herrschaft‘ nicht verwirklicht. Dazu bedürfte es einer entsprechenden Tradition, wie sie in manchen der griechischen Stadtstaaten bestand, wo die Ämter auf ein Jahr befristet waren und eine Wiederwahl für die meisten Funktionen möglich, wenn auch nicht garantiert war.

Wie zu Anfang hervorgehoben, ist für Aristoteles nur die kleine Polis eine echte Gemeinschaft, eine *koinônia*: Bei dieser Begrenzung ist es ihm nicht allein um die Möglichkeit politischer Aktivität für alle qualifizierten Bürger zu tun, sondern auch darum, dass es nur dann das für eine solche Gemeinschaft nötige Vertrauen geben kann: dazu müssen die Bürger einander jedoch kennen (Pol. VII 4, 1326b14–20): „Um aber Rechtsfälle zu entscheiden und Ämter auf der Basis der Würdigkeit zu entscheiden, müssen die Bürger einander kennen und wissen, welcher Art sie sind.“

5 Warum moralisch sein?

Diese Frage stellt sich in der Geschichte der Menschheit immer wieder und die Antwort auf sie fällt zu verschiedenen Zeiten und aus verschiedenen philosophischen Perspektiven sehr verschieden aus.²⁸ Aus der aristotelischen Perspektive dürfte die Antwort wie folgt lauten: Sich moralisch zu verhalten dient in zwei Hinsichten dem wohlverstandenen Eigeninteresse des Einzelnen: (i) Zum einen stellt er damit die Entwicklung der eigenen Persönlichkeit sicher – das Erreichen des eigenen *telos* als das eines *zôon politikon*. Dies ist allerdings nicht ganz ins eigene Belieben gestellt, denn es setzt voraus, dass man in einer hinreichend guten Gemeinschaft und einer hinreichend guten Familie aufwächst, die einem entsprechende Standards und die Entwicklung der eigenen Fähigkeiten vermitteln. Dass Aristoteles sich der Bedeutung dieser Bedingungen bewusst war, bestätigt seine Erklärung über Bedeutung des Besitzes äußerer Güter (*ta ekstos agatha*) für das Erreichen der *eudaimonia* (EN I 9, 1099a31–b8): „[...] denn wer ganz hässlich,

²⁸ Einen Durchgang durch die Geschichte hindurch bietet die Aufsatzsammlung von Himmelmann 2015. Fossheim behandelt dort die Frage aus moralpsychologischer Sicht und plädiert dafür, dass es bei moralischem Handeln keinen Automatismus geben kann, weil der Umgang mit anderen Personen wie auch die Einschätzung der Entscheidungssituation emotionale Flexibilität voraussetzt. Der Beitrag von Horn zeigt, dass Kants Position insofern eine *telos*-Lehre enthält, als in der Freiheit der Selbstgesetzgebung ein absoluter Wert liegt, der insofern auf ein Ziel, auf ein Ende, ausgerichtet ist, als darin das Resultat der Bestimmung des Willens durch das Gesetz zu sehen ist. Darin liegt jedoch zugleich die Würde des Menschen und daher auch seine Glückseligkeit.

niedriger Herkunft (*dysgenês*), einsam oder kinderlos ist, hat kaum Aussichten auf Glück.“ Die Notwendigkeit einer guten Familie wird auch in der Erörterung der Freundschaft hervorgehoben: der Einzelne verdankt den Eltern nicht nur das Leben, sondern auch seine Erziehung (EN VIII 14, 1162a510 *et pass.*). Die Notwendigkeit einer wohlorganisierten Polis wird auch in der Erörterung der Gerechtigkeit betont (EN V 5, 1130b25–29):

Was aber dazu geeignet ist, die Tugend als Ganze zu erzeugen, sind diejenigen Gesetze, die man für die Erziehung das Gemeinwohl betreffend erlassen hat. Ob die Erziehung des Einzelnen, die ihn zu einem schlechthin guten Menschen macht, Sache der politischen oder einer anderen Wissenschaft ist, wird später zu entscheiden sein. Denn es ist vielleicht nicht dasselbe, ein guter Mensch und ein guter Bürger in jeder Art von Staat zu sein.

Auf die Frage der richtigen Erziehung in der Gemeinschaft kommt Aristoteles auch in seiner Schlusszusammenfassung der EN zu sprechen, wo die Notwendigkeit guter Gesetze für die Erziehung der Bürger und die Erziehung der Gesetzgeber als die besondere Aufgabe der politischen Philosophie hervorgehoben wird (X 10).

(ii) Zum anderen bietet die Polis die Gelegenheit zur Betätigung der eigenen guten Fähigkeiten im Umgang mit den eigenen Mitmenschen, in denen für Aristoteles eine wesentliche Bedingung für das Glück besteht. Auf diesen Umstand weist er immer wieder hin. So versichert Aristoteles in der Erörterung der Freundschaft, dass ein Leben in Einsamkeit (*monôtês*) ohne Freunde nicht glücklich sein kann – und zu den Freunden gehören nicht nur die persönlichen Freunde, sondern auch Familie und Mitbürger.²⁹ Selbst die Kenntnis der Philosophie und damit sämtlicher Wissenschaften werden in einer entsprechenden Gemeinschaft erworben, wie Aristoteles' Zusammenfassung der Bedeutung gemeinsamen Tätigseins für das Glück hervorhebt (EN IX 12, 1172a1–8):

Was auch immer für jeden das Sein bedeutet oder weswegen jeder zu leben wünscht, eben damit wollen sie zusammen mit ihren Freunden ihr Leben verbringen. Daher trinken die einen zusammen, andere würfeln zusammen, andere treiben zusammen Sport, gehen zusammen auf die Jagd – oder betreiben zusammen Philosophie (*symphilosophhein*).³⁰

Auch sie gehört zur besten Art von Freundschaft, zur Tugendfreundschaft, denn nur sie gilt der Persönlichkeit des anderen.

²⁹ I 5, 1097b8–11; 9, 1099b4; VIII 6, 1157b19–22; IX 9, 1169b16–22; 1170a4–14.

³⁰ Zum Problem der Vereinbarkeit dieser sozialen Natur des Menschen mit dem Lob der Unabhängigkeit des *bios theôrêtikos* s. Frede 2019a.

6 Kurzes Streiflicht auf Kant

Angesichts der Verschiedenheit der historischen Gegebenheiten wie auch der philosophischen Voraussetzungen bei Aristoteles und Kant könnte die Suche nach Gemeinsamkeiten weit hergeholt erscheinen.³¹ Da es für Aristoteles die Polis-Gemeinschaft ist, die sich die Gesetze gibt, wäre für ihn etwa die Redeweise von einer ‚Autonomie‘, einer Selbstgesetzgebung, des handelnden Subjekts wie bei Kant schlicht unverständlich. Und während für Aristoteles die unabhängige kleine Polis den unverzichtbaren Hintergrund seiner ethischen und politischen Überlegungen ist (s. Pol. VII 4–12) und seine Adressaten seine Schüler sind, wendet sich Kants Schrift *Zum Ewigen Frieden* an die Menschheit als solche.³² Da sich Kant allgemeinen Respekts bei der philosophisch interessierten Menschheit auch über Deutschlands Grenzen hinaus sicher sein konnte, liegt darin auch keine leere Erwartung. Trotz aller Verschiedenheit gibt es jedoch ein beiden gemeinsames Anliegen: Für Aristoteles wie auch für Kant ist der Friede ein hohes Gut.³³ Welch große Bedeutung Aristoteles dem Frieden (*eirênê*) zumisst, lässt sich aus der Häufigkeit der Verwendung dieses Ausdrucks in der Kennzeichnung seines Wunsch-Staates in Buch VII der *Politik* ablesen. Für ein Leben in Frieden ist die staatsbürgerliche Tugend (*politikê aretê*) erforderlich, wie er immer wieder hervorhebt (14, 1333a41–b5):

Man muss zwar die Fähigkeit haben, tätig zu sein und Krieg zu führen, in höherem Maße aber Frieden zu halten (*eirênên agein*) und in Muße zu leben (*scholazein*); ebenso muss zwar man fähig sein, Notwendiges und Nützliches zu tun, noch mehr aber die Dinge, die vollkommen sind (*kala*).

Unter der ‚Muße‘ (*scholê*) versteht Aristoteles nicht etwa den Müßiggang, sondern die Betätigung der besten Talente, insbesondere der geistigen.³⁴

Es ist auffällig, dass Aristoteles in seiner *Ethik* und *Politik* mit keinem Wort die Eroberungen der griechischen Stadtstaaten durch Philipp II und seinen Sohn Alexander erwähnt, sondern durchweg an der kleinen Polis festhält. Zwar ist unsicher, ob die ersten Fassungen dieser Schriften vor der Schlacht von Chaironeia im

³¹ Vergleiche in verschiedenen Hinsichten liefern etwa die Beiträge in Engstrom und Whiting 1996 sowie in Aufderheide und Bader 2015.

³² Eine eingehende Analyse dieser Schrift bietet Gerhardt 1995 mit einem Überblick über die Tradition der Friedensdiskussionen seit der Antike.

³³ Er ist sich darin mit Platons *Nomoi* einig, deren Diskussion von einer Kritik an der Unfähigkeit Spartas und Kretas zu einem Leben in Frieden ausgeht (Leg. I 625c–628e).

³⁴ Zur Muße s.a. EN X 7, 1177b4–15.

Jahr 338 v. Chr. entstanden sind, bevor die Makedonen die Oberherrschaft über die griechischen Stadtstaaten errungen hatten. Auch könnte Aristoteles die Situation danach absichtlich ignoriert haben, in der Annahme, dass diese Herrschaft nicht von Dauer sein würde. Mit dem Weltreich, das Alexander, sein ehemaliger Schüler, zu errichten im Begriff war, hat Aristoteles offensichtlich nichts im Sinn. Denn er propagiert nicht nur die kleine Polis, sondern kritisiert auch unmissverständlich Politiker, die nichts als Krieg und Eroberung im Sinn haben (Pol. VII 2, 1324b5–1334a10): Man soll seinen Nachbarn nicht seinen eigenen Willen aufzwingen. Zwar erwähnt Aristoteles in seiner Kritik namentlich nur Sparta, Kreta und „andere kriegerische Völkerschaften wie Skythen, Perser, Thraker und Kelten“ (1324b11–12). Da Sparta jedoch seine Macht schon viel früher, nach der Schlacht bei Leuktra im Jahr 371 eingebüßt hatte, dürfte diese Kritik in Wirklichkeit den Makedonen gelten.³⁵ Auf sie dürfte auch seine Warnung vor einer Konzentration auf kriegerische Unternehmungen gemünzt sein (Pol. VII 1334a2–10):

Die Erfahrung bestätigt den Grundsatz, dass der Gesetzgeber mehr darauf achten muss, dass er die Gesetze über das Kriegswesen und andere Angelegenheiten der Muße und des Friedens willen gibt. Denn die meisten der anderen Staaten behaupten sich nur, solange sie Krieg führen, gehn aber zugrunde, wenn sie die Herrschaft errungen haben; sie verlieren nämlich im Frieden ihre Schärfe, genau wie das Eisen. Dafür ist der Gesetzgeber verantwortlich, weil er die Bürger nicht zu einem Leben in Muße erzogen hat.

Aristoteles hat im Jahr 323 den frühen Tod seines rastlosen ehemaligen Schülers, Alexanders des Großen, im Alter von nur 33 Jahren noch erlebt; er selbst ist im Jahr darauf gestorben. Aristoteles hat daher weder das Ende des Freiheitskampfes der griechischen Städte gegen die Makedonen noch auch die sog. ‚Diadochenkriege‘ zwischen Alexanders Nachfolgern erlebt. Er war aber zeitlebens Zeuge der ständigen Konflikte zwischen den griechischen Poleis, in denen permanenter Frieden, Sicherheit und Wohlstand immer wieder gefährdet waren. Auch deswegen sieht Aristoteles im Frieden eine Grundbedingung des glücklichen Lebens.

Es könnte nun so scheinen, als finge Kant dort an, wo Aristoteles aufgehört hat: mit dem Postulat des Friedens als eines Grundwertes im menschlichen Leben. Er untersucht nämlich die Bedingungen der Möglichkeit permanenten Friedens, d. h. eines Friedens, der nicht bereits die Wurzeln späterer Kriege in sich trägt. Während Kants kritische Schriften sozusagen zeit- und ortlos sind, gilt das nicht für sein bekanntestes politisches Werk: *Zum ewigen Frieden*, das deutliche Bezüge auf die

³⁵ Makedonien betreffend erwähnt Aristoteles nur ein altes Gesetz, demzufolge ein Mann, der noch keinen Feind getötet hatte, ‚einen Halfter zu tragen hatte‘, also eine Art von Schandmal (1324b15–17).

Gegebenheiten in den überwiegend absolutistisch regierten Staaten nimmt. Während Aristoteles über die kleine Polis spricht, über deren Wohl und Wehe die Bürger selbst bestimmen können, spricht Kant über absolutistisch regierte Großstaaten, deren Bürger keine derartigen Rechte hatten. So muss Kant Dinge klarstellen, die Aristoteles nie in den Sinn gekommen wären, wie etwa, dass Staaten kein Besitz sind, den man vererben, ererben oder erheiraten könnte, wie auch, dass Monarchen nicht beliebig über ihre Bürger verfügen können, derart, dass sie ihnen ungefragt die Bürde von Kriegen aufhalsen oder die Söhne des Landes an andere Staaten als Soldaten verkaufen können. Während Aristoteles einen Appell an die Bürger der Polis richtet, im inneren und äußeren Frieden eine Grundbedingung des guten Lebens zu sehen, geht es Kant vor allem um die Rechtfertigung derjenigen Bürgerrechte, die sicherstellen, dass Menschen einander nie allein als Mittel, sondern stets auch als Zweck behandeln. Nur diese Rechte können ein friedliches Zusammenleben garantieren, in einer Republik, in der alle Menschen unter dem Gesetz stehen.³⁶ Während das 17. Jahrhundert das Jahrhundert der Religionskriege war, in denen es um Machterhalt und Machterweiterung ging, war das 18. Jahrhundert das Jahrhundert der Erbfolgekriege, die nahtlos in Kriege um den Kolonialbesitz übergingen.

Hier sollte keiner moralischen Überlegenheit auf Seiten eines der beiden Philosophen das Wort geredet werden. Weder Aristoteles noch Kant waren Sozialrevolutionäre – und beide haben manche der Blindheiten ihrer Zeit geteilt, vor allem, was Diskriminierungen in Hinblick auf Klassen-, Rassen- und Geschlechtsunterschiede angeht. Aber beide waren sich klar darüber, dass der Friede kein Kirchhofsriede sein darf, sondern vielmehr als ein Zustand zu erstreben ist, in dem der Mensch dem Menschen kein Wolf ist, sondern ein Leben in friedlicher Kooperation bei hinreichendem Wohlstand führen kann. Ein solcher Friede sollte jedoch sowohl in wie auch zwischen den Staaten möglich sein. Was würde Kant dazu sagen, dass die Menschheit auch 200 Jahre nach seinem Tod weit von einem Völkerbund entfernt ist, der für ewigen Frieden sorgen könnte? Es wäre für ihn wohl kein Trost, dass es um den Wunsch des Aristoteles nach einem Leben in Muße und Frieden auch nach 2300 Jahren nicht besser bestellt ist.

³⁶ Unter der ‚Demokratie‘ versteht Kant die Despotie des Volkes, das alles selbst bestimmen will (*Ewiger Friede*, Erster Definitivartikel). Aristoteles versteht hingegen unter der Demokratie die Herrschaft der Armen zugunsten der Armen.

Literatur

- Aufderheide, Joachim, und Ralf M. Bader, Hrsg. 2015. *The Highest Good in Aristotle & Kant*, Oxford: Oxford University Press.
- Engstrom, Stephen und Jennifer Whiting, Hrsg. 1996. *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fossheim, Hallvard. 2015. „Aristotle on Virtuous Questioning of Morals“. In *Why Be Moral?*, herausgegeben von Beatrix Himmelmann und Robert Louden, 65 – 80. Berlin: Walter de Gruyter.
- Frede, Dorothea. 2005. „Citizenship in Aristotle's *Politics*“. In *Aristotle's Politics. Critical Essays*, herausgegeben von Richard Kraut und Steven Skultety, 167 – 184. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Frede, Dorothea. 2018. „Equal But Not Equal: Plato and Aristotle on Women as Citizens“. In *Democracy, Justice, and Equality in Ancient Greece*, herausgegeben von Georgios Anagnostopoulos und Gerasimos Santas, 287 – 306. Cham: Springer.
- Frede, Dorothea. 2019a. „On the So-Called Common Books in the *Eudemian* and the *Nicomachean Ethics*“. *Phronesis* 64: 84 – 116.
- Frede, Dorothea. 2019b. „New Perspectives on an Old Controversy: The Theoretical and the Practical Life in Aristotle“. In *Zeitschrift für philosophische Forschung* 73: 481 – 510.
- Frede, D. 2020. *Aristoteles Nikomachische Ethik, eingeleitet, übersetzt und kommentiert*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Gerhardt, Volker. 1995. *Immanuel Kants Entwurf 'Zum ewigen Frieden'*. Darmstadt: WGB.
- Himmelmann, Beatrix und Robert Louden, Hrsg. 2015. *Why Be Moral?* Berlin: De Gruyter.
- Horn, Christoph. 2006. „*Epieikeia*: The competence of the perfectly just person in Aristotle“. In *The Virtuous Life in Greek Ethics*, herausgegeben von Burkhard Reis und Setella Haffmans, 142 – 166. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horn, Christoph. 2013. „Law, Governance, and Political Obligation“. In *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, herausgegeben von Marguerite Deslauriers und Pierre Destrée, 223 – 246. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horn, Christoph. 2015. „What is Kant's Precise Answer to the Question 'Why Be Moral?'“. In *Why Be Moral?, Why Be Moral?*, herausgegeben von Beatrix Himmelmann und Robert Louden, 141 – 157. Berlin: De Gruyter.
- Karbowsky, Joseph. 2013. „Aristotle's Scientific Inquiry into Natural Slavery“. *Journal of the History of Philosophy* 51: 323 – 353.
- Keil, Geert, und Nora Kreft, Hrsg. 2019. *Aristotle's Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ross, W. David. 2009. Aristotle, *The Nicomachean Ethics* (ed. L.Brown). Oxford.
- Schofield, Malcom. 1990. „Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery“. In: *Aristoteles' Politik: Akten des XI. Symposium Aristotelicum*, herausgegeben von Günther Patzig, 1 – 27. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schütrumpf, Eckart. 2012. *Aristoteles Politik. Übersetzt und mit einer Einleitung sowie Anmerkungen herausgegeben*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

