

ARISTOTELISCHE KRITIK DER PLATONISCHEN STAATSMODELLE
(Politik II, 2-6)

Arař.Gör. Dr. Süleyman DÖNMEZ
Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

ÖZET

Platon'un Devlet Modeline Aristoteles'in Eleřtirisi
(Devlet II, 2-6)

Aristoteles'in „*Politheia*” (Devlet - Politika) başlıklı eserinin ikinci bölümünde (kitabında) o dönemde revaçta olan devlet modellerinin kuramsal yapıları ve anayasaları üzerinde durulmaktadır. Bu kısımda kısa bir girişten sonra doğrudan Platon'un iki büyük diyalogu „Devlet“ tartışmaya açılmaktadır. İlk olarak bir dizi tarihsel probleme dikkat çekildikten sonra „Devletler“ (1261a6-1264b25) ve „Yasalar“ (1264b26-1266a30) üzerinde açıklamalar yapılmakta, daha sonra da Platon'un devlet modeli eleřtirilmektedir.

Burada önce ayrıntılar, şemasal olarak ortaya konulmakta, ardından da bunların uygulanabilirlięi tartışma zeminine çekilmektedir; ancak bu yapılırken “yasaların” arkasında duran ve devlete hükmeden felsefi düşünce, pek dikkate alınmamakta ve Platon keskin bir dille eleřtirilmektedir.

Aristoteles'in Platon eleřtirisi, Antik Çaęın son dönemlerinden itibaren bazı arařtırıcı ve Platon yorumcuları tarafından eleřtiri sınırlarını fütursuzca zorlayan haksız bir kalem kavgası olduęu iddia edilmektedir.

Bu iddia ne derecede gerçeęi yansıtmaktadır?

Aristoteles'in adı geçen eserdeki Platon'un devlet kuramı eleřtirisi, bize öyle geliyor ki, genel olarak objektif görünen ve büyük oranda da yanlış sayılamayacak olan okumalardır. Ancak bu deęerlendirmelerdeki dikkat çekici olan husus, Aristoteles'in Platon'un ifadelerindeki felsefi cořku ve heyecanı anlaşılmaz bir tarzda göz ardı etmiş olmasıdır. O, Platon'u yorumlarken deęişmeceli karaktere sahip olan kuramları, gerçeęi ve politik bir bakış açısı ile ele almak istemektedir. Bundan dolayı olsa gerek; o dönemdeki kadınların, çocukların ve mülk sahiplerinin karşılıklı ilişki ve iletişimlerdeki akla ve mantığa ters görünen anlayışların delillendirilip eleřtirilmesi, Aristoteles'e pek de zor gelmemektedir.

Aristoteles'in, Hocası Platon'a karşı takındığı keskin eleřtirel tavır, aslında sadece ‘*Politheia*’da karşımıza çıkan istisnaî bir durum deęildir. O benzer bir üslupla “*Gökyüzü Üzerine*” (*De Caelo*) başlıklı yapıtında da Platon'un Timayos'unun öğretilerini kıyasıya eleřtirmektedir. Aristoteles'in Hocası Platon'u niçin böylesine keskin bir dille eleřtirdięi, bu güne kadar çözümlenememiş, belki de bundan sonra da tatmin edici bir tarzda çözümlenmesi zor görünen tarihsel ve psikolojik bir problemdir.

Anahtar Kavramlar: Aristoteles, Platon, Politheia, nomoi, devlet, yasalar, Politik

Einführung

Das zweite Buch von Aristoteles' Politik ist eine Übersicht über die wichtigsten bereits vorliegenden Staatstheorien und Staatsverfassungen. Es ist also ein problemgeschichtliches Buch, in seiner Struktur am ehesten etwa mit dem ersten Buch der Untersuchungen „über die Seele“ vergleichbar.

Nach kurzen Präliminarien geht Aristoteles sofort zur Diskussion der beiden großen Staatsdialoge Platons über, erst des „Staates“ (1261 a 6 – 1264 b 25), dann der „Gesetze“. (1264 b 26 – 1266 a 30) Es ist schon in der Spätantike bemerkt worden, wie unangemessen die Polemik des Aristoteles gegen Platon ist. Sie ist objektiv nicht falsch, aber sie ignoriert in einer uns kaum verständlichen Weise die philosophische Pathos der platonischen Aussage. Spekulationen, die beinahe den Charakter eines Gleichnisses haben, werden mit realpolitischen Maßstäben nachgeprüft, und so wird es Aristoteles nicht eben schwer, die Absurdität etwa einer Gemeinschaft der Frauen, Kinder und des Besitzes nachzuweisen. Schematisch werden Einzelheiten herausgegriffen und auf ihre Durchführbarkeit hin untersucht. Die philosophische Idee, die den Staat beherrscht und hinter den „Gesetzen“ steht, ist Aristoteles gleichgültig.

Diese Inadäquatheit der Auseinandersetzung des Aristoteles mit seinem Lehrer ist nicht nur in der „Politik“ deutlich. Sie findet sich ähnlich, wenn auch weniger Krass, etwa in den Abschnitten des Buches „über den Himmel“ die gegen die Lehren des „Timaios“ polemisieren. Sie ist ein geschichtliches und psychologisches Problem, das bis heute nicht hat gelöst werden können und vielleicht nie überzeugend gelöst werden wird.

Mit 1266 a 31 beginnt die Diskussion anderer Staatstheorien, freilich nicht weniger summarisch, als es bei Platon der Fall war. Es kommen noch zwei Autoren zur Sprache, die wir beide im wesentlichen nur durch Aristoteles kennen, Phaleas von Chalkedon und Hippodamus aus Milet, beide wohl aus dem Ende des 5. Jh.s v. Chr. Aber meine Arbeit beschränke ich mich auf die Politheia – Kritik des Aristoteles im zweiten Buch der Politik, d. h. Abschnitt ab 1261a6 – bis 1264b25.

Einheit Gleichheit und Freiheit im Staate

Die explizite Erörterung platonischer Gedanken verläuft für die Erwartung einer methodisch strengen und sachlichen Auseinandersetzung enttäuschend. Zu Recht wird Aristoteles in der hier zu betrachtenden Passage der Politik eine mangelnde Bereitschaft für das Eingehen auf das platonische Ideal vorgehalten. Die Bezüge auf Einzelaussagen vor allem aus der Politheia sind oberflächlich und vermitteln den Eindruck, als sei die Kritik ohne unmittelbare Textsicht verfasst. Aristoteles will die Überlegenheit seines methodischen Ansatzes in der Bearbeitung politischer Konstellationen vor dem Platon, den er nicht referiert, sondern als bekannt voraussetzt, beweisen. Die Auseinandersetzung mit Platon findet nicht auf der Ebene von Zitaten und Sachdetails statt, sondern in philosophischer Polemik.

Das Aufeinandertreffen beider ist fruchtbar. Aristoteles reflektiert über reale Strukturen, er referiert und problematisiert Schlüsse aus seinen umfangreichen historischen und politischen Kompilationen. Platon widmet dieser Phänomenalen Sphäre nicht Aufmerksamkeit wie Aristoteles, sondern deduziert von transzendenten Werten aus Regeln für menschliche Verhältnisse.

Einschlüsselaspekt dieses disproportionalen Bezuges aufeinander ist die Frage der staatlichen Einheitlichkeit. Die von Platon zur Illustration angeführte Beispiele der Frauengemeinschaft, Kindergemeinschaft und Eigentumsgemeinschaft werden auf

abstrakterer Ebene durch Prüfung ihres Prinzips hinterfragt. Auf die theoretisch begründete Gemeinschaft und Einheit - der Begriff *koinonia* ist schwierig mit einem deutschen Wort wiederzugeben - zur Abwendung von zersetzenden Kräften wird von Aristoteles mit der These gekontert, dass ein Staat, der immer mehr einer wird, schließlich gar kein Staat mehr sei. Aristoteles lautet das so: „Es ist nämlich doch offenbar, dass ein Staat, wenn er nach dieser Richtung immer weiter geht und immer strengere Einheit zu werden sucht, zuletzt gar kein Staat mehr bleiben wird“ (Pol. II, 1261a 17-23).

Der Staat sei viel mehr eine Summe verschiedener Menschen und schon wegen der Arbeitsteilung zwangsläufig ein Konglomerat heteronomer Glieder. Aristoteles sagt in seiner Politik so: „Und nicht nur eine Mehrheit von Menschen gehört zum Staat, sondern auch eine Mehrheit von Menschen, die der Art (*eidos*) nach verschieden sind. Denn aus ganz gleichen Menschen entsteht kein Staat. (Pol. II, 1261a 23-25). Der Anspruch auf Staatliche Einheitlichkeit gefährde einen wesentlichen Zweck des staatlichen Zusammenlebens, nämlich den Autarkiegewinn durch die Polis, der unmöglich durch lauter gleiche Menschen sichergestellt werden könne.

Der Vorwurf scheint Platon kaum zu treffen, obgleich die Beobachtung des Aristoteles sicherlich richtig ist. Platons Absicht ist es nämlich, mit der Forderung nach Einheit den sozialen Spannungen im Staate entgegen zu wirken, er setzt Einheit mit Eintracht gleich und stellt die Schlüsselfrage, ob es für den Staat etwas besseres gebe als Eintracht und etwas schlechteres als Zwietracht? (Politheia V. 10. 462b). Unter Eintracht im Staat versteht er die Summe einheitlich gesinnter Menschen dieses Staates (Politheia 464d). Die Einheit im Staate sei nur dann zu gewährleisten, wenn auch jeder Einzelne ein einheitlicher Mensch sei, weil eine gute, ausgeglichene und harmonische Polis nur aus Guten, ausgeglichenen und harmonischen Bewohnern bestehe. Aus schlechten Teilen könne nicht ein gutes Ganzes werden, und gut seien die Teile, wenn jeweils das beste Vermögen in ihnen dominiere, wenn also der Mensch nicht Wechselhaften Stimmungen und Leidenschaften erliege.

Der Notwendigkeit der Arbeitsteilung versperrt sich Platon keineswegs; die Einheitlichkeit des Staates bedeutet, dass jeder nur genau seine eine Funktion im ganzen erfülle, seinen Beruf, denn er wirklich beherrsche, ausübe und nur von einem Prinzip regiert werde und nicht mit Hass und Neid auf das Werk seines Nachbarn schiele. Unter diese Arbeitsteilung in der Polis falle auch die politische Führungsfunktion, dies sei die natürliche Aufgabe von besonders qualifizierten, ausschließlich politisch wirkenden Gliedern des Staates, der Wächter und Herrscher, von diesen verlangt er im besonderen Maße Eintracht untereinander und größte Sorge einzig für das Ganze. Zur Formung eines solchen, politisch einheitlich gesinnten und somit allgemein geprägten Funktionsträgers im Staat seien entschieden nivellierende Eingriffe in die bestehenden Familien-, Besitz- und Vermögensverhältnisse angebracht, weil hier die Quelle der Ablenkung von der Aufgabe, sich der Einheit des Staates zu widmen, liege. Die Identifikation mit dem Ganzen sei nur möglich durch Fernhalten aller ablenkenden Teilaspekte. Zu diesen gehören Ehe, Familie, Haushalt, Freundschaft, wirtschaftliche Interessen.

Platon will reine politische Macht für wenige Herrscher und Wächter. Nicht Gewaltenteilung, sondern Gewaltkonzentration in den Händen von politisch gesinnten, d.h. auf das allgemeine ausgerichteten Herrschern, lautet Platons Forderung.

Die Konzentration letzter Gewalt in Wenigen, wenn nicht einer Hand ist Konsequenz des Axiomatischen Ansatzes notwendiger Arbeitsteilung. Der platonischen Verteidigung eines zentralistischen und starken Staates liegt die Frage zugrunde, ob eine Polis besser durch Einen oder durch Viele zur Einheit und Eintracht geführt werden könne. Die platonische Antwort braucht nicht expliziert zu werden. Aber ist die Polis überhaupt eine Einheit?

Die aristotelische Antwort widerspricht nicht der berechtigten Sorge Platons um die innerstaatliche Eintracht, sondern trifft die implizite Voraussetzung im Lösungsangebot. Platon setzt die Gültigkeit des Satzes, dass die Eigenschaft eines Ganzen stärker ausgeprägt sei, wenn dieselbe Eigenschaft schon die Teile auszeichne, auch in bezug auf den Staat voraus. Je größer die Anzahl der so qualifizierten Teile und je intensiver jeweils diese Ausprägungen, desto kräftiger träte Eigenschaft im Ganzen hervor. Nur wenn das Moment der Einheit und Harmonie sich schon in jedem Glied des Staates fände, würde eben dieses Staatsziel überhaupt erst realisierbar.

Aber ist ein Staat nicht vielmehr immer eine Vielheit verschiedener Menschen, die sehr wohl um ihre Verschiedenheit wissen, und danach streben, ihre verschiedenen Interessen zu wahren? Der Staat wird nicht um die identitätslose Einheit verschiedener Menschen willen, sondern um die gegenseitige Ergänzung, um den Nutzen für den Einzelnen willen gesucht und gestärkt. Die Folgerung Platons nicht ignorieren – und dies will Aristoteles zunächst festhalten –, dass es nicht nur ein einziges Staatsziel gibt, sondern deren viele, so viele wie es Glieder des Staates gibt, und dass das, was eventuell dieses ein Ziel fördert, anderen schädlich sein kann. Er verweist darauf, dass ein Staat sich aus verschiedenen Bürgern, und somit aus Menschen von verschiedenen Berufen und Talenten, und verschiedenen Bildungsstufen und Interessen.. konstituiert und dass von diesen Differenzen der Menschen untereinander niemals abgesehen werden könne, gerade wenn der Anspruch auf Autarkie, deren Gewinn jeder Einzelne sucht, aufrechterhalten werden soll. Jedes Einzelne Glied der Polis ist mehrfach qualifiziert, sowohl auf seine politische wie auf seine sozialökonomische Funktion hin befragbar. Die politische Maxime der sich verschärfenden Einheit pervertiert das ökonomische Gebot der gegenseitigen wirkenden Kräfte und Freiheitsansprüche in einer Polis.

Des Weiteren ist fraglich, ob es solche einheitlichen Menschen – seien sie nun in ökonomischer Hinsicht entweder allein auf einen Beruf fixiert oder in politischer Hinsicht allein auf die Einheit des Staates bedacht – als Glieder eines Staates überhaupt geben kann? Der Staat ist für Aristoteles, wie jede Beobachtung bestätigt, die Einheit von differenten Bürgern, die um ihre tatsächlichen und bleibende Unterschiede wissen, denn das Haus des anderen, die Familie des einen nicht die Familie des anderen... die aber um des eigenen Nutzens willen, um die eigene Freiheit und Sicherheit willen im Staat die staatliche Einheit suchen und fördern, die im Ämtern Verantwortung tragen und sich Gesetzen beugen. Der Staat ist in sozialökonomischer Hinsicht eine Gemeinschaft der Gleichberechtigten. Die Beachtung beider Aspekte zugleich, die beide dieselben Menschen kennzeichnen, fordert Aristoteles, wieso sollen die ökonomischen und politischen Aufgaben zu verschiedenen Ständen zu kommen? Wenn die Aufgabe der Sicherung der Einheit in ökonomischer Hinsicht auf einen anderen Stand delegiert wird als die Aufgabe der Sicherung der Einheit in politischer Hinsicht, wer gewährt dann die Einheit des Ganzen?

Im aristotelischen Denken konstituiert sich ein Staat nicht nur wie ein Organismus aus qualitativ unterschiedlichen Gliedern und Aufgaben, von denen jedes genau seine besondere Funktion wie seinen speziellen Ort hat, sondern auch aus gleichwertigen, austauschbaren, sich kompensierenden Gliedern, bzw. aus solchen, die quantitativ miteinander in Relation gesetzt werden können. Dem sozialökonomischen Aspekt der Arbeitsteilung in besondere Aufgaben muss keineswegs eine Spezialisierung auf politische Aufgaben für eine besondere Personengruppe gegenüberstehen. Während im wirtschaftlichen Bereich die Beschränkung eines jeden auf seinen Spezialwissensbereich vorteilhaft ist, wird die Gültigkeit der Übertragung dieses Modells auf die politische Regulation der Polis bei Aristoteles angezweifelt. Selbst wenn er wiederholt auf die Analogie von Seele und Körper als Maß staatlicher Ordnung verweist (auch in den mittleren Büchern, z. B. Pol. IV, 1291a 24ff) und fordert, dass Vernunft und Umsicht im Staate herrschen sollen, ist damit noch nicht über die soziale Zusammensetzung der Führung im Staat, über Formen der Herrschaftsausübung und Machtverteilung, über die Art der Partizipation an dieser Führung ausgesagt.

Eine kurze Passage (Pol. II, 1261a 29-b6) problematisiert das Verhältnis der beiden Aspekte, die die Polis konstituieren; Zunächst die sozialökonomische Komponente: „Woraus aber eine (richtige) Einheit erwachsen soll, *ex hon die hen genesthai*, das muss von verschiedener Art sein, *ei die diapherei*“ zwischen diesen Gliedern muss je nach unterschiedlichen Bedürfnissen vermittelt werden, „denn sogar dort, wo es nur darauf ankommt, dass die Bürger von freier (und einheimischer) Herkunft und (somit) unter sich gleich sind, ist es notwendigerweise so (d.h. dass das einheitliche Gebilde aus ungleichen Elementen besteht).“

Von der arbeitsteiligen Differenzierung springt Aristoteles nun zur Frage der Partizipation an der politischen Macht in einer auf allgemeiner Freiheit und Gleichheit beruhenden Gesellschaftsordnung. „Denn selbst bei Freien und Gleichen muss dieselbe notwendig eintreten. Denn alle zugleich können unmöglich regieren (*a`rchein*), sondern die Besetzung der leitenden Behörden muss auf ein Jahr oder nach irgendeiner anderen Ordnung und Zeitfolge vor sich gehen, und so wird es denn auf diese Weise erreicht, dass alle zum regieren gelangen, gerade wie wenn die Schuster und Zimmerleute mit einander in ihrer Arbeit wechselten und nicht immer dieselben Leute Schuster und dieselben Zimmerleute blieben.,

Die Ämterbesetzung durch nicht Qualifizierte wird zurückgewiesen und stattdessen gefordert: „Da es nun aber besser ist, wenn es auch mit der Verwaltung der Geschäfte des Staatlichen Gemeinwesens (*politike`koinonia*) ebenso zugeht, so leuchtet ein, dass es auch besser ist, wenn immer dieselben regieren, wo dies angeht (*ei dynaton*).,,

Der Nachsatz, falls dies möglich ist, stellt die praktische Relevanz der gerade erhobenen Forderung erheblich in Frage. Der folgende Satz greift genau dieses Dilemma der Nicht- Umsetzbarkeit des Ideals auf und ist genötigt, Konzessionen zu machen. „Wo es aber nicht angeht – weil alle Bürger von Natur gleich sind (eben als Freigeborene), *en hois me dynaton dia to ten physin isous einai pantas*, da ist es zugleich auch gerecht, dass alle an der Regierung teilnehmen, mag nun das Regieren etwas Gutes oder etwas Schlechtes sein -, da bleibt doch eben dies eine Nachahmung dessen und zwar dadurch, dass diese Gleichen abwechslungsweise einander weichen und außerhalb des Amtes einander gleich sind. Auf diese Weise regiert der eine und gehorcht der Andere Teil der Staatsbürger so, wie wenn beide andere geworden wären. „ In einer politischen

Gemeinschaft der Gleichen – und es ist nicht die Willkür, sondern die Natur, die diese Gleichheit der Menschen begründet – ist eine Orientierung an elitären Herrschaftsformen, an deduzierten Hierarchien und Strukturen wenig hilfreich. Hier sind die Bürger selber als Bürger gefordert.

Aristoteles' Einwand gegen Platons Staatsmodell betrifft in entscheidendem Masse das zugrundeliegende Menschenbild. Platon beruft sich auf den prägenden Einfluss der Erziehung für seine Wächter und Herrscher. Deshalb propagiert er die konsequente Beseitigung des Privateigentums, der privaten Familienbande, der privaten Wohnungen... Diesem Konzept liegt die Annahme zugrunde, dass ein Staat besser regiert würde, wenn Fachleute des allgemeinen und somit allen Gemeinsamen an seiner Spitze stünden und jedem und allem mit gleicher Distanz begegneten und sich jeder partikularen Neigung verschlissen würden. Aristoteles tritt dieser Konzeption mit der auf Beobachtung fußenden These gegenüber, dass das, was allen gemeinsam ist, die geringste Sorgfalt erfährt (Pol. II, 3. Kapitel 1261b 32-35). Er betont, die platonische Forderung nach gleichmäßiger Achtung und Würdigung jedes und aller, nach gleicher Verteilung von Liebe und Hass auf jeden und alles, widerspreche der menschlichen Mentalität; statt zu jedem Mitbürger verwandtschaftliche Vertrautheit und die für das staatliche Zusammenleben nötige Freundschaftsbände der Bürger untereinander zu entwickeln, dominiere allgemeine Anonymität: „Denn zwei Dinge erwecken vor allem die Fürsorge und Liebe der Menschen, das Eigene und Geschätzte (Pol. II, 4. 1262b 22-23).“

Die von beiden Denkern gewollte Identifikation mit dem Staat, wie die innere Ausgeglichenheit und Glücklichkeit der Bürger, kann so mit nicht auf dem Weg der Beseitigung der Familienstrukturen und des Eigentums, wie der Bekämpfung individueller Ansprüche und der Verhinderung der Zufluchtmöglichkeit in die Privatsphäre erreicht werden. Ausgehend von der Unterschiedlichkeit der Menschen ihren uneinheitlichen Interessen und Neigungen, der Kollision ihrer Ansprüche und Forderungen wie deren Verhaftetsein in der Privatsphäre, im Kreis der Familie, kann eine wirksame Politik nicht wo anders ihren Ansatz wählen als in der menschlichen Praxis selber. „Es muss nämlich der Besitz in gewisser Weise zum Gemeingut gemacht werden in der Hauptsache aber Privateigentum bleiben. Denn gerade die geteilte Verwaltung wird solche gegenseitige Unzufriedenheit nicht aufkommen lassen, und es wird bei ihr alles besser gedeihen, in dem ein jeder mit Sorgfalt für seinen eigenen Vorteil arbeitet, andererseits aber muss es für die Benutzung infolge Tugend nachdem Sprichwort zu gehen: „Freunden ist alles Gemein“ (Pol. II, 1263a 27-31). „Zu dem allen kommt nun noch, dass es auch für den Genus einen unsäglich großen Vorzug hat, irgendetwas sein Eigen nennen zu können“ (Pol. II, 1263a 41-42).

Das Erkennen des eigenen Nutzens, das eigene Urteilsvermögen, das Maß für moralisch wertvolle Handlungen spricht Aristoteles immer dem Einzelnen zu. Mündigkeit und Sittlichkeit können nicht durch staatliche Institutionen ersetzt werden.

Gütergemeinschaft

Die Frage, in wie weit sich für den besten Staat Gleichheit und Gemeinschaft des Gütebesitzes empfehle oder nicht, hält Aristoteles für unabhängig von den Verhältnissen der Ehe und des abgesonderten Hausstandes. Nach der modernen Auffassung sind diese Fragen untrennbar. Die Gemeinschaft der Güter steht und fällt mit der Gemeinschaft der Weiber und Kinder; denn ein abgesonderter Hausstand

erfordert notwendig auch ein abgesondertes Besitztum, von dem er lebt, und eine im Sinne heilig gehaltene Ehe ist wieder nicht denkbar ohne ein strenges Hausrecht, das die Ehre, die Freiheit und das Eigentum der Insassen gleichmäßig deckt. Der antike Denker war darin anders gestellt, einfach deshalb, weil zu seinem Begriff des Eigentums nicht auch wie heutige der Begriff der eigenen Arbeit hinzu zu kommen brauchte, weil die Welt, für die und in der er lebt und denkt, aus Freigebornen besteht, die erhalten werden durch die Arbeit fremder, unfreier Hände, weil diese herrschende Kaste im Großen betrachtet der dienenden gegenüber sich schon ohnehin in einem gewissen kommunistischen Verhältnis befindet.

Aristoteles und Platon berücksichtigen im Allgemeinen nur einerlei Art Eigentum, das an Grund und Boden; das Kapitalvermögen ist für ihre philosophischen Erwägungen nicht vorhanden. Platon hat es in der Politeia durch einen theoretischen Machtspruch einfach aus der Welt geschafft. Aristoteles müht sich an einer andern Stelle (im ersten Buch) der Politik ab, es in die entlegensten Winkel des Wirtschaftslebens zu verbannen. Bei der Frage nach der Gütergemeinschaft lassen es beide außer Acht. Es ist eben bis zur Stunde für Sozialisten und Kommunisten der unbequemsten aller Steine des Anstoßes und bezeichnend wie nichts anders für das Maß von Weltentfremdung, dem die griechische Staatslehre verfallen, ist die Tatsache, dass sie das Kapital in demselben Jahrhundert verleugnet, wo es in allen hellenischen Verhältnis eine Großmacht ersten Ranges geworden ist, wo es selbst den spartanischen Staat im Innersten aufgelöst, und die auswärtige Politik fast aller hellenischen Staaten in ein großes Schachergeschäft verwandelt hat.

Demnach versteht Aristoteles unter Eigentum einmal den Grund und Boden und so dann die Früchte die darauf wachsen und die Frage ist für ihn, ob, wie Plato fordert, beides oder nur eins von beiden mehr oder weniger gemeinschaftlich sein soll, denn den uneingeschränkten Privatbesitz will er selber nicht empfehlen (Vgl. Pol. II, 5. Kapitel ab 1263a).

Auffällig ist in der ganzen Erörterung der Mangel an Schärfe und Bestimmtheit in den Angriffen auf die platonische Lehre. Aus sich heraus widerlegt wie die Kinder- und Weibergemeinschaft wird sie gar nicht, der Behauptung Platos, eine buchstäbliche Gütergemeinschaft sei der Güter höchstes, wird die andere entgegengesetzt, nur eine sittliche Gütergemeinschaft sei erstrebenswert, und die einzige Stelle, wo er einen Anlauf zur wirklichen Widerlegung nehmen zu wollen scheint, trifft Plato entweder gar nicht, oder sie spricht zu seinen Gunsten. In der Polemik gegen die Weiber- und Kindergemeinschaft hatte Plato die Ehe, in der gegen die Gütergemeinschaft, hat er die Tugend und die Freiheit vor dem Radikalismus Platos gerettet.

Am Schluss der ganzen Erörterung fast Aristoteles noch einmal eine ganze Reihe von Einwüfen zusammen, die z. T. schon angedeutet wurde und die in ihrer Mehrheit nur ziemlich lose untereinander zusammenhängen. Indem Aristoteles für all diese Güter, die Plato mit einem Streiche gefällt hat, seine Lanze einlegt, spricht er Sätze aus, die kein Denker des Altertums vor oder neben ihm mit ähnlicher Schärfe erfasst hatte, durch die er sich bis unmittelbar an die Schwelle der modernen Gesellschaftslehre erhebt. Man kann sagen, dass er durch die Gesetze des selbständigen Lebens der Gesellschaft überhaupt erst entdeckt hat, obwohl er, so wenig wie das ganze Altertum, für den neuen Begriff auch ein neues Wort geprägt.

Aristoteles' Entwürfe einer Guten Ordnung fußen nicht auf Axiomen, etwa Eingriffen in die

Sozialstrukturen oder die Eigentumsverhältnisse, die unvereinbar mit bestehenden Verhältnissen wären. Nicht in der Idee des Gutes oder der idealtypischen Natur des Vernunft-Menschen, nicht in der Kosmischen Ordnung findet sich das gesuchte politische Gute, sondern in der bereits bestehenden Polis, die sich auswirkenden Menschen zusammensetzt.

Unter dieser Perspektive geht Aristoteles auf das zweite Ideal, das uns in Platons „*Nomoi*“, überliefert ist, und die anderen politischen Entwürfen ein.

Die Kritik an den Platons „*Nomoi*“,

Was beide Denker als Wesen des Menschen ansetzen, führt eine jeweils verschiedene Anschauung mit sich, welche Kraft der Mensch seiner Anlage nach Besitz, das Ziel zu verwirklichen. Nach Plato sind die Sitten grundlegend, aber gefährdet, Philosophie nicht allen möglich, Gesetze, wenn sie nicht befolgt werden, so gut wie nicht vorhanden. Denn sein Staat ist ein Präventivstaat gegen Verderb, der aristotelische aber der Lebensraum für den im Grunde guten und leicht gut zu machenden Menschen. So versteht er auch nicht die Maßnahme der Besitzverteilung in den „*Nomoi*“, als was sie gemeint ist: Eine Präventivmaßnahme gegen das grenzenlose Besitzstreben (vgl. Pol. II, 1265a 28-38).

Auf dieses verschiedene Menschenbild geht schließlich auch die Bestimmung der Verfassung zurück. Während eine solche in der „*Politheia*“, fehlt, ist an der „*nomoi*“, nur richtig, dass Platon mischt (Nomoi, 66a 29/30). Mischungsingredienzien, die er selbst nennt, Demokratie und Tyrannis, sind aber gerade die schlechtesten, da man die Tyrannis nicht einmal als Verfassung ansprechen kann (Pol. II, 1266a 1-5, Pol. IV, 1293b 27-30). Nun ist bei Aristoteles die Verfassung die Folge der zugrundeliegenden *hyle*. So kann er nach seinen Kriterien die „*nomoi*“-Verfassung eine *Politie* nennen, da Vollbürger die breite Schicht der Hopliten ist (dies setzt Besitz voraus, Besitz macht die *politie*, vgl. 1288a 12-15). Dagegen bedeutet bei Platon die Verfassung nicht die Konsequenz aus einem schon wirklich Vorliegenden. Vielmehr wird sie nur vom Ziel, das sie verwirklichen soll, bestimmt, um dessentwegen sie das Vorliegende sogar verändert muss. Der beste Staat bei Aristoteles ist eine Aristokratie, weil eine Vielzahl von wirklich Guten (fiktiv) da ist, mit denen als Souverän Herrschenden gerechnet werden kann. Nicht so die „*nomoi*“: Der *nomoi*-Staat intendiert die *Theokratie*.

Zu deren „Herstellung“ als konkrete Mittel die Mischung der Monarchie und Demokratie geeignet ist, weil erste die nötige Zucht, letzte die nötige Freiheit gewährt. Die Bürger sollen zugleich frei und untertan sei, indem sie freiwillig dem Gesetz als ihren Herren dienen (Nomoi, 639 d2 f.). Es muss für die Schwachen unter ihnen lebenslänglicher Herr sein. Ein anderes Menschenbild liegt jeweils der verschiedenen Beurteilung der Verfassung zugrunde. Nur darin sind beide Denker völlig einig, dass die Zahl kein Kriterium für die Scheidung der Verfassungen und daher die eine und wahre nach der *arete* zu bemessen sei.

Wie bei der Kritik am Polisziel versteht Aristoteles die Begriffe, die Plato gebraucht, mit den Bedeutungen, die sie im Zusammenhang der eigenen Philosophie erhalten. Von ihm zu fordern, sie im Sinne des Kritisierten zu gebrauchen, würde von ihm die Stellungnahme des durch den Historismus gegangenen Philologen, nicht des Philosophen verlangen. Dem Philosophen Aristoteles geht es um die eine objektive

Wahrheit, der nur das von ihm entwickelte Begriffschema angemessen ist, wenn wirklich der Logos das wahre Sein der äußeren Realität zeigt. Auch würde ihm dieses Verhalten für die Fragestellung nichts nutzen, da er nach dem Brauchbaren für den eigenen besten Staat fragt, der selbst ganz im Zusammenhang der eigenen Philosophie steht. Aristoteles kritisiert daher zweckentsprechend, darüber hinaus aber auch dem Gegner angemessen, da er sich nicht mit den Einzelpunkten begnügt, sondern ihren Zusammenhang mit dem Finalgrund aufdeckt. Er bemüht sich also durchaus um das Verständnis des Ganzen. Da er aber gerade mit diesem nicht einverstanden ist, da sein Widerspruch in der Grundsatzfrage des Lebenszieles liegt –in der Frage nach dem Wesen des Menschen und des Staates betrifft diese zugleich die persönliche Existenzform-, ist es auch verständlich, wenn er durch viele Einzelargumente die Unsinnigkeit eines solchen Staatsentwurfes hervorheben will.

Schlussbemerkungen

In meiner Arbeit habe ich im Wesentlichen eine Analyse der von Aristoteles verübten Kritik an den idealgemeinschaftlichen Theorien in Platons „Politeia“ dargestellt. Ausgangspunkt ist hierbei die Schrift des Aristoteles gleichen Namens, wobei im letzten Abschnitt eine besondere Konzentration auf das zweite Buch derselben gelegt wird. Ein besonderes Augenmerk meiner Analyse ist auf folgende zwei Fragestellungen gerichtet: zum einen fällt bei der Lektüre der aristotelischen Auseinandersetzung mit dem Werk seines Lehrers auf, dass die Kritik des Schülers an wesentlichen Gedanken und Begriffen oftmals lediglich auf eine Kategorisierung, nicht jedoch eine eigene Definition hinausläuft. Die Frage nach einem „wie“ scheint einer konkreten Untersuchung des „was“ ebenso vorgezogen zu sein, wie eine oftmals oberflächlich anmutende Etikettierung einer bewussten Auseinandersetzung mit den „letzten Gründen“; d. h., etwa in Bezug auf den Begriff des „Guten“ bzw. dessen Prädikat bleibt „sowohl bei der prinzipiellen als auch bei der analogen Bestimmung ... der Bedeutungsgehalt dieses Wortes offen.“ Besonders anschaulich soll dieses Phänomen anhand für das platonische und aristotelische Theoriengebäude grundlegender Begriffe wie denen des „Guten“, oder der „Gerechtigkeit“ dargestellt werden, wobei diese Gegenüberstellung natürlich einerseits Gemeinsamkeiten und Unterschiede mitaufzeigen soll, andererseits aber auch eine Einflechtung in den inhaltlichen Kontext der zu untersuchenden Schriften zum Ziel hat. Klärungsbedarf besteht also dahingehend, festzustellen, inwieweit diese Eingrenzung Aristoteles auf bloße Kategorisierung nur ein vordergründiges Phänomen sei oder gar ein lediglich subjektiver Eindruck des Verfassers, oder ob sich diese Feststellung objektiv tatsächlich als ein „Schwachpunkt“ in der Kritik des Aristoteles erweist.

Während es sich hierbei mehr oder weniger um hermeneutische Problemstellungen handelt, sollen zum zweiten die gemeinschaftstheoretischen Gedanken Platons und Aristoteles vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen und politischen Realität des Zeitalters ihres Entstehens wie auch der Gegenwart überprüft werden. Während bei ersterem nur ein Versuch der realen Umsetzung geschichtlich verbürgt ist, nämlich während der zweiten und dritten Sizilienreise Platons, besteht im Falle von Aristoteles ein konkreter Bezug in die politische Gegenwart in Gestalt der amerikanischen Comunitarians. Das bei einer solchen Gegenüberstellung ein allgemeiner historischer Vergleich antiker und gegenwärtiger Auffassungen und Umsetzungen von politischen Modellen wie etwa der Demokratie nicht ausbleiben kann, liegt auf der Hand.

Die Fülle des zu behandelnden Materials, alleine schon bei der Gegenüberstellung der theoretischen Modelle sowie der Begriffsklärung, zwingt bedauerlicherweise a priori dazu, den Rahmen einer Arbeit wie der hier vorliegenden nicht allzu großzügig zu halten. Aus diesem Grunde soll weniger der Versuch unternommen werden, ein aktuelles gesellschaftspolitisches Paradigma wie eben jenes der Comunitarians in seiner strukturellen Gänge zu analysieren, als vielmehr eine relativ allgemein gehaltene Untersuchung der fundamentalen gesellschaftlichen und ethischen Theorien der beiden griechischen Philosophen auf ihre Stichhaltigkeit in der allgemeinen soziologischen „Großwetterlage“ der heutigen westlichen Welt (und nur der) vorzunehmen.

Eckstausgaben zur Politik des Aristoteles:

1) W. D. Ross *Aristotelis Politica, recognovit brevique adnot. crit. Instr.* Oxford 1957 (Ross, OCT).

2) A. Dreizehner, *Aristoteles' Politik*, eingeleitet, kritisch herausg. u. mit Indices versehen, *Studia et testimonia antiqua VII*, München 1970.

Kommentierte Ausgaben zur Politik:

1) F. Susemihl, *Aristoteles' Politik*, Griechisch u. Deutsch, mit sacherklärenden Anmerkungen, 2 Bde, Leipzig 1879.

Bd. I Text u. Übersetzung.

Bd. II Inhaltübersicht u. Anmerkungen (Susemihl, Anm.).

2) *Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung*, begr. E. Grumach, hg. H. Flashar, Bd. 9 *Politik*, übers., einl., komm. v. E. Schütrumpf, Berlin Teil I (1991), Teil II (1991), Teil III (1996).

Übersetzungen der Politik:

1) E. Rolfes, *Aristoteles Politik*, übers. 3Hamburg 1958.

2) W. Siegfried, *Aristoteles, Aufzeichnungen zur Staatslehre*, sog. *Politik*, übers., Köln 1967.

3) O. Gigon, *Aristoteles Politik*, übersetzt und herausgegeben, 2. Durchgesehene Aufl., München 1973 (DTV), (Gigon).

4) M. Tuncay, *Aristoteles Politika*, Remzi Kitabevi, 6. Basım İstanbul 2002.

Ausgaben über Aristoteles:

1) G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg\ München 1973, s. 18, 88, 180, 303, 328, 344.

2) J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie I Altertum u. Mittelalter*, 12. Aufl., Wien 1981, s. 135, 136, 232, 233, 235, 238, 240.

3) E. Schütrumpf, *Die Analyse der Polis*, Amsterdam 1980, s. 83-89.

4) A. Hentschke, *Politik u. Philosophie bei Platon u. Aristoteles*, Frankfurt\ Mein 1971, s.412-419.

5) W. Oncken, *die Staatslehre des Aristoteles*, Leipzig 1964, s. 171-193.

6) C. Bradley, *Staatslehre des Aristoteles*, Autorisierte Übers. von J. Bradley, 2. Afl., Berlin 1886, s. 16, 18, 20, 23.

7) E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer Geschichtlichen Entwicklung*, zweiter Teil zweite Abteilung, 5. Aufl., Darmstadt 1963, s. 696, 697, 699, 741, 742, 743, 745.

8) B. Plickat, *Aristoteles' Begründung des politischen Guten*, Frankfurt (Main) 1989, s. 32-37.

9) A. Kabmpf, *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen*, Freiburg\ München, 1985.

10) O. Höffe, *Aristoteles*, Beck, München 1996, s. 235-263.