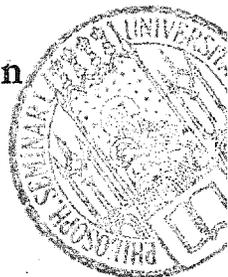


# „Politik“ und „Ethik“ in der praktischen Philosophie des Aristoteles<sup>1</sup>

Von JOACHIM RITTER (Münster)



Max Müller  
zum sechzigsten Geburtstag

## I.

1. Der philosophische Begriff der Politik, Herkunftsbegriff von allem, was jetzt Politik und Politisch heißt, ist aus der Philosophie emigriert. Damit hat sich „Politik“ aus dem Zusammenhang gelöst, in dem sie seit *Aristoteles* und in der von ihm ausgehenden Lehrtradition stand, sofern „Politik“ hier nicht beschränkt auf Fragen politischer Herrschaft und Ordnung und „Ethik“ und „Ökonomie“ umgreifend praktische Philosophie ist.

Noch bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts hatte sich – das hat jetzt „einem fast völligen, wenngleich unverdienten Vergessen“ *H. Maier* entrissen – in Anknüpfung an die scholastische Tradition und in ihrer Erneuerung an den deutschen Universitäten die praktische Philosophie aristotelischer Herkunft in ihrer systematischen Gliederung in Ethik, Ökonomie und Politik „ohne große Veränderung der alten Lehrgehalte“ mit Lehrstühlen der politischen Wissen-

<sup>1</sup> Die Arbeit ist die um einiges erweiterte und durch Belege und Literaturhinweise ergänzte Fassung eines Vortrages, den der Verf. während der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft vom 1.–5. Oktober 1966 in Fulda in ihrer philosophischen Sektion gehalten hat. Mit ihr versucht der Verf. den Zusammenhang von Ethik und Politik in einigen Punkten deutlicher herauszuarbeiten, als es ihm in seinen früheren Arbeiten zur praktischen Philosophie des Aristoteles gelungen ist, ohne hier auf sie Bezug zu nehmen. Sie seien daher hier genannt: Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks in: *Vjschr. f. wiss. Päd.* 32, 1956, 60 ff.; Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles in: *ARSP* 56, 1960, 179 ff.; „Naturrecht bei Aristoteles“ *res publica* Bd. 6 Stuttgart 1961.

Die Nicomachische Ethik wird nach der Ausgabe von *I. Bywater*, Oxford zuerst 1894, die Politik nach der Ausgabe von *W. D. Ross*, Oxford 1957 zitiert. Stellen aus der Politik nur nach der Seitenzahl; Stellen aus der Nicomachischen Ethik werden unter Angabe der *Scrip.* (N.E.) zitiert. Für die Literatur wird auf die ausführlichen Bibliographien in *F. Dirlmeiers* Übersetzung der Nicomachischen Ethik Berlin, 1956, 255 ff. und im Artikel „Aristoteles“ im *Staatslexikon der Görres-Ges.* 1<sup>2</sup>, 1957, 579 f. verwiesen.

Der große Kommentar *F. Dirlmeiers* (a. a. O. 242–609) hat, wie es heute für alle Studien zur praktischen Philosophie des Aristoteles selbstverständlich sein sollte, auch diese Arbeit begleitet. Wichtig bleiben für die aristotelische Politik auch die Einführung und die kritischen und erläuternden Anmerkungen, die *W. L. Newman* seiner Ausgabe der Politik beigegeben hat (*The Politics of Aristotle* 4 Bde Oxford, 1887, 1902, 1950).

Mit der Widmung möchte Verf. zum Ausdruck bringen, daß er sich *Max Müller* seit langem in der Frage nach der für Philosophie wesentlichen Einheit von Kontinuität und Freiheit verbunden weiß.

schaft als „*Professio Ethices vel Politices*“ gehalten<sup>2</sup>. Um 1750 begründet *Christian Wolff* noch einmal im großen systematischen Wurf die klassischen Disziplinen der praktischen Philosophie: „*philosophia moralis*“ (1750), „*oconomica*“ (1754), „*philosophia civilis*“ (1756/9) in einer „*philosophia practica universalis*“, die als „zusammenfassende Theorie“ die Prinzipien aller menschlichen Handlungen in ihren Unterschieden und aller Rechte und Pflichten beweist. Zwar besteht bis in das 19. Jahrhundert hinein der alte Disziplintitel: ‚Politik‘ fort, doch ohne noch mit der Tradition der praktischen Philosophie verbunden zu sein. So ist „Die Politik“ *Dahlmanns*<sup>3</sup> „auf den Grund und das Maß der gegebenen Zeitumstände zurückgeführt“: Staatswissenschaft. Sie wendet sich Fragen der Regierung, des Königtums, der Ständeversammlung, des Zweikammersystems, der Gemeinden, des Staatsbeamten usf. zu. Zwar beruft sich *Dahlmann* gleich eingangs im Zusammenhang der Hauptsätze zum „Staat“ auf *Aristoteles*: Er habe gelehrt, daß der „Mensch von Natur ein Staatswesen“ sei (53). Aber das systematische Verhältnis zur aristotelischen Politik als praktischer Philosophie, das in der Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts vorausgesetzt war, ist in das historische Verhältnis übergegangen, mit dem (wie *Dahlmann* sagt), „der freiere Blick auf eine lange und immer zusammenhängendere Strecke von den Bahnen der Menschheit . . . diesem Zeitalter zu Stab und Stütze gegeben“ sei (49)<sup>4</sup>. Damit tritt die aristotelische Politik in die Geschichte der alten Welt zurück. Sie wird im systematischen Sinne neutralisiert.

Der Bruch mit ihrer Tradition ist so radikal, daß in der fortgehenden politischen und philosophischen Auseinandersetzung mit *Hegel* die methodische und inhaltliche Anknüpfung seiner politischen Philosophie an *Aristoteles* kaum gesehen und bemerkt worden ist<sup>5</sup>. Es blieb nahezu unbeachtet, daß *Hegel* die philosophische Rechtswissenschaft und Staatswissenschaft als Philosophie bestimmt, die im Ausgang von dem notwendigen Bruch mit der sich nur „fortspinnenden“ Schulphilosophie, im „Erfassen des Gegenwärtigen und Wirk-

<sup>2</sup> Vgl. *Hans Maier*, *Ältere deutsche Staatslehre und westliche politische Tradition* (Recht und Staat H. 321) Tübingen 1966, 7 ff., ferner *H. Maier*, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre* (Polizeiwissenschaft) (Politica Bd. 13) Neuwied 1966, v. a. 199 ff. Nachdem *M.* in einem Beitrag zu: *Wissenschaftliche Politik* hg. v. *Oberndörfer*, Freiburg, 1962 zuerst auf die große Bedeutung aufmerksam gemacht hatte, die die Tradition der aristotelischen Politik vom 16. Jahrhundert bis in das späte 18. Jahrhundert hinein für die deutschen Universitäten gehabt hat, wird in diesem Buch auch dargestellt, wie das Aufkommen der (ebenfalls kaum noch beachteten) ‚*Polizeiwissenschaft*‘ aus dem Zusammenhang der *Kameralistik*, vor allem in der Auflösung der aristotelischen *Ökonomie*, die philosophische Tradition der Politik allmählich zurückgedrängt hat.

<sup>3</sup> *F. C. Dahlmann*, *Die Politik auf den Grund und das Maß der gegebenen Zustände zurückgeführt*. Mit e. Einführung v. *O. Westphal* (Klassiker d. Politik hg. v. *F. Meinecke* und *H. Oncken*) Berlin 1924. D. schickt den Band „mit der Hoffnung in die Welt, daß er allen politischen Sekten mißfallen werde. Eine „neue reifere Ausgabe“ legt D. 1847 unter Berufung auf „*Niebuhrs* und *Schleiermachers* Lob und *Thibauts* öffentlichen Beifall“ (50) vor.

<sup>4</sup> *O. Westphal* nennt die Politik *Dahlmanns* „Programm der politischen Historie, das so von *Dahlmann* aus der Summe seiner religiös-staatlichen Überzeugung heraus begründet wird“ (a. a. O. 34).

<sup>5</sup> Vgl. jetzt *K. H. Ilting*, *Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Philosophie* in: *Philos. Jb.* 71, 1963, 38 ff.

lichen“ das durch sie in Gedanken bewahrte Wahre in das Verhältnis zur gegenwärtigen Wirklichkeit setzt, um dieses Wahre – nun im unmittelbaren Rückgriff auf Aristoteles selbst – als „die Substanz, die immanent und als das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen“<sup>6</sup>.

Es wird zwar noch jetzt auf Aristoteles als auf den „Urvater“ politischer Wissenschaft verwiesen, in dessen „Politik“ bereits Geschichtswissenschaft und Statistik, Jurisprudenz und Soziologie, Psychologie und Nationalökonomie mit inbegriffen seien<sup>7</sup>. Aber es bleibt für die politische Theorie ohne Bedeutung, daß sowohl die Schulphilosophie wie in der Anknüpfung an sie Hegel, die aristotelische praktische Philosophie aufgenommen haben, um sie in ein Verhältnis zum modernen Staat zu setzen. Ihre historische Neutralisierung ist so zugleich der Abbruch des philosophischen Versuchs, sie zu vergegenwärtigen, um aus dem Zusammenhang der modernen politischen Wirklichkeit zum Begriff hervorzubringen, was ohne ihre Vergegenwärtigung nicht ausgesagt und nicht begriffen werden kann.

Es gilt, an diese Versuche anzuknüpfen und so den Begriff des Politischen freizulegen, der von Aristoteles in der praktischen Philosophie entwickelt in der von ihm ausgehenden Tradition über Jahrhunderte hin bestimmt hat, was Philosophie zur Erkenntnis politischer Wirklichkeit beiträgt und beizutragen vermag.

## II.

2. *Sir David Ross* weist in seiner Übersetzung der Nicomachischen Ethik darauf hin, daß ihr letzter Abschnitt in der Aufnahme der Frage nach Politik und Gesetzgebung das „Programm“ für die „Politik“ aufstelle und auch im weiten Umfang mit dem übereinstimme, „was das Werk dann wirklich enthält“<sup>8</sup>. Der Text selbst spricht grundsätzlicher: „Da die Früheren nicht herausgefunden haben, was es mit der Gesetzgebung auf sich hat, und dies uns als ein ungelöstes Problem hinterlassen haben, ist es wohl besser, daß wir uns ihr und der Politie überhaupt, in genauer Betrachtung zuwenden“ (E. N. 1181 b 12: *παρὰλιπόντων οὖν τῶν προτέρων ἀνερέυνητον τὸ περὶ τῆς νομοθεσίας*<sup>9</sup>). Es wird in ihm zwei-

<sup>6</sup> Grundlinien der Philosophie des Rechts hg. v. Hoffmeister Hamburg 1955, 13 f.; 15. Im Aufbau der Rechtsphilosophie zeigt sich mit ihrer Gliederung in Ethik, Ökonomie, Politik die Orientierung Hegels an der aristotelischen Politik; da es ihm jedoch um ihre Vergegenwärtigung im Verhältnis zu der Zweiheit von Subjektivität und Gesellschaft geht, tritt Ethik in Moralität und Sittlichkeit, Ökonomie in Familie und Gesellschaft auseinander. Dem entspricht, daß für Hegel „Politik“ zur „Staatswissenschaft“ wird; er holt so in der Rechtsphilosophie in ihren Zusammenhang die Tradition der Politik als praktischer Philosophie ein; er bringt diese als „philosophische Staatswissenschaft“ in ein Verhältnis zur gegenwärtigen Wirklichkeit.

<sup>7</sup> Vgl. *F. C. Friedrich*, Die politische Wissenschaft (Orbis Academicus) Freiburg/München 1961, 29 u. 3.

<sup>8</sup> The Nicom. Ethics of Aristotle transl. and introduced by *Sir D. Ross* (The World's Classics 546) London 1954/55, 276, 1 vgl. auch *Dirlmeier* a. a. O. 608 und *v. Fritz*, *E. Kapp*, Aristotle's Constitution of Athens NY 1950, 47 ff.

<sup>9</sup> Da *Dirlmeier* von der „untrennbaren bis zuletzt andauernden Bindung“ des Aristoteles an Platon, den Lehrer, ausgeht, ohne damit den „Wesensunterschied“ der beiden zu unterschätzen (a. a. O. 250), schließen für ihn an dieser Stelle die „Früheren“ nicht auch Platon ein. Sie

tens gesagt, daß damit nicht eine neue Aufgabe gestellt werde. Es geschieht dies, damit so nach Möglichkeit die praktische Philosophie, die Aristoteles „Philosophie über das, was zum Menschen gehört“ nennt, „zum Abschluß gebracht werde“ (E. N. 1181 b 14: ὅπως εἰς δύναμιν ἢ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία τελειωθῆ). So wird die im Eingang der N. E. gegebene Bestimmung wieder aufgenommen, daß Philosophie in der Frage nach der „Praxis“ und ihrem Umwillen, das zum Gegenstand habe, worauf sich in Führung und Anordnung politische Kunst gründe (E. N. 1094 a 26 seq.). In dem Gange von einer grundlegenden Theorie der ‚Praxis‘ zur ‚Ethik‘ und nach einem Abschnitt über die Führung des Hauses (‚Oikonomie‘) in der Zuwendung zur Politie und Gesetzgebung ist praktische Philosophie als Ganzes eine „politische Untersuchung“ (E. N. 1094 a 11: . . . μέθοδος . . . πολιτική). Das aber heißt, da das in der Entwicklung des Begriffes am Ende Stehende das Begründete ist, daß die praktische Philosophie im Ausgang vom Ethischen das zur Bestimmung bringt, worauf sich in Politie und Gesetzsetzung politische Kunst gründet. *Die praktische Philosophie ist als ‚Ethik‘ Politik.*

3. Die für Aristoteles vorgegebene und von ihm aufgenommene Voraussetzung, aus der die Einheit von Politik und Ethik folgt, ist eine von aller ‚Moralität‘ unterschiedene Bedeutung des Ethischen. Das ‚Ethische‘ ist das zum ‚Ethos‘ Gehörige. ‚Ethos‘ ist – bei Aristoteles noch im ursprünglichen Sinne des Wortes auf Lebewesen überhaupt bezogen<sup>10</sup> – Ort des Wohnens, sodann die dem Orte je eigentümliche ‚Gewohnheit‘. Das Ethische sind so Sitte, Brauch, Herkommen, Weisen des rechten und geziemenden Verhaltens als Tugend, aber auch die diese tragenden Institutionen wie Haus, Kult der Götter, Freundschaftsbünde, Gemeinschaften des Krieges, des Festes, der Totenbestattung. ‚Das Rechte‘, in dem Handeln ‚ethisch‘ bestimmt wird, ist daher ohne auf den Rückgriff auf an sich seiende Normen und Werte verwiesen zu sein, konkret durch die ‚gewohnte‘ institutionelle Lebenswelt und in den mit ihr gesetzten herkömmlichen Formen des Redens und Handelns vermittelt. Es gehört zum „Ethos“ und zum „Nomos“ der Polis, zur „Gewohnheit des Hauses“<sup>11</sup>.

O. Gigon bemerkt gelegentlich, daß bei Aristoteles als ‚ethisch‘ Regeln begegnen, die „für uns mehr gesellschaftlichen als eigentlich ethischen Charakter haben“<sup>12</sup>. Genau dies ist für die aristotelische Ethik wesentlich: ‚Ethisch‘ ist das in

bedeute also, daß „die Denker vor Platon und Aristoteles das Gebiet nicht erforscht haben“ (a. a. O. 605). Diese Arbeit geht demgegenüber davon aus, daß die aristotelische Ethik und Politik wesentlich auch Kritik an Platon ist.

<sup>10</sup> Vgl. z. B. Hist. An. 588 a 18.

<sup>11</sup> E. N. 1180 b 3: ἐν ταῖς πόλεσιν τὰ νόμιμα καὶ τὰ ἥθη. . . ἐν οἰκίαις . . . τὰ ἔθη.

W. Kluxen hat in der Frage nach der Begründung von Ethik auf „Ethos“ zurückgegriffen, um deutlicher zu machen, daß „Ethik nicht einem ablaufenden Vorgang gegenüber“ stehe, „dessen Normen sie erstmals finden müßte, sondern ihr liege immer ein im Ethos vermitteltes „Wissen um das Sittliche“ voraus. Ethik gehöre so wesentlich einer „nachfolgenden Reflexion“ zu (339): Es gibt so „keinen sittlichen Antrieb und keine sittliche Norm, die nicht ihre verpflichtende Kraft erst innerhalb eines Ethos bekämen“ (348). Vgl. Ethik und Ethos in: Philos. Jb. 73, 1966, 339 ff.

<sup>12</sup> O. Gigon, Nicomachische Ethik deutsch Zürich 1951, 13.

der Polis in Institutionen, Brauch, Sitte eingelassene und zu ihnen gebildete Handeln in der Breite, die vom geziemenden Verhalten bis zur hohen Tugend reicht. Der Einzelne wird daher gerecht, besonnen, tapfer indem er sich, so wie man in den Künsten handelnd lernt und bauend zum Baumeister, im Zitherspielen zum Zitherspieler wird, handelnd in das eingewöhnt, was in der Polis ,ethisch‘ gerecht, besonnen, tapfer ist.<sup>13</sup>: „Ethische Tugend wird aus Gewohnheit“; Aristoteles sagt daher auch, daß das Wort ,ἥθος‘ nur wenig von ,ἔθος‘: Gewohnheit abweicht<sup>14</sup>.

Hegel hat vielleicht zuerst in der Auseinandersetzung um das moderne Prinzip der Moralität und der sittlichen Bestimmung des Willens in sich die grundsätzliche von diesem verschiedene institutionelle Bedeutung des Ethischen in der griechischen und aristotelischen Philosophie geltend gemacht. In sein Handexemplar der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ hat er, um die Bemerkung im Text zu erläutern, daß die Handlungsweise der Individuen in Sitte und Gewohnheit gegründet seien, folgende Übersetzungen zu Ethos notiert: „Sitte – ἥθος – die Alten wußten nichts vom Gewissen – Riemer: ἥθος jonisch ἔθος – Gewohnheit, Gebrauch (vorzüglich Wohnung bei Herodot) Herkommen des Menschen – Sitte – ob von Sitz? – . . . Weise des Seins und Lebens“<sup>15</sup>. In der Aufnahme des Wortsinnes von Ethos macht Hegel so die geschichtliche und systematische Eigenart griechischer Sittlichkeit und Ethik deutlich. Das Prinzip der Subjektivität als das „tiefere Prinzip“ der „freien unendlichen Persönlichkeit“ und so „Moralität“ seien erst mit dem Christentum in die Geschichte getreten. Das Sittliche, von dem die griechische Philosophie handelt und dessen Begründung bei Aristoteles zuerst eine praktische Philosophie übernimmt, ist dem gegenüber das im Ethos vermittelte Ethische: Es gehöre institutionell zu einem ‚Gemeinwesen‘, in welchem für den Menschen nichts anderes zu tun ist, „als was ihm in seinen Verhältnissen vorgezeichnet, ausgesprochen und bekannt ist“. Die Griechen seien ‚sittliche, nicht moralische‘ Menschen gewesen<sup>16</sup>.

In diesem ethischen Begriff des Sittlichen liegt die inhaltliche Bestimmung von Ethik, die, als Hegel sie aufnahm, mit dem Ende der Schulphilosophie aus der Philosophie ausgeschieden war. Die praktische Philosophie des Aristoteles fragt nach dem Guten und Rechten als Grund und Maß der Tugend und des

<sup>13</sup> E. N. 1103 a 32 seq. . . τὰ δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα. Das sind Bestimmungen, die ohne die Vorgegebenheit des Rechten im Ethos nicht zu begreifen sind.

<sup>14</sup> E. N. 1103 a 17: ἡ δ' ἠθικὴ (ἀρετὴ) ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοῦνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλίον ἀπὸ τοῦ ἔθους.

<sup>15</sup> Grundlinien d. Phil. d. Rechts hg. v. Hoffmeister, Hamburg 1955, 417. Im § 151, der durch den Hinweis auf die Bedeutung von „Ethos“ erläutert wird, handelt Hegel von der „einfachen Identität“ des Sittlichen „mit der Wirklichkeit der Individuen“; in ihr erscheine es „als die allgemeine Handlungsweise derselben – als Sitte –“. Damit erfüllt der Rückgriff auf das griechische (aristotelische) Ethos die systematische Aufgabe, im Verhältnis zur Innerlichkeit der Moralität die für Handeln konstitutive Einformung in Sitte, Gewohnheit zur Geltung zu bringen. Vgl. hierzu auch § 150.

Zum Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit vgl. J. Ritter, Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik in: Kritik und Metaphysik (Festschrift f. H. Heimsoeth) Berlin 1966, 331 ff.

<sup>16</sup> Vgl. Grundlinien der Philosophie des Rechts Vorrede 14; § 150; WW Glockner 18, 46.

guten und rechten Lebens und Handelns. Damit zeichnet sie für die Jahrhunderte vor, was Ethik philosophisch zum Gegenstand hat. Aber zugleich impliziert sie in der Begründung individuellen Handelns aus den Verhältnissen, in denen sich der Mensch in einem Gemeinwesen findet, eine Beziehung des Ethischen zum Politischen, zu ‚Staat‘, Verfassung und Recht, die der Standpunkt der Moralität außer sich hat. Mit ihm ist das Verhältnis von Sittlichkeit und Politik in der Form, die systematisch in der *kantischen* Unterscheidung von ‚Moralität‘ und ‚Legalität‘ begründet wird, geschichtlich und geistig durch die Zweiheit bestimmt, in der die Subjektivität dem Staat und der Gesellschaft als ihrer ihr nur äußeren objektiven Wirklichkeit gegenüber steht; die Einheit von Politik und Moralität kann daher hier nur als ‚Idee‘ und als Resultat einer Versöhnung gedacht werden, mit der einmal künftig das in der Innerlichkeit befehlende Sollen auch zum Grunde und Richtmaß des Seins und der politischen Wirklichkeit zu werden vermöchte<sup>17</sup>.

Dem gegenüber steht bei Aristoteles die ethische Bestimmung individuellen Handelns in Sitte, Brauch, Gewohnheit schon dadurch in Beziehung zur politischen und rechtlichen Ordnung, zu Politie und Gesetzsetzung, daß diese die ethischen Lebensordnungen des politischen Gemeinwesens voraussetzen und auf sie gegründet sind. So wie das individuelle Handeln bestimmende Rechte dem Gemeinwesen angehört, haben auch politische Führung und Satzung ihrerseits das Ethische zum Inhalt, in welchem dem Menschen „vorgezeichnet, ausgesprochen und bekannt“ ist, was er zu tun hat.

„Nomos“ ist bei Aristoteles wie in der griechischen Philosophie überhaupt einmal in der Zuordnung zu Politie und Gesetzgebung (*νομοθεσία*) ‚Gesetz‘, gehört aber zugleich zum ‚Ethos‘ und ist durch Herkommen legitimerter, von Alters geheiligter Brauch<sup>18</sup>. Das, was das Wort in sich verbindet, gehört für Aristoteles sachlich zusammen. Nomos als gesetztes Gesetz und Recht setzt Nomos als Brauch voraus; Brauch kann zum Gesetz werden. Ein Gesetz hat keine Macht, Gehorsam zu wirken ohne „Gewohnheit“. Es macht an sich keinen Unterschied,

<sup>17</sup> In diesem Sinne spricht *F. Meinecke* in der „Idee der Staatsraison“ (1924) von dem Konflikt zwischen einer „durch die geschichtliche Erfahrung“ bestätigten pessimistischen Überzeugung „von der Unverbesserlichkeit des staatlichen Lebewesens“ und den Idealisten, die Reform „immer wieder fordern und als möglich erklären“ (19). Da „das Absolute . . . sich dem modernen Menschen – nur an zwei Punkten unverhüllt im reinen Sittengesetz einerseits, den höchsten Leistungen der Kunst andererseits“ offenbare, bleibe nur der Appell an den „handelnden Staatsmann“; er möge „Staat und Gott zugleich im Herzen tragen, um den Dämon . . . nicht übermächtig“ werden zu lassen (542).

<sup>18</sup> *H. Kleinknecht* weist darauf hin, daß sich in Ausdrücken wie *νομίζω τοὺς θεοὺς* noch die Herkunft von Nomos aus der Beziehung zu Kult und Götterverehrung zeige: „Die Verwurzelung im Göttlichen, die immer geblieben ist, gibt dem griechischen νόμος-Begriff seine charakteristische Bedeutung und seinen eigentlichen Halt“, vgl. Art. Nomos in Theol. Wörterbuch, Kittel 4, 1018. In diesem Sinne steht N. in festerer Beziehung zu Polis als ‚Ethos‘ und kann so in der Beziehung auf die Polis als Ganzes zum Gesetz der Gesetzgebung werden. Dabei hält sich aber bei Aristoteles immer die doppelte Bedeutung des Wortes. So wird man 1292a 32: *ἅπου γὰρ μὴ νόμοι ἄρχουσιν, οὐκ ἔστι πολιτεία* zwar richtig als „Herrschermacht des Gesetzes“ (vgl. Kleinknecht 1019) verstehen; diese Herrschermacht schließt jedoch zugleich ein, daß Nomos als Sitte und Brauch Voraussetzung und Grundlage der gesetzten Gesetze und Wirklichkeit ihrer Herrschaft ist.

ob eine Polis durch „geschriebene“ oder durch „ungeschriebene“ Nomoi bewahrt wird; dennoch gilt, daß „wichtiger sind und Wichtigeres zum Inhalt haben, die auf Gewohnheit und Brauch beruhenden Gesetze als die geschriebenen“<sup>19</sup>. Es gibt heilige Sitten wie die Bestattung der Toten, die keine Gesetzgebung und kein Befehl aufheben können; es gibt andererseits Satzungen, die festlegen, was irgendwie geregelt werden muß, ohne daß dies die ethischen Ordnungen berührt. Damit wird der Spielraum politischer Satzung bezeichnet. Aristoteles kennt keine Rechtstheorie und keine politische Satzung, die sich aus diesem Bezug zur ethischen Verfassung herauslösen läßt. Allein in der Bindung an diese erreicht das Gesetz als Recht das individuelle Handeln, das seinerseits nur im Element des Ethischen Allgemeinheit und im Gemeinwesen Wirklichkeit hat. Daher gehören Ethik und Politik für Aristoteles zusammen. Auch wenn man nach der besten Politie fragt, muß man von den „Sitten und Gewohnheiten“ ausgehen, die diese aufnimmt (E. N. 1181 b 22: *τίσι νόμοις καὶ ἔθεσι χρωμένῃ*.)

4. In dieser Bindung politischer Satzung an das vorgegebene Ethos gehört der Begriff des Politischen selbst in der Konkretetheit ethischer Ordnungen zur Polis, so daß die *mit der Ethik verbundene Politik nicht politische Herrschaft überhaupt, sondern Herrschaft und Führung der Polis meint*. Polis ist daher nicht ‚Staat‘; sie ist als Gemeinschaft von Bürgern und Freien die in ihrer Herrschaftsordnung von anderen Formen der Herrschaft unterschiedene griechische Stadt. Im gleichen Sinne ist ‚Politie‘ nicht Verfassung im modernen Sinne, sondern zunächst das Recht des Bürgers einer Polis an ‚Kriseis‘ und ‚Archai‘, (Gerichts-) Entscheidungen und Magistraturen teilzunehmen, dann als die diese Teilnahme regelnde Ordnung ‚Verfassung‘ und in deren Vollzug (*πολιτευμα*) politische Herrschaft als Herrschaft in der Polis<sup>20</sup>. Ein ‚Politikos‘ (gewöhnlich mit ‚Staats-

<sup>19</sup> Cf. 1269 a 20 seq.; 1287 b 5.

<sup>20</sup> V. Ehrenberg (Der Staat der Griechen Zürich/Stuttgart 1965) sagt, daß ‚Politeia‘ das griechische Wort für „Bürgerrecht“ sei; das Wort, das so „die individuelle Teilnahme am Staat und an seinem allgemeinen Aufbau“ bedeute, zeige zugleich, daß diese Teilnahme „zunächst nicht ein juristischer Akt zwischen Individuum und Staat“ war, sondern „die lebendige Zugehörigkeit des Einzelnen zur Bürgerschaft“ und also auch „die anderen vor- und innerstaatlichen Gemeinschaften“ voraussetzte (47).

V. Ehrenberg weist in diesem großen, mit seiner älteren Darstellung der Polis (zuerst in: Die Antike 3, 1927, jetzt in: Polis und Imperium, Beiträge zur alten Geschichte Zürich/Stuttgart 1965, 63 ff.) für alle Beschäftigung mit der politischen Wirklichkeit und Theorie der Griechen unentbehrlichen Buch immer wieder auf die spezifischen, nicht ohne weiteres in den Begriffen des modernen Staates aussagbaren Zusammenhänge der Polis hin: z. B. Identität von Gesellschaft und Staat (198 ff.), begrenzte Zahl der Bürger, die einander kannten (109), Identität der Bürger mit dem Staat (112), Einbindung aller Äußerungen und Formen geistigen wie künstlerischen Lebens in das politische und religiöse Dasein der Polis (116) usf. Gleichwohl wird Polis politisch als „Staat“ und als „griechischer Staat schlechthin“ behandelt (vgl. 27 ff.); Polis kann so auch (ohne daß damit die eigentümliche Struktur von Recht in der Polis beiseite gesetzt wird, vgl. 94 ff.) „Rechtsstaat“ genannt werden (120); Kultus (90 ff.), Recht (94 ff.), Heerwesen (98 ff.), Staatshaushalt (101 ff.) werden als „staatliche Funktionen“ bezeichnet.

Wenn man versuchen will, für die gegenwärtige Theorie des Politischen einzuholen, was dem modernen Begriff des Staates und der Gesellschaft fremd geworden und aus ihm verschwunden ist, dann ist es ratsam, in der Analyse der politischen Philosophie der Griechen alle retrospek-

mann' übersetzt) ist wesentlich dadurch von allen sonstigen Formen des ‚Herrsens‘ in einer Herrschaft unterschieden, daß er die Polis in der Bestimmung eines Bürgers führt, „der – als guter Bürger – es versteht, sowohl unter ‚politischer‘ Herrschaft zu stehen, wie diese auszuüben“ (1277 b 13: δεῖ δὲ τὸν πολίτην τὸν ἀγαθὸν ἐπίστασθαι . . . καὶ ἀρχεσθαι καὶ ἀρχεῖν). Aber diese Beziehung der politischen Begriffe und der Politik auf die Polis, die die Geschichte der Wörter des politischen Bereiches in sich bewahrt, kann nicht als ein dem Gedanken und dem allgemeinen Begriff nur äußerliches Moment genommen werden, von dem man, um zum Wesen der Sache zu gelangen, absehen kann. Sie hat grundsätzliche und inhaltliche Bedeutung. Sie gehört konstitutiv zur Politik aus der methodischen Bestimmung, die Aristoteles ihr gibt. Im Eingang der ‚Politik‘ setzt er sich in einer betont kritischen Distanzierung von der Meinung als „nicht auf rechte Weise gesagt“ und als „nicht wahr“ ab (1252 a 9: οὐ καλῶς λέγουσιν; a 16: ταῦτα δ' οὐκ ἔστιν ἀληθῆ), daß Herrschaft und Herrschaft „dasselbe“ sei (a 9: τὸν αὐτόν). Polis-Herrschaft, Königsherrschaft, das Herrsein im Hause und das Herrsein über Unfreie als ‚Herrenschaft‘ (a 7: πολιτικὸν καὶ βασιλικὸν καὶ οἰκονομικὸν καὶ δεσποτικὸν) lassen sich weder aus dem Umfange eines Herrschaftsbereiches noch nach ihrer für sich gesetzten formalen Struktur von einander unterscheiden; so werde nicht erkannt, was sie je in ihrem Wesen (a 10: εἶδει) sind: *Politie und politische Herrschaft lassen sich so in dem, was sie von allen anderen Formen der Herrschaft unterscheidet, methodisch nur bestimmen, wenn man von der Polis und dem, was sie ist, ausgeht*: „Wer die Politie zum Gegenstand einer Untersuchung machen will, was sie und wie beschaffen sie sei, der muß sich zuerst in genauer Betrachtung der Polis zuwenden und sehen, was sie in ihrem Wesen ist“ (1274 b 32: πρώτη περὶ πόλεως ἰδεῖν, τί ποτέ ἐστιν ἡ πόλις)<sup>21</sup>.

Rein politisch genommen heißt dies, daß Herrschaft für Aristoteles überhaupt und immer ihr Wesen in denen hat, die je in ihr leben und unter ihr stehen. Das gilt auch für die typischen Formen der Politie; es genüge nicht, etwa Oligarchie und Demokratie dadurch zu definieren, daß in dieser viele, in jener wenige herrschen. Damit bleibe außer Betracht, was ihnen in der Polis zugrunde liegt, daß nämlich Oligarchie immer Herrschaft der Besitzenden, Demokratie Herrschaft der wenig Besitzenden und Besitzlosen ist. Sie verhalten sich daher in ihrem Wesen und Grunde wie Reichtum und Armut zueinander (1279 b 26 seq.). Po-

---

tive Deutung der Polis und der Politie vom Staat her in der Anwendung moderner politischer Begriffe so weit es möglich ist, zu vermeiden, nicht weil Polis nichts mit ‚Staat‘ zu tun hat, sondern weil es darum geht, das Spezifische ihrer politischen Struktur zum Begriff zu bringen, deren zusammenfassende philosophische Theorie die aristotelische praktische Philosophie in der Einheit von Ethik, Ökonomie und Politik ist.

Es sei hier nachdrücklich auf *D. Nörrs* vorsichtig abwägende Überlegungen zum griechischen Staat in Anknüpfung an Ehrenberg und in der Auseinandersetzung mit ihm verwiesen: *D. Nörr*, Vom griechischen Staat, in: *Der Staat* 5, 1966, 353 ff.

Im philosophischen Zusammenhang ist besonders wichtig die geschichtsphilosophische Deutung der Polis durch *E. Voegelin*, *Order and History*, Vol. II *The World of the Polis*, Louisiana 1957.

<sup>21</sup> Despotie und Politie unterscheiden sich daher in ihrem Grunde und Wesen wie Unfreie und Freie sich voneinander unterscheiden; so ist es unmöglich, in der politischen Theorie vom Herrsein auszugehen und alle Herrschaft als ‚Herrenschaft‘ (Despotie) zu verstehen, cf. 1325 a 27.

litie, ‚Verfassung‘ ist so nichts Selbständiges; sie wandelt sich, wenn sich das Verhältnis verändert, in dem die verschiedenen Schichten in der Polis zueinander stehen. Politische Ordnung ist ohne Festigkeit und dem Umsturz ausgesetzt, wenn sich in einer Polis Reiche und Arme ohne Vermittlung gegenüber stehen; politische Stabilität ist da am ehesten gewährleistet, wo es eine starke Mitte der Bürger gibt<sup>22</sup>. Das bedeutet es, daß man, um die Politie zu begreifen, auf die Polis und das, was sie ist, sehen muß. Was Politie in der Vielfalt ihrer Formen und in Wandel und in Entartung ist, läßt sich nur aus der Polis begründen und aus ihr bestimmen.

5. Aber diese Bindung der unmittelbar politischen Theorie an die Polis ist nur ein Moment und eine Seite in der politischen Philosophie des Aristoteles, mit der weder verständlich wird, warum er, um Politie und Gesetzsetzung in ihrem Grunde zu bestimmen, vom Ethos und Nomos und so von dem in ihrer Gewohnheit gebildeten Handeln der Einzelnen ausgeht, noch was es heißt, daß Ethik und Politik in einer Philosophie der Praxis begründet werden.

‚Praxis‘ ist allgemein und in dem gleichen Sinne wie ‚Ethos‘ auf Lebewesen überhaupt bezogen. Leben als Lebensvollzug und Lebensweise und so Tätigsein, Handeln als „Bewegung“, die einem Lebendigen je eigentümlich und für es sein Dasein ist. Aristoteles grenzt Praxis deswegen vom „Herstellen und Machen“ (*ποίησις*) ab; diese bilden zwar eine für den Menschen entscheidende Form der Praxis, wird Praxis aber mit ihnen gleichgesetzt oder auf sie reduziert, dann wird die allgemeine Bedeutung von Praxis beiseite gesetzt, in welcher das Wort für Aristoteles alle Formen tätigen Lebensvollzuges umgreift und so der einem Lebewesen je eigentümlichen Lebensweise: ‚Bios‘ zugeordnet ist und synonym mit ‚Bios‘ gebraucht werden kann<sup>23</sup>.

Für das moderne Bewußtsein haben alle die Erörterungen in der Politik des Aristoteles im Verhältnis zu Staat und Gesellschaft besondere Aktualität, in denen er davon ausgeht, daß die Polis eine Gemeinschaft von Freien ist, und daß sie so politisch von jeder Form der Despotie dadurch in ihrem Wesen unterschieden ist, daß ihre Subjekte Freie sind<sup>24</sup>. Das gilt ebenso von den Bestimmungen wie Identität der Herrschenden und Beherrschten, Teilnahme an der Führung, Verwaltung und Rechtsprechung der Polis, Wahl usf., mit denen Aristote-

<sup>22</sup> Mitte sei nicht im modernen Sinne zu verstehen, sondern eher durch einen maßvollen Wohlstand definiert und etwa mit der „neuen Klasse von Bürgern“ identisch, die den Übersee-handel betreibt. Vgl. v. Fritz, E. Kapp, a. a. O. 154, 14.

<sup>23</sup> Zur Abgrenzung von *ποίησις* gehört, daß ‚Leben‘ Praxis ist, cf. 1254 a 7: ὁ δὲ βίος πράξις, οὐ ποίησις. Praxis steht so bei Aristoteles in der Beziehung auf alle Lebewesen auch ‚Ethos‘ als Gewohnheit nahe, so Hist. An. 487 a 11. Von der ‚Praxis‘ der Gestirne, der Pflanzen kann die Rede sein, so De Caelo 292 b 1 seq.; Praxis als „Bewegung“, cf. Eth. Eudem. 1220 b 27: ἡ δὲ πράξις κίνησις.

<sup>24</sup> Vgl. Anm. 21. Der Methode entspricht es, daß so der Weg, das Wesen der Polis zu bestimmen, der Rückgang auf deren letzte Teile wie bei allem Zusammengesetzten ist, cf. 1252 a 18 seq.; wenn das, was die Polis ist, bestimmt werden soll, dann muß, da sie „Menge von Bürgern“ ist, zuvor untersucht werden, was ihr Bürger ist; so 1274 b 41.

les die Politie in Beziehung zum Prinzip der Freiheit setzt und Freiheit so als das erste Kennzeichen nimmt, durch das sich das Rechtsein einer Politie erweist<sup>25</sup>.

Indem Aristoteles aber ‚Praxis‘ zum Grundbegriff der Polis macht und sie als Grund der politischen Ordnung begreift, heißt dies, daß er weder vom Prinzip der Freiheit als solcher ausgeht, noch von dem Einzelnen, der für sich selbst ist, sondern von ihm in seinem in ethischen Institutionen verfaßten Leben. Frei ist im rechtlichen und politischen Sinne derjenige, der „um seiner selbst willen und nicht um eines anderen willen ist“ (Met. 982 b 26: . . . ἄνθρωπος . . . ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὄν). Aber diese Freiheit der Freien hat für Aristoteles ihr Dasein nicht im „Leben des Einzelgängers“ (E. N. 1097 b 9: βίον μονώτην), sondern in dem ethisch in die Institutionen der Polis eingewöhnten „Leben mit Eltern und Kindern und überhaupt mit Freunden und Mitbürgern“ (E. N. 1097 b 9 seq.). Daher ist auch die Wirklichkeit der Polis als einer ‚Gemeinschaft von Bürgern‘ ihr durch die Institutionen geprägtes Leben; mit ihm und als dieses wird Freiheit zum Richtmaß für Verfassung und Rechtssatzung. Das bestimmt dann auch das Umwillen und den Zweck der Polis. Alles, was sie für die Bürger im Schutz vor wechselseitiger Benachteiligung, in der Pflege des Handelsverkehrs usf. leistet, bleibt der ersten und alles umgreifenden Aufgabe zu- und untergeordnet, das ethisch verfaßte Leben der Bürger als Freier möglich zu machen und so „Gemeinschaft in einem guten Leben unter Häusern und Geschlechtern mit der Bestimmung des in sich vollendeten und selbständigen Lebens“ zu sein (1280 b 33: ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία καὶ ταῦς οἰκίαις καὶ τοῖς γένεσι, ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκους).

Praxis ist so zunächst der Begriff, mit dem Aristoteles aufnimmt, daß Politie und Gesetzsetzung in der Polis das Leben der Bürger und so Freiheit in der Wirklichkeit dieses Lebens zum Inhalt haben. Aristoteles kann so geradezu sagen, daß die ‚Politie‘ Lebensweise der Polis ist (1295 a 40: ἡ γὰρ πολιτεία βίος τίς ἐστι πόλεως). Darin liegt das, was die aristotelische politische Philosophie grundsätzlich trotz der Gemeinsamkeit des Freiheits- und des Rechtsprinzips von den Voraussetzungen trennt, von denen die moderne Staatswissenschaft ausgeht. *Auch für Aristoteles ist der Bürger Subjekt der Polis; mit dem Begriff der Praxis aber wird dieses Subjektsein inhaltlich auf die ethischen Institutionen verwiesen.* Sie sind das Leben und Sein der freien Individuen; sie sind ihre „Wirklichkeit“ (ἐνέργεια). Das gleiche bedeutet es, wenn Aristoteles sich dagegen wendet, die Polis als Gemeinschaft nur des Ortes zu nehmen (1280 b 29: ἡ πόλις οὐκ ἔστι κοινωνία τόπου). Sie ist nicht ‚Ort‘, sondern ‚Menge von Bürgern‘, aber so, daß alle Einzelnen in ihren Institutionen und in Sitte und Brauch ihr Leben gemeinsam als Bürger haben. Daher kann es für Aristoteles keinen Begriff von Recht wie den *Kants* geben, daß „Recht . . . der Inbegriff der Bedingungen“ ist, „unter denen die Willkür des Einen mit der Willkür des Ande-

<sup>25</sup> Da Polis „eine Gemeinschaft von Freien“ (1279 a 21) ist, so folgt, daß diejenigen Politien „richtig“ sind, die sich auf den gemeinsamen Nutzen beziehen, während diejenigen Entartungen der richtigen Politien sind, für die das Interesse der Herrschenden das Erste ist. Sie sind so von der Art der Herrschaft (der Despotie). Cf. 1279 a 17 seq.

ren nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit vereinigt werden kann“ (Ak. Ausg. 6, 230). *Recht hat in der Polis für Aristoteles den Einzelnen nicht in der Vereinzelung seines Fürsichseins, sondern in den ethischen Institutionen zum Subjekt*, in denen seine Praxis als Leben Wirklichkeit hat. Der Begriff der Praxis leistet so für Aristoteles, daß durch ihn die freie Selbständigkeit der Einzelnen mit den Allgemeinen zur Einheit vermittelt wird. Er wehrt die Trennung der Individuen und der Institutionen ab; mit ihr ließe sich nicht begreifen, daß Institutionen Leben und Praxis der Bürger sind, und daß hierin das sie von allen anderen Formen der Herrschaft unterscheidende Wesen der Polis und auch ihrer ethischen Institutionen liegt.

6. Die politische Theorie ist so bei Aristoteles Theorie der ethischen Institutionen der Polis. Ihre Begründung auf Praxis bedeutet aber zugleich, daß Aristoteles nicht einfach dem doppelten Sinn von Nomos folgend, Gesetz und Politie auf den in der Polis vorgegebenen Nomos und auf ihr Ethos zurückführt, sondern daß er, *indem er diese als Praxis begreift, es unternimmt zu bestimmen, wodurch und aus welchen Gründen es legitim ist, für Politie und Gesetzessatzung das mit ihnen gegebene ‚Rechte‘ zum Richtmaß zu nehmen*. Aristoteles geht in der N. E. zunächst davon aus und nimmt damit das Problem auf, das auch die Vorgänger in der Philosophie auszutragen versuchten, ohne seine Lösung herauszufinden, daß Ethos und Nomos nicht mehr die Macht haben sollen, im „Schönen und Rechten“ für den Einzelnen wie politisch das Richtmaß zu setzen, weil sie – und damit bezieht sich Aristoteles auf die sophistische Kritik an den ethischen Institutionen – nur noch als „Brauch und als gesatzte Ordnungen“ gelten sollen: „Das Schöne und Rechte (τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια), auf das politische Kunst immer sieht, trägt in solchem Umfange Streit und Fehle bei sich, daß es so aussieht, als sei es nur aus Brauch und Satzung, von Natur aber nichts“ (E. N. 1094 b 14: . . . ὥστε δοκεῖν νόμον μόνον εἶναι, φύσει δὲ μὴ). Die Art, wie Aristoteles hier das Problem des Ethischen und der ethischen und politischen Norm formuliert, ist von außerordentlicher Wichtigkeit, weil sie zeigt, daß er das Problem des Rechten als das Problem der ethischen Institutionen nimmt. Es hat für ihn nicht die Form, daß ein ‚Rechtes‘ allererst gesucht werden muß, und auch nicht, daß es Sitten und Institutionen nicht mehr gibt und sie aufgehört haben, Geltung zu beanspruchen, sondern, daß sie nicht mehr die Legitimität haben sollen, das verbindlich zu machen, was sie als recht und geziemend vorschreiben. Wenn Sitte und Institutionen, wie es aussieht, nur als Brauch genommen werden, dann hat die Reflexion das Recht zu der Frage erhalten, warum man an sie gebunden sei. Das ist für Aristoteles mit der Sophistik akut geworden. Aber was mit ihr so geschieht und geschehen ist, läßt sich allgemein als das (in der Philosophie immer wieder aufgenommene) Problem bestimmen, daß Sitte und Brauch und die sie tragenden Institutionen nur so lange selbstverständliche und unreflektierte Geltung haben, als der Mensch sich mit ihnen als den von den Vätern herkommenden und von Alters bestehenden Ordnungen des Lebens identifiziert. *Die Krise des Ethischen, von der Aristoteles ausgeht, ist so die Krise des νόμος*

πάτριος, der Tradition und der Autorität der Väter und Alten<sup>26</sup>. Darauf geht die Politik in einer Auseinandersetzung mit der zu dieser Krise gehörigen Tendenz sehr ausführlich und eindringlich ein, das von Alters Bestehende gegen die Reflexion festzuhalten, es zu konservieren oder im Rückgang auf das Alte und Ursprüngliche es wiederherzustellen. Man habe gefragt, ob es für die Polis nützlich oder schädlich sei, die von den Vätern herkommende Sitte zu bewegen (1268 b 27: τὸ κινεῖν τοὺς πατέριους νόμους). Aristoteles antwortet: „Das Bewegen das Bessere“ (b 33: βέλτιον τὸ κινεῖν). Die Begründung, die er dafür gibt, hat grundsätzliche Bedeutung. Sie besagt erstens, daß die am Anfang Stehenden, selbst wenn man sagt, sie seien aus der Erde hervorgegangen oder aus einem Untergange gerettet worden, wie die jetzigen Menschen auch gewöhnliche und vernunftlose Menschen waren, und zweitens, daß sich das „Bewegen“ bei den Wissenschaften und Künsten wie in der Gymnastik und Heilkunst im Verhältnis zu dem Stande, den sie bei den Vätern hatten, als nützlich erwiesen habe. Zeichen aber dafür sei drittens, daß die ursprünglichen Sitten und Bräuche, wie sich da zeigt, wo es noch Überbleibsel von ihnen gibt, wahrhaft primitiv und barbarisch waren (b 39: τοὺς . . . ἀρχαίους νόμους λίαν ἀπλοῦς εἶναι καὶ βαρβαρικοῦς). Daran folgt, daß es „sinnlos ist, bei dem zu bleiben, was die Väter meinten“ (1269 a 7: ἄτοπον τὸ μένειν ἐν τοῖς τούτων δόγμασιν); es sei daher wohl begründet, daß auch alle das Gute und nicht das von den Vätern Überlieferte suchen (a 2: ζητοῦσι δ' ὅλως οὐ τὸ πάτριον ἀλλὰ ἀγαθὸν πάντες).

7. So werden Tradition und Alter von Aristoteles als Prinzip der Legitimität für ethische Institutionen zurückgewiesen, ohne daß er damit ihre Herkunft von den Vätern, ihre Zugehörigkeit zur Polis von ihren Anfängen her in Frage stellt. Aristoteles ist auch für die Philosophie davon ausgegangen, daß sie zum Gegenstand mache, was den Späteren die ‚Ganz Alten‘ in der Weise des Mythos überliefert haben: es umgreife das Göttliche, die ganze Natur (Met. 1074 a 38 seq.). Er zieht die, die zuerst über das Sein philosophierten, als ‚Ratgeber‘ und ‚Zeugen‘ zur Grundlegung der Philosophie hinzu (Met. 983 b 1; 1069 a 25), um

<sup>26</sup> Die Philosophie seit dem 5. Jahrhundert, vor allem die Auseinandersetzung Platons mit der Sophistik ist immer auch Austrag des Problems, daß Nomos die überkommene Autorität verliert. Vgl. hierzu H. Kleinknecht, a. a. O. 1021 f. und F. Heinemann, Nomos und Physis, Basel 1965, insbesondere das Kapitel über die „Sophistische Antithese Nomos-Physis“, S. 110 ff. Die aristotelische Lösung des für ihn durch die Vorgänger ungelösten Problems besteht darin, daß er die Entgegensetzung von ‚Natur‘ und ‚Nomos‘, mit der die Geltung des Nomos paralytisiert wurde, dadurch aufhebt, daß er Nomos als Verwirklichung der Natur begreift und damit die Legitimität von Nomos und Ethos begründet. Die aristotelische Ethik und Politik ist so in allen ihren Schritten auch immer Auseinandersetzung mit den „Früheren“ und den Zeitgenossen, und auch in allen entscheidenden Punkten mit Platon und seinem Versuch, dem „alten Nomos“ in philosophischer Begründung und Wiederherstellung seiner göttlichen Geltung „zu helfen“ (Leg. X 891 b). Die Fragestellung in dieser Arbeit hat es mit sich gebracht, daß diese Auseinandersetzung nicht behandelt wird; sie kann nur dann angemessen gewürdigt werden, wenn sie selbst und als solche zum Gegenstand einer Untersuchung wird. Es sei hierfür auf die Arbeiten von A. Müller, Platons Philosophie als kritische Distanzierung von der mythischen Dichtung, und von G. Bien, Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles, verwiesen, mit deren baldiger Veröffentlichung zu rechnen sein wird.

so zu dem, was jetzt zu sagen ist, mehr Vertrauen haben zu können (Met. 983 b 5). Es gehört zur Philosophie, daß sie sich dem zuwendet, was „von Alters und jetzt und immer gesucht worden ist“ (Met. 1028 b 2: τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον). Aber das bedeutet nicht, daß damit für Aristoteles die Wahrheit im Anfänglichen und Ursprünglichen noch die ganze Wahrheit sei, um dann im Fortgang der Philosophie seit der Übernahme der mythischen Tradition durch die ersten Philosophen und auf dem Wege von ihnen zu der Philosophie jetzt mehr und mehr in Verlust zu geraten, so wie Platon es meint, wenn er die Alten die nennt, die „stärker“ waren als wir und den Göttern näher wohnten (Phileb. 16c). *Demgegenüber besteht für Aristoteles die Kontinuität des Geistes darin, daß das Alte und Anfängliche erst im Fortgang positiv zu seiner Entfaltung kommt.* Zur Übernahme der theologischen Überlieferung durch die Philosophie gehört auch, daß es sich danach nicht mehr lohnt, den Mythos noch ernsthaft zu befragen (z. B. Met. 1000 a 18). Und ebenso bemerkt Aristoteles zu den von ihm als Zeugen und Ratgebern berufenen ‚Alten‘, daß „die erste Philosophie stammelnd über alles zu sprechen scheine, als sie noch jung und im Anfang war“ (Met. 993 a 15: ψελλιζομένη γὰρ ἔοικεν ἡ πρώτη φιλοσοφία περὶ πάντων, ἅτε νέα τε καὶ ἀρχαῖς οὔσα καὶ τὸ πρῶτον). Die Philosophie am Anfang ist die junge und die Philosophie in ihrem Beginn; das bedeutet aber für Aristoteles, daß die Wahrheit, die sie denkt, aber nur stammelnd auszusagen vermag, am Ende des Wegs und, wenn die Philosophie fertig und alt geworden ist, als sie selbst und zu ihrem vollen Begriff entfaltet, hervortritt.

So hat für Aristoteles grundsätzlich und allgemein, das Überliefern in der Kontinuität des Weges vom Anfang zum Ende nicht die Bedeutung des Zurücklaufens, sondern vielmehr der Weitergabe in der Bestimmung der Entfaltung des Anfänglichen. Daher können auch Nomos und Ethos nicht durch Alter legitimiert werden. Wo dies geschieht, da wird das Verhältnis von Anfang und Ende verkehrt und das Anfängliche der ethischen Institutionen der Polis nicht als dieses in seiner noch primitiven und barbarischen Gestalt genommen: „Das Bewegte das Bessere“. Der πατριος νόμος der Polis – nicht als das Väterliche Maß – kommt da, wo die Polis ihre Anfänge hinter sich gelassen hat und zur Gemeinschaft von Freien als Bürgern und sie selbst geworden ist, zu seinem Wesen. Daher finden sich auch bei Aristoteles die alten Begriffe des Rechten wie θέμις, δικη nicht mehr. Das ethische Rechte, das im Bruch mit der unreflektierten Begründung durch Alter grundlos geworden sein soll, hat in Wahrheit in dem seinen Grund erhalten, was mit der Polis am Ende und in der Erfüllung dessen, was an ihrem Anfang stand, zum Inhalt und Wesen der ethischen Institutionen geworden ist.

Hierin ist es begründet, daß Aristoteles vom Ethos und Nomos in der praktischen Philosophie ausgeht; was zunächst als bloße Orientierung an den gegebenen Verhältnissen der Polis, als ein gleichsam historisches, der Philosophie äußerliches Element erscheinen könnte, ist Theorie der Institutionen im Anspruch, zur Bestimmung zu bringen, was das „Rechte“ in seinem Wesen und Grunde ist. Damit macht Aristoteles zum Gegenstand, was die „Früheren“ nicht herausgefunden haben. Die Legitimitätskrise der Institutionen, die von den

Sophisten zu der Radikalität vorgetrieben wurde, daß diese nur Brauch und Satzung sein sollten, wird von Aristoteles positiv und in ihrer Notwendigkeit daraus begriffen, daß da, *wo die Polis am Ende ihrer Entwicklung steht, ihre Institutionen erst in ihr volles Wesen gekommen sind und so nicht mehr aus dem, „was die Väter meinten“ begründet werden können*. Sie sind die in sich fertig gewordenen Institutionen, ihr Wesen ist die gegenwärtige, mit der Polis gewordene und zu ihrer Reife gelangte Praxis. Die praktische Philosophie ist Philosophie, die dieses Wesen aus dem bestehenden Ethos hervorbringt, um so die Legitimität des Rechten zu begründen, das in den ethischen Institutionen sowohl für das individuelle Handeln wie für das Politische zur Norm und zum Richtmaß geworden ist.

8. Es gehört zu den in der Philosophiehistorie gängigen Vorstellungen, daß Aristoteles das ethische und politische Problem aus der Einlassung in das Ganze der Philosophie gelöst und zum Gegenstand der praktischen Philosophie als selbständiger Disziplin gemacht habe. Doch die Gründe hierfür liegen in der Wende, die Aristoteles der Auseinandersetzung um die Legitimitätskrise der Institutionen gibt. Wenn es gilt, daß die „väterliche Sitte“ in der Reife der Polis zu ihrer Erfüllung kommt, dann beruhen alle Versuche, das sittliche und politische Handeln auf einen Begriff des Guten zu gründen, der den Institutionen nicht immanent ist, zuletzt darauf, daß die Auflösung ihrer Legitimität aus der Herkunft als ihr Verfall und so als die Notwendigkeit genommen wird, sie zu ersetzen und das ethische Handeln und das Politische neu zu begründen. Die Auseinandersetzung in der N. E. mit *Platon* und denjenigen, die „annehmen, daß es neben den vielen Guten ein anderes als ein an sich Seiendes gibt, das auch für diese Grund ihres Gut-Seins ist“, und überhaupt mit der Methode von Prinzipien auszugehen (E. N. 1095 a 26 seq. cf. 1096 a 11 seq.), gehört einerseits in den Zusammenhang der allgemeinen Kritik an der platonischen Ideenlehre. Aber sie dient zugleich, und hier in erster Linie, der methodischen Absicht, da, wo es um das ethische Gute als praktisches, für den Menschen in seinem Leben verfügbares und ihm eigenes Gut geht (E. N. 1096 b 34: *πρακτὸν . . . κτητὸν ἀνθρώπῳ*), den Rückgang auf das Eine Gute selbst (das für Aristoteles Gegenstand spekulativer Theorie bleibt) auszuschließen (cf. E. N. 1096 b 31 seq.), um es aus der Polis und ihren ethischen Institutionen als ihr Wahres hervorzubringen und es als ihnen „einwohnend“ aufzuzeigen (cf. E. N. 1094 b 19: *περὶ τοιούτων καὶ ἐκ τοιούτων . . . τᾶλεθὲς ἐκδεικνυσθαι*).

Das wird immer wieder aufgenommen: man müsse von der Polis ausgehen, wie man sie sieht (1252 a 1), wissen, auf welchen Brauch und welche Sitte sich Politie und Gesetzgebung stützen (E. N. 1181 b 22); wo es um das Rechte als Maß politischer Führung und Satzung geht, vermöge nur der Erfahrene richtig zu urteilen (E. N. 1181 a 19), der Gebildete, der den Blick für das Ganze hat (E. N. 1095 a 1: *ὁ περὶ πᾶν πεπαιδευμένος*), während dem Unerfahrenen nicht einmal die „Sammlungen der Gesetze und Politien“ (E. N. 1181 b 7) nützen können.

Diese Vorrangstellung der Erfahrung hat nichts mit einem Übergang aus der

philosophischen Theorie zur Empirie zu tun<sup>27</sup>; sie folgt unmittelbar daraus, daß die Begründung des ethischen Rechts in dem Leben liegt, das mit der Polis in ihrer Reife zur Substanz der ethischen Institutionen geworden ist, und so alles darauf ankommt, von dem, was ist und von dem, daß es ist, auszugehen und hierbei anzufangen, um den ihnen immanenten Grund zum Begriff zu bringen (E. N. 1095 b 6: ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι).

So legt Aristoteles die eigene Untersuchung in ihrem Ansatz und in der Richtung fest, die sie einschlägt. Es zeigt sich, daß sie es übernimmt, in der Auseinandersetzung mit dem Verfall des Traditionsprinzips aus der Polis als ihr immanent das Gute aufzuzeigen und zum Begriff zu bringen, das in Sitte und Brauch Maß und Norm allen Handelns und der politischen Kunst ist. Die *praktische Philosophie erweist sich als Philosophie des Endes, nicht des Ursprungs und Anfangs*. Sie gewinnt der in sich fertig gewordenen Polis ab, was Ethos und Nomos in ihrem Wesen sind; sie begreift ihren Beginn wie den Prozeß ihres Werdens aus dem, was in seiner Wahrheit hervortritt, wo die Polis geworden ist, was sie zu sein vermag.

9. Das wird in der Politik in einer zusammenfassenden Bestimmung der Polis im Verhältnis zum Menschen und seiner Natur aufgenommen. Hier geht Aristoteles davon aus, daß auch die Natur ,Ende' ist, und daß sich, was etwas seiner Natur und seinem Wesen nach ist, erst da zeige, wo sein Werden zu Ende gekommen ist, um hieraus die für Ethik und Politik entscheidende Bestimmung der Polis zu gewinnen: „Die Natur aber ist Ende (Zweck). Denn wie beschaffen jegliches ist, wenn sein Werden zum Ende gekommen ist, das, sagen wir, sei für jegliches seine Natur wie beim Menschen, beim Pferde, beim Haus“ (1256b 32 seq.: ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν. οἷον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως τελευσεσθείσης, ταύτην φαιμέν τὴν φύσιν εἶναι ἕκαστου, ὡσπερ ἀνθρώπου, ἵππου, οἰκίας). Dann folgt nach der Bemerkung, daß so das Umwillen und das Ende (als das, worauf die Bewegung des Werdens in sich gerichtet ist) „das Beste“ sei: „Aus diesem wird klar, daß die Polis zu dem gehört, was von Natur ist, und daß der Mensch von Natur das auf die Polis verwiesene Lebewesen ist“ (1253 a 1: . . . φανερόν ἐστι τῶν φύσει ἢ πόλις ἐστὶ, καὶ ὅτι ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον).

Damit erweist sich der Ausgang der ethischen und politischen Theorie von der vollendeten und fertig gewordenen Polis als Kern und als Mitte der praktischen Philosophie; denn sie führt nun im Rückgriff auf den Naturbegriff zu der entscheidenden inhaltlichen Bestimmung, daß die Polis, wenn ihr Werden zum Abschluß gekommen ist, zur „Natur als Ende“ für den Menschen wird, und daß so mit ihr der Mensch zum Subjekt und die menschliche Natur zur Sub-

<sup>27</sup> F. Dirlmeier, a. a. O. 605, sucht die Betonung der ‚Erfahrung‘ im Zusammenhang mit der Entwicklung des Aristoteles vom Metaphysiker zum Positivisten und so im Zusammenhang seiner Beziehung zu Platon zu deuten. Demgegenüber geht diese Arbeit davon aus, daß für Aristoteles Philosophie immer, sofern sie nicht von Prinzipien, sondern von dem, was ist und was sich zeigt, ausgeht, Erfahrung voraussetzt, auch als erste Philosophie. Das schließt schon ihre Deutung als Wissenschaft ein, die Wahrnehmung als Auffassung des Dieses und Erfahrung in sich aufhebt. Cf. Met. 980 b 28 seq.

stanz der ethischen Institutionen und damit zum Richtmaß allen politischen Handelns und aller rechtlichen Satzung geworden ist. Das hängt zunächst damit zusammen, daß Praxis in der Synonymität mit Leben (die es Aristoteles möglich machte, Institutionen als Verfassung des Lebens und der Praxis zu verstehen) zugleich im allgemeinen biologischen Sinn in Beziehung zur Natur der Lebewesen steht: was diese als Möglichkeit von Natur besitzen, kommt in ihrer Praxis zur Verwirklichung. Ihre Praxis ist so als Lebensvollzug Wirklichkeit und Verwirklichung (ἐνέργεια) ihrer Natur als Möglichkeit; ihr eigentümliches Wesen gibt sich erst da zu erkennen, wo ihre Natur als Praxis wirklich geworden und ihr Werden abgeschlossen ist<sup>28</sup>.

Das gilt auch für die menschliche Praxis, aber hier schließt dies ein, daß der Mensch von allen übrigen Lebewesen unterschieden ist. Während deren Natur von Natur (und geleitet von der Natur) zur Wirklichkeit ihrer Praxis wächst, gelangt der Mensch nicht von Natur, sondern ‚ethisch‘ zur Verwirklichung seiner Natur. Aristoteles hat das auch so gefaßt, daß uns Tugend und Tüchtigkeit nicht von Natur zuwachsen. E. N. 1103 a 19: „Sie werden für uns weder von Natur noch gegen die Natur (a 24: οὐτ’ ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν); uns ist von Natur die Möglichkeit eigen, sie anzunehmen, aber zur Vollendung gelangen wir durch Gewohnheit“ (a 25: διὰ τοῦ ἔθους). Wir sind zuerst (von Natur) mit den Möglichkeiten versehen, dann aber geben wir ihnen Wirklichkeit (a 26 seq.).

Alles, was Aristoteles über Sitte, Brauch, Institutionen sagt, zielt hierauf hin; es zeigt nun seine allgemeine Bedeutung: ohne die Institutionen bleiben für den Menschen alle Anlagen nur Möglichkeit und er selbst ohne Werden und Sein. Der Einzelne ohne seine ethisch-politische Welt in der reinen Unmittelbarkeit seines Fürsichseins gedacht, ist daher nicht der Mensch in seiner Natur, sondern Mensch in der absoluten Isolierung und ohne Wirklichkeit seiner Natur. Er ist, wie Aristoteles auf Homer hinweisend sagt, dem für sich gesetzten Stein im Brettspiel gleich, der nicht mehr zu ziehen vermag (cf. 1253 a 5 seq.).

Es gibt so für Aristoteles keine Theorie des Menschen, die davon absehen kann, daß er actu nur Mensch zu sein vermag, wo er in Institutionen seine Vernunftnatur zu einem menschlichen Leben verwirklichen kann. Daher ist für Aristoteles auch der Mensch im Naturstand nur erst an sich Mensch, ohne schon in ein menschliches Leben gelangen zu können. Aristoteles nennt ebenso den ‚Apolis‘, den Menschen, der seiner Natur nach und nicht aus einem ihm zufallenden Geschick ohne die Polis lebt, „schlecht“. Wer ohne ihre Gemeinschaft zu leben vermag, ist so nicht Mensch, sondern entweder (weniger als der Mensch) ein Tier oder (stärker als der Mensch) ein Gott (a 29: ἢ θηρίον ἢ θεός). Hier aber steht dann der Satz, daß der Mensch von Natur ζῶον πολιτικὸν sei, und daß

<sup>28</sup> Praxis kann bei Aristoteles allgemein als ἐνέργεια definiert werden, so Eth. M. 1197a 10. Sie ist τέλος, wo das Tun selbst wie beim Zitherspielen der Zweck und so als dieses ἐνέργεια ist; daher ist Glück Praxis und als dieses der Stand des Lebensvollzuges, in dem das von Natur Mögliche im Wirken wirklich ist. Cf. E. N. 1176 b 1 seq. Damit hängt unmittelbar zusammen, daß die Unterschiede von Natur zwischen den Lebewesen sich in ihrer ‚Praxis‘ und in ihrem ‚Bios‘ zeigen. Cf. Hist. An. 487 a 12.

die Polis zu dem gehöre, was von Natur sei. In dem allgemeinen Zusammenhang von Praxis heißt dies zunächst auch, daß der Mensch zu den Lebewesen gehört, die gesellig leben; aber dann sagt Aristoteles, daß er ein solches Wesen „mehr“ sei als diese. Die Begründung hierfür ist, daß der Mensch einzig unter den Lebewesen Vernunft und Sprache hat (1253 a 9: λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων). Es gehört so zu ihm das, was Haus und Polis macht (a 18), als ihm allein eigen (a 16: ἴδιον): das Nützliche und Schädliche, das Rechte und Unrechte, das Gute und Schlechte in der Fähigkeit, alles dies kund zu machen und aufzufassen. So ist der Mensch als Vernunftwesen für Aristoteles nicht nur auf ethische Institutionen, sondern konkret auf die Polis und ihre Institutionen verwiesen. Die Polis ist die Wirklichkeit seiner Natur, nur wo sie geworden ist, vermag der Mensch actu zum Menschsein zu gelangen. Davon geht Aristoteles in der Grundlegung als der für sie entscheidenden Bestimmung der Praxis aus. In ihr wird Praxis von vornherein in der Bestimmung genommen, in der sie „geregeltes Verfahren“ (N.E. 1094 a 1: μέθοδος) und als dieses auf „Wissenschaft“ gegründete ,Kunst‘ ist (ib: τέχνη). In der „Vielzahl der Künste und Wissenschaften“ und ihrer Zwecke wird als in sie eingelassen das gesucht, auf das diese alle in sich gerichtet sind, um dann als das „menschliche Gut“ bestimmt zu werden (b 7: ἀνθρώπινον ἀγαθόν). Wissenschaft ist vernünftige Einsicht in das Wesen von dem, was ist, aus Gründen und Ursachen; Kunst ist das auf diese Einsicht gegründete und von ihr geleitete Handeln. Die Praxis, von der Aristoteles ausgeht, ist daher Praxis, in welcher die Vernunftnatur des Menschen ihre Wirklichkeit erlangt hat (cf. Met. 1025 b 22). Zugleich sind aber Künste und Wissenschaften die mit der Polis gewordene und zu ihr gehörige Praxis. Sie wird so von Aristoteles als die Praxis eingeführt, deren Zwecke die politische Kunst aufnimmt und in dem zusammenfaßt, was sie als Zweck und Umwillen der Polis vor Augen hat, so daß dies dann als das menschliche, zum Menschsein des Menschen gehörige Gut bestimmt werden kann. Alles weitere in der aristotelischen Ethik und Politik ist die Ausführung hiervon, daß das Umwillen der Polis das „Leben auf gute Weise“ und Glück als Stand der Bürger in einem Leben ist, in welchem das, was der Mensch seiner Natur nach zu sein vermag, Wirklichkeit erhält (E.N. 1102 a 5) und daß die ethisch mit der Polis gegebene Tugend Tugend des Menschen ist (E.N. 1097 b 25 seq.; 1106 a 6: ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετή).

### III.

10. In der Konkretisierung der Bewegung der Vernunftnatur des Menschen zur Polis als ihrer Wirklichkeit wird von Aristoteles im Austrag der Legitimitätskrise des Ethischen und Politischen die Wende vollzogen. Er begreift diese Krise in ihrer Notwendigkeit: *wo das Werden der Polis abgeschlossen ist, da haben die ethischen Institutionen und mit ihnen politische Ordnung die Verwirklichung der Vernunft und der Vernunftnatur des Menschen zu einem menschlichen Leben zur Substanz und zu ihrem Zweck erhalten.* Die praktische Philo-

sophie in der Einheit von Ethik und Politik ist so Philosophie, die sich um das zum Menschen Gehörige sammelt (*ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία*). Sie ist Lehre vom ethischen Handeln, das sittliches Handeln in der Begründung auf das Menschsein des Menschen ist. Sie ist Lehre vom politischen Handeln und von den Formen politischer Ordnung in Verfassung und Recht, denen im Ethos als Wirklichkeit menschlichen Lebens der Zweck und die Norm gesetzt sind. Darauf beruht es, daß die aristotelische Ethik und Politik über die Jahrhunderte hin den Weg praktischer Philosophie vorgezeichnet und bestimmt haben. Es ist die Folge der Universalität, die sie damit gewinnt, daß sie der fertig gewordenen Polis auf den Grund gehend, das Menschsein des Menschen als Richtmaß des Ethischen und Politischen begreift<sup>29</sup>. Das schließt zugleich für Aristoteles ein – und das ist der der Vergegenwärtigung bedürftige Kern seiner praktischen Philosophie – daß die Politik nicht von der unmittelbaren, abstrakten Natur des Menschen ausgehen kann. Politik setzt in Führung und Satzung in sich ethische Institutionen voraus, in denen der Mensch im Handeln und Leben Wirklichkeit hat. Es gibt ebenso keine Möglichkeit, sittliches Handeln für sich und aus dem Zusammenhange der Institutionen gelöst zu begreifen, die seine Wirklichkeit sind. Daher ist es daran gebunden, daß solche Institutionen bestehen und daran, daß politische Ordnung und Recht sie in ihrer menschlichen Substanz wahren.

In diesem Sinne gilt, daß der Mensch das auf die Polis verwiesene Lebewesen ist. Das allgemeine Gesetz von der Verwirklichung menschlicher Natur besagt, daß diese sich immer nur ethisch verwirklichen kann. Aber dazu gehört, daß diese Verwirklichung nur da im vollen Sinne gelingt und zum Abschluß zu kommen vermag, wo es die Polis gibt. Was ethisch vor ihr in ihrer Vollendung liegt, gehört so zum Wege dieser Verwirklichung. Es zeigt erst am Ende des Weges, was es in seinem Wesen ist. Daher nennt Aristoteles die Polis „vollendete Gemeinschaft (1152 b 28: *κοινωνία τέλειος*); sie ist in sich am Ende des Weges von dem unterschieden, was sie in ihrem Anfange war: „sie ist entstanden um des Lebens (der Lebenserhaltung) willen, aber sie besteht in ihrem Sein um des guten Lebens willen“ (d 29). Ebenso wird gesagt, daß von Natur der Drang zu solcher Gemeinschaft in allen sei (1253 a 29: *φύσει μὲν οὖν ἡ ὁρμή ἐν πᾶσιν ἐπι*

<sup>29</sup> F. Dirlmeier (a. a. O. 249) betont den „Charakter der Zeitlosigkeit“ der N. E.; Aristoteles lasse „das wirkliche Leben, das in der Ethik wissenschaftlich bewältigt werden soll“, nicht anschaulich werden; „zwischen dem Peripatos und der Außenwelt“ sei eine „Mauer“ gewesen. Solche Meinung gehört zu der für die Philosophie und das geschichtliche Bewußtsein seit dem 19. Jahrhundert entscheidenden Entgegensetzung des Historischen und des Allgemeinen. Zumal der ethische Begriff als Allgemeines, soll so der Wirklichkeit und dem Bewußtsein transzendent sein, während die geschichtliche Wirklichkeit die individuelle Faktizität ist. Das Wesen der praktischen Philosophie des Aristoteles liegt demgegenüber darin, daß sie dem Prinzip gemäß, daß der Mensch als dieser Mensch besteht, aus der Wirklichkeit, wie sie ist, das Allgemeine als ihr immanent aufweist. Man kann das Resultat der praktischen Philosophie daher auch als die Einsicht fassen, daß mit dem Geschichtlichen und dem geschichtlich Gewordenen ein universales Prinzip in der geschichtlichen Wirklichkeit aufgegangen ist. Das ist nicht Zeitlosigkeit, sondern Theorie der gegenwärtigen Zeit und Wirklichkeit in der Erkenntnis, daß ihr einwohnend, ein Universales zum Grunde und zur Substanz geworden ist.

τοιούτην τὴν κοινωνίαν). Worauf von Natur und in sich alle Gemeinschaften und Institutionen angelegt sind, das zeigt sich in seiner Wahrheit erst im Abschluß des Werdens. Mit der Polis ist, was in allen drängt, zu seiner Erfüllung gekommen.

Es scheint selbstverständlich zu sein, vom Menschen zu sprechen; Aristoteles aber hat zuerst zum Begriff gebracht, daß die an sich bestehende Möglichkeit, alles auf den Menschen zu beziehen, erst da einen konkreten Inhalt und die Macht des wahren Begriffs hat, wo actu die zur Praxis verwirklichte Natur des Menschen zur Substanz von Institutionen und politischer Ordnung geworden ist.

Das ist mit der Trennung von Ethik und Politik der politischen Philosophie fremd geworden. Mit der Beschränkung auf den Staat in der unvermittelten Zweiheit von Individuum und Gesellschaft hat der Begriff des Politischen den Zusammenhang mit den Institutionen als Inkorporierung menschlichen Lebens und Handelns verloren. Er ist auf das Verhältnis der Staaten und der gesellschaftlichen Gruppen zueinander beschränkt, zum Begriff der Macht und der Machtverteilung geworden: „Vom Standpunkt der soziologischen Betrachtung ist ein politischer Verband und insbesondere ein Staat nicht aus dem Inhalt dessen, was er tut, zu definieren. ... Politik würde also für uns heißen: Streben nach Machtanteil oder nach Beeinflussung der Machtverteilung, sei es zwischen Staaten, sei es innerhalb eines Staates zwischen den Menschengruppen, die er umschließt“ (*M. Weber, Staatssoziologie* hg. v. J. Winkelmann, 1956, 27 ff.).

Für Aristoteles ist Politik in allem, was sie als Macht und Herrschaft ist, zugleich dadurch bestimmt, daß sie in ethischen Institutionen die Wirklichkeit des Menschseins und so der Freiheit zum Inhalt hat. Das erst macht sie – im Unterschied zu allen anderen Formen der Herrschaft – zur Politik. Der Mensch in seinem Menschsein, der in der griechischen Polis noch die Unfreiheit des Sklaven bei sich hatte, ist mit dem Christentum und politisch konkret mit der modernen Gesellschaft unbeschränkt und in der Einbeziehung aller, die Menschen sind, zum Subjekte des Staates geworden. Es könnte so nahe liegen, in die ethische Neutralisierung des Politischen den Begriff des Politischen zurückzurufen, der von Aristoteles in der praktischen Philosophie begründet wird. Staat könnte dann als die Institution gelten, die im Verhältnis zu allen Gruppen und Institutionen die ihr eigentümliche politische Aufgabe hat, zu erreichen und zu gewährleisten, daß in ihnen der Mensch als er selbst in einem menschlichen Leben bestehen kann. Dadurch war für Aristoteles politische Macht und Herrschaft ihrem Wesen nach von dem unterschieden, was Macht und Herrschaft sonst in der Welt sind.