

Metaphysik und Politik bei Aristoteles

Von MANFRED RIEDEL (Heidelberg)



10996

Wer das Verhältnis von Metaphysik und Politik bei Aristoteles untersuchen will, wird sich zunächst von den Aporien Rechenschaft geben müssen, die mit einer solchen Untersuchung verbunden sind. Schon die Fragestellung mag befremdlich erscheinen, wenn man davon ausgeht, daß Aristoteles der Begründer der praktischen Philosophie als einer der Sache nach unabhängigen und auch in der Methode von der Metaphysik und den ihr zugehörigen „theoretischen“ Wissenschaften getrennten philosophischen Disziplin ist. Als Gegenstand der Politik ist die polis – um es so auszudrücken – kein Seiendes im Sinne der Metaphysik. Denn das Seiende setzt sich nicht wieder aus anderem Seienden zusammen, wie sich die polis aus „Häusern und Geschlechtern“ zusammensetzt. Eine Verbindung zur Metaphysik ergibt sich aber auch nicht dadurch, daß nach Aristoteles die polis von Natur (*φύσει*) ist; denn auch das All ist von Natur und doch kein Seiendes (*ὄν*) neben der Summe seiner Teile, sondern die Summe ganz (*τὸ πᾶν*)¹. So stoßen wir hier von vornherein auf Bedenken, die nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen sind. Dazu kommt eine zweite Schwierigkeit, die mit der ersten eng zusammenhängt und den angestrebten Vergleich vollends unmöglich zu machen scheint. Das „Seiende“, das die „Politik“ zum Gegenstand hat, ist ja nicht durch jene Prädikate qualifiziert, die Aristoteles zur Kennzeichnung der theoretischen Philosophie verwendet. Sie betrachtet weder, wie die Metaphysik, ein Seiendes, das unveränderlich und in seinem Sein selbständig (*ἀκίνητον καὶ χωριστόν*) ist, noch, wie die Physik, ein zwar selbständiges, aber veränderliches Seiendes (*χωριστόν καὶ κίνητόν*), sondern Dinge, die vom menschlichen Handeln abhängig und insofern immer schon unselbständig und veränderlich sind.

Diesem prinzipiellen Unterschied entspricht ein weiterer, die Differenz im Prinzip der Bewegung, das der theoretischen und praktischen Philosophie in je verschiedener Weise eignet. Während das Prinzip (*ἀρχή*) der Bewegung und Ruhe den Dingen der Natur immanent ist, liegt es bei den menschlichen Dingen außerhalb ihrer, im Vorsatz (*προαίρεσις*) des Handelnden². Daraus ergeben sich bei Aristoteles alle weiteren Bestimmungen hinsichtlich des Wissenschaftscharakters und der Stellung der praktischen Philosophie, die hier nur kurz angedeutet werden können. Die Gegenstände des praktischen Wissens entbehren der Auszeichnung der Selbständigkeit und Unveränderlichkeit, die den Erkenntnisanspruch der „ersten“ Philosophie und der ihr nachfolgenden Disziplinen legitimiert. Denn es macht die Seinsweise des *πρακτόν* aus, sich in seiner Abhängig-

¹ Vgl. Met. V 26, 1023 b 26–1024 a 10.

² Met. V 1, 1013 a 20; 1018 b 20–25; VI 1, 1025 b 18–1026 a 19; Eth. Nic. VI 2, 1139 a 27–32.

keit vom Handelnden stets auch anders verhalten zu können (ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν)³. Der Abstand, der praktische und theoretische Philosophie voneinander trennt, ist also prinzipieller Natur. Es wird für Aristoteles aus Gründen, die in seiner Prinzipienlehre selber liegen, unmöglich, bei der Exposition der Politik auf die ‚Physik‘ oder jene im engeren Sinne „ontologischen“ Schriften Rücksicht zu nehmen, die im Corpus Aristotelicum unter dem Titel der ‚Metaphysik‘ zusammengefaßt sind. Als Voraussetzung der ‚Politik‘ betrachtet er eigentlich nur die Ethik, die denn auch mehrfach zitiert wird⁴. Im Gegensatz zu Plato, der die Kosmologie und Naturlehre des ‚Timaios‘ noch unmittelbar mit der Frage nach der besten politeia verschränkt, steht Aristoteles ‚Politik‘ mit der ‚Physik‘ und ‚Metaphysik‘ in keinem Begründungs- und Abhängigkeitsverhältnis. Das schließt aber nicht aus, daß er gleichwohl von einigen ihrer Grundsätze Gebrauch macht, wie sich auch umgekehrt „Politisches“ und „Ethisches“ in der ‚Metaphysik‘ und ‚Physik‘ finden. Diesen Zusammenhängen soll im folgenden insoweit nachgegangen werden, als sie für unsere Fragestellung relevant sind. Es wird zu zeigen sein, daß die Aristotelische ‚Politik‘ in wesentlichen Punkten auf den Voraussetzungen der ontologischen Prinzipienlehre beruht, die ihrerseits das Grundprinzip der Aristotelischen ‚Politik‘, die Identität von polis und politike koinonia bestimmen.

I

Zu diesen Voraussetzungen, auf die Aristoteles in der ‚Politik‘ selber nicht ausdrücklich Bezug nimmt, gehört die Anwendung des Schemas der vier Ursachen. Zugeordnet ist es der Analyse der Naturdinge (φυσικά) und der durch Kunst hergestellten Dinge (ποιούμενα), bildet aber zugleich den Horizont, in dem Aristoteles die Lehren seiner Vorgänger (die „Geschichte“ der Philosophie) und überhaupt jegliches Werden und jeglichen Wechsel⁵ behandelt. Einbezogen in dieses Werden sind die menschlichen Dinge (πράγματα), die, in einer allerdings nicht befriedigend aufgeklärten Weise, zwischen physis und poiesis die Mitte zu halten scheinen. Jedenfalls läßt sich eine Einsicht in das Sein und Wesen der polis am besten dadurch gewinnen, daß man die ontologische Orientierung der ‚Politik‘ an der Vier-Ursachen-Lehre berücksichtigt. „Ursache“ (αἴτιον) eines Seienden nennt Aristoteles das Woraus (ἐξ οὗ) oder seine Materie (ὕλη), die Form (εἶδος) oder das, was ihm sein Gepräge (μορφή, παράδειγμα) gibt, das Woher (ἔθεν) des nächstliegenden Anfangs seiner Bewegung und Ruhe und das Wozu (οὗ ἕνεκα) oder dessen Ziel (τέλος). Jede dieser Ursachen, die untereinander zu einem einheitlichen Gefüge verklammert sind, ist substanzial gedacht; Materie, Form, Anfang und Ziel der Bewegung sind jeweils ein „Erstes“, das vermöge seines eigenen Seins ein anderes entweder werden oder sein oder erkennen läßt.

³ Eth. Nic. VI 2, 1139 a 6–8; 3, 1139 b 21–23; 4, 1140 a 1–14.

⁴ Vgl. die Übersicht der Stellen bei F. Dirlmeier, Kommentar zur Eudemischen Ethik, Einleitung, S. 113 f.

⁵ Vgl. Phys. I 7, 189 b 30; III 3, 194 b 20–22.

⁶ Phys. II 3; Met. V 2. Vgl. Met. I 3, 983 a 26–32.

Das macht die Auslegung der von Aristoteles gewählten Beispiele (Statue, Haus) deutlich, die man ohne Schwierigkeiten auf die Polistheorie übertragen bzw. ihr entnehmen kann. „Hyle“ der polis ist die bloße Menge von Menschen (πληθος τῶν ἀνθρώπων), das Land (χώρα) und der aus Steinen gefügte Ort (τόπος) des Zusammenwohnens. So nennt Aristoteles ὅλη in der ‚Politik‘, ganz nach den von der ‚Physik‘ und ‚Metaphysik‘ gegebenen Bestimmungen, das für die polis zugrundeliegende (ὑποκείμενον), „woraus“ ein Werk vollendet wird – hier die Natur (φύσις) im weitesten Sinne, die dem Gesetzgeber Menschen, Land, Nahrungsmittel usf. übergibt, aus denen er, wie der Handwerker aus seinem Stoff, das Sein der polis zu formen hat⁷. Gleichwohl ist die Politik keine herstellende Wissenschaft; wie sie nicht die Menschen „macht“ (ποιεῖ), so stellt sie auch nicht die Nahrung (τροφή) und alles derartige her, sondern empfängt sie entweder aus der Hand der Natur oder der Werkleute, die sie bearbeiten⁸. Deshalb gehört zur hyle der polis auch dasjenige, was der Sphäre der Herstellung (ποίησις) entstammt: die Werkzeuge zur Bearbeitung der Natur und deren Produkte, die unter dem allgemeinen Titel des Besitzes (κτήσεις) zusammengefaßt sind. Der Besitz aber – das ist ein Grundsatz von höchst folgenreicher Bedeutung für die klassisch-politische Theorie der bürgerlichen Gesellschaft – bildet für Aristoteles keinen Teil (μέρος) der polis⁹. Kein Zweifel, daß dieser Satz auf das engste mit der ontologischen Eigentümlichkeit der hyle im Schema der Vier-Ursachen-Lehre zusammenhängt. Es ist ja das Sein der hyle, daß das, was sie ist, nicht im Werk da ist; während Form, Bewegungsursache und Ziel in einem und als eine Ursache zusammengehen, erscheint die hyle nicht für sich, sondern nur als unerläßliche Voraussetzung (ὄν ἄνευ οὐκ), damit diese drei Ursachen das Sein eines Seienden veranlassen können. Insofern wäre die hyle gar nicht Ursache, sondern, wie Aristoteles in der Metaphysik vom Notwendigen (ἀναγκαῖον) sagt, Mit-ursache (συνάιτιον) zu nennen¹⁰.

Darauf beruht die, wenn man so will, „meta-politische“ Unterscheidung, die das VII. Buch der ‚Politik‘ zwischen den eigentlichen Teilen der polis und ihren Bestandteilen trifft. So selbstverständlich es nach Aristoteles scheint, daß die

⁷ Pol. I 8, 1256 a 8–10; VII 4, 1325 b 38–1326 a 8. Vgl. Phys. I 7, 190 b 2, b 13–24; 9, 192 a 29–32; Met. V 2, 1013 a 21; 18, 1022 a 18–19. Den Zusammenhängen der 4-Ursachenlehre mit der ‚Politik‘ ist zuerst W. Siegfried, Untersuchungen zur Staatslehre des Aristoteles, Zürich 1942, S. 4 ff. nachgegangen, freilich ohne die damit gegebene Problematik befriedigend aufzuklären. Sie ist neuerdings von A. Schwan, Die Staatsphilosophie im Verhältnis zur Politik als Wissenschaft, in: Wissenschaftliche Politik, hrsg. v. D. Oberndörfer, Freiburg/Br. 1962, S. 183 ff. mit dem von Heidegger übernommenen Interpretationsmuster eher verdunkelt als erhellt worden.

⁸ Pol. I 10, 1258 a 21–24. – Ungewöhnlich ist, daß Aristoteles in Eth. Nic. I 5, 1216 b 17–18 die Politik der episteme poietike unterordnet; jedoch ist hier der Sprachgebrauch noch nicht festgelegt; die poiesis von „guten Gesetzen“ ist nach der später (Eth. Nic. VI 4–5) getroffenen Abgrenzung die der Politik eigentümliche Praxis.

⁹ Po. VII 8, 1328 a 33–35. Vgl. dagegen die Interpretationen bei A. Schwan, Staatsphilosophie, S. 184 und 190.

¹⁰ Vgl. Met. V 5, 1015 a 20–26. Der Begriff ist von Plato geprägt, der damit im gleichen Zusammenhang das Verhältnis der herstellenden Künste und ihrer Produkte zur polis und zur politischen Wissenschaft faßt. Vgl. Politikos 287 b–289 d, im kosmologischen Sinne auch Timaios 46 d.

Sphäre des Besitzes (an Land, Häusern, Waffen, Geld, Nahrung, Werkzeugen, Knechten usf.) für das Ganze (*ἅλον*) der polis nicht zufällig, sondern notwendig ist, so selbstverständlich hält er daran fest, daß die das Ganze konstituierenden Teile die Bürger sind. Der Schein des Selbstverständlichen bedarf der Erklärung. Man würde ihm sicherlich erliegen, wollte man, was uns unverständlich geworden ist, nach dem immer wieder geübten Verfahren auf die Befangenheit des Aristoteles in den Vorurteilen seiner Zeit zurückführen. Die ‚Politik‘ bewegt sich nicht nur im Horizont geschichtlich vorhandener Herrschaftsverhältnisse, sondern arbeitet als Theorie mit Begriffen und Grundsätzen, die selber keine „politischen“ sind. Die polis ist ein Seiendes unter anderem Seienden, wenn auch ein solches von besonderer Art; ihre Bauformen sind zwar nicht die Bauformen der Naturdinge oder eines Dinges überhaupt, aber sie stehen zu ihnen in einem Entsprechungsverhältnis. Das lehrt uns das VII. Buch der ‚Politik‘, wo Aristoteles zur Verdeutlichung der Polisstruktur von zwei Grundsätzen Gebrauch macht, die in den ontologischen Analysen der ‚Physik‘ und ‚Metaphysik‘ wiederkehren. Wie bei allen „naturgemäß“ zusammengesetzten Dingen nicht alles Teil der Zusammensetzung ist, ohne welches das Ganze nicht sein könnte (*ὅν ἄνευ τὸ ἅλον οὐκ ἂν εἴη*), so darf man nicht alles als Teil der polis hinstellen (*θετέον*). was für sie notwendig vorhanden sein muß (*ἀναγκαῖον ὑπάρχειν*)¹¹. In diesem Sinne „vorhanden“ ist aber die hyle der polis – der Besitz und diejenigen „Teile“ der Menschenmenge (Bauern, Handwerker, Lohnarbeiter, Knechte), die an ihn – in der Auseinandersetzung mit der Natur – gefesselt sind. Das Verhältnis der Sphäre des Besitzes, d. h. der Produkte und Werkzeuge der Herstellung (*ποίησις*) zur Polisosphäre vergleicht Aristoteles in einem zweiten Schritt mit dem Verhältnis von Mittel (*τούτου ἐνεκεν*) und Zweck (*οὗ ἐνεκεν*). Wie von zwei Dingen, die in diesem Verhältnis stehen, das eine nur um des andern willen da ist (Werkzeug – Werk), so ist der Besitz nur um der polis willen da. Zwischen beiden gibt es nichts, was für sie ein Gemeinsames (*κοινόν*) sein könnte, denn Gemeinschaft (*κοινωνία*) setzt die Einheit des Gattungsbegriffs (*ἓν τι τὸ γένος*) voraus¹².

Damit stehen wir vor dem Problem der Identität von Staat (*πόλις*) und bürgerlicher Gesellschaft (*πολιτικὴ κοινωνία*) bei Aristoteles, deren ontologischer Horizont jetzt deutlich hervortritt. Die bloße „Menge von Menschen“ wird zu einer polis erst durch die Form, das eidos. Daher sind für die ‚Politik‘ des Aristoteles nicht die materiellen Voraussetzungen einer Gesellschaft, sondern ihre „formalen“ Strukturen, die politischen Verfassungen ausschlaggebend. „Was“ die polis ist, kann nur im Hinblick auf die Form gesagt werden, die ihren „Begriff“ determiniert; denn im Verhältnis zu dem, was, weil zur hyle gehörig, „ungleichartig“ ist, kann es für Aristoteles keine *κοινωνία* geben. So ist die polis ihrer

¹¹ Pol. VII 8, 1328 a 21–25. Vgl. Pol. III 9, 1281 a 31–33.

¹² Pol. 1328 a 25–26. In der Einrichtung der besten Verfassung kann man die Trennung von hyle und eidos (= polis) sozusagen institutionell ausgeführt finden – in jener von Aristoteles so eindringlich beschriebenen Anlage eines Marktplatzes, der den politischen Geschäften und der Muße der Freien, und eines zweiten, der den ökonomischen Geschäften (*πρὸς τὰς ἀναγκαῖας πράξεις*) vorbehalten ist. Vgl. Pol. VII 12, 1331 a 30–1331 b 13.

„formalen“ Seinsweise nach notwendig *κοινωνία πολιτική* – Gemeinschaft jener „Teile“, die unter die Einheit der Gattung fallen oder einander gleich bzw. ähnlich sind (*κοινωνία τῶν ὁμοίων*)¹³. Dieser Begriff der polis bestimmt sich aus der Angabe des *genus proximum* – *κοινωνία* – und der *differentia specifica*, die sie von allen anderen *κοινωνίαι* unterscheidet. Wie alle Synonyma haben polis und politische koinonia dasselbe *eidos* und denselben Namen, d. h. sie sind begrifflich und nominell identisch. Davon geht Aristoteles am Anfang der ‚Politik‘ aus¹⁴. Leitfaden der Untersuchung ist von vornherein das einer *jeden* polis zukommende Polis-Sein, die Einheit ihres Begriffs. Der durch die konkrete Polis-Verfassung je eingeschränkte Anteil der einzelnen poleis an dieser Einheit bedeutet lediglich eine Modifikation des Begriffs, der von Anfang bis Ende der Untersuchungen derselbe bleibt. Und auch die konkrete („diese“) polis bleibt so lange dieselbe (*αὐτήν*), als sie ihre Verfassung oder die Gemeinschaftsordnung beibehält, die durch das Verhältnis der Bürger zur *politeia* definiert ist, gleichgültig, ob sie an einen anderen Ort verpflanzt wird oder ob die Zusammensetzung der Bürgerschaft sich ändert¹⁵. Auf der anderen Seite führt die Priorität der Form dann allerdings zu der Konsequenz, daß die polis nicht mehr „dieselbe“ genannt werden kann, wenn die Verfassung eine andere geworden ist, – eine Folgerung, die nur aus der Aristotelischen Ontologie verständlich und der modernen Theorie der Staatssouveränität gänzlich fern ist. Die Einheit der polis bestimmt sich nicht aus ihr selbst oder einem souveränen Gesamtwillen, sondern im Blick auf die *politeia*: *φανερὸν ἔστι μάλιστα λεκτέον τῇ αὐτῇ πόλιν εἰς τὴν πολιτείαν βλέποντας*¹⁶.

Das ist für die klassisch-politische Philosophie im ganzen charakteristisch; weil sie auf Grund ihrer Ontologie den ursprünglichen Zusammenhang von Menschenmenge, Bürgerschaft und „Stadt“ zerschneidet, ist sie außerstande, das Wesen der polis von den materiellen Voraussetzungen her zu begreifen. Insofern erweist sich die Differenz von Form und Materie als konstitutiv für die Begriffsbildung der *koinonia* politische und ihrer Synonymität mit der polis. Gleichwohl ist die Differenz nicht absolut, sondern beide, Form wie Materie, ergänzen einander und machen erst zusammen ein Begreifen möglich. Die Differenz setzt das Verhältnis der Analogie voraus; Materie und Form verhalten sich zueinander wie Passivität und Aktivität, Bestimmbarkeit und Bestimmung, Möglichkeit und Wirklichkeit usf. Denn die Absolutheit der Differenz würde bedeuten, daß der Gegensatz (*ἐναντίον*) selbst zum Sein eines Seienden gehörte. Das aber schließt die Aristotelische Ontologie gerade aus; wohl sind die Prinzipien Gegensätze, aber von keinem Seienden gilt für sie, daß die Gegensätze sein Wesen sind¹⁷.

¹³ Pol. 1328 a 35–36. Die ontologische Begründung gibt Met. VII 10, 1035 b 31–1036 a 2, wonach der Begriff nur die Teile der Form enthält. Vgl. auch Met. 1038 a 28–30.

¹⁴ Vgl. Pol. I 1, 1252 a 1–7.

¹⁵ Vgl. Pol. III 3, 1276 a 34–1276 b 13.

¹⁶ Pol. 1276 b 10–11.

¹⁷ Vgl. Phys. I 6, 189 b 29–33; Met. X 4, 1055 a 3. – Der Gegensatz fällt unter die Kategorie der Qualität und Relation, die *ousia* aber ist gerade dadurch gekennzeichnet, daß sie die Gegensätze qualitativer Bestimmungen aufnimmt. Vgl. Categ. c. 5–6.

Das analoge Verhältnis der Prinzipien und die Ausschließung des Gegensatzes aus der Wesensbestimmung des Seienden wird uns an späterer Stelle im Hinblick auf die Naturtheorie der polis zu beschäftigen haben. Bei der hier noch ausstehenden Behandlung der Bewegungs- und Zweckursache können wir uns kürzer fassen, da beide mit dem eidos der polis in gewisser Hinsicht zusammenfallen. Wenn die pragmata zwischen den physei onta und den poioumena die Mitte halten, so müßte bezüglich ihrer Verwandtschaft mit der poiesis der Polisgründer die Bewegungsursache sein. Doch tritt er nur gelegentlich in der ‚Politik‘ auf; sie enthält zwar einen Hinweis auf den Stifter des polis (ὁ δὲ πρῶτος συστήσας) als Urheber der höchsten Güter¹⁸, nimmt aber auf einen Akt der Gründung nirgends Bezug. Nicht zufällig ist vor dem genannten Hinweis vom Drang (ὄρμη) des Menschen die Rede, der ihn von Natur (φύσει) zur polis treibt¹⁹. Darin zeigt sich die Nähe der pragmata zu den physei onta; denn der Drang bedarf nicht einer zur Vereinigung zwingenden Gewalt – etwa der eines Polisgründers –, sondern befindet sich in Übereinstimmung mit der Natur und im Gegensatz zur Gewalt, die deren Bewegungsordnung unterbrechen würde²⁰. Als eigentlichen Werkmeister (ἀρχιτέκτων) der menschlichen pragmata betrachtet Aristoteles den Gesetzgeber, an welchen die Erörterungen des VII. und VIII. Buches über die ideale polis adressiert sind und der auch sonst, z. B. bei der Analyse der gegebenen Polisverfassungen, eine zentrale Rolle spielt²¹. Aber die polis ist nicht nur vom Werk des Gesetzgebers abhängig; der Ursprung der Bewegung, in der sie Gestalt gewinnt bzw. ihre Gestalt erhält, liegt gleichermaßen im Handeln des Einzelnen. Hier gelangen Bewegungs- und Zweckursache, die bereits in der dem Menschen von Natur aus eigenen ὄρμη zur koinonia politike ineinander übergehen, vollends zur Deckung. Denn die Tugenden und Weisen rechten Handelns, welche die Theorie der besten Verfassung in Betracht zieht, haben ihr Richtmaß an demselben Gut (ἀγαθόν), das der wahre Gesetzgeber auf Grund des Wissens um die Natur (φύσις) der Dinge in seinem Werk nachbildet²². Deshalb kennt Aristoteles im Prinzip keinen Unterschied zwischen dem Zweck (τέλος) des Einzelnen und dem der polis. Auch die Polis „lebt“, indem sie handelt, und Zweck ihres Handelns ist, nicht anders als für den Einzelnen, die Glückseligkeit (εὐδαιμονία)²³. Das besagt nicht, daß die polis der Endzweck

¹⁸ Pol. I 3, 1253 a 30.

¹⁹ Pol. 1253 a 29–30; 1278 b 19–23; Eth. Nic. 1169 b 18.

²⁰ Drang und Gewalt sind zwei verschiedene Weisen des Notwendigen (ἀναγκαῖον), das als ὄρμη mit der physis übereinstimmend und als βία ihr entgegen ist. Vgl. An. post. II 11, 94 b 37, Met. XII 7, 1072 b 11. Vom Begriff der βία macht Aristoteles am Schluß der ‚Nikomachischen Ethik‘ nur für die „Vielen“ Gebrauch, die zum Gut-Leben gezwungen werden müssen. Vgl. Eth. Nic. X 10, 1179 b 10 ff.

²¹ Vgl. den ausdrücklichen Hinweis in Pol. II, 12. – Von den Beispielen, die Aristoteles in Phys. II 3, 194 b 30 für die Bewegungsursache anführt, wäre der Gesetzgeberfigur der Ratgeber (βουλευτής) zuzuordnen.

²² Protr. B. 46–50; Pol. I 1, 1252 a 1–7; III 12, 1282 b 14ff.; IV 1, 1288 b 10 ff.; VII 1–3; 13–15.

²³ Pol. III 6, 1278 b 23; VII 1, 1323 b 30–36; 2, 1324 a 5–35; 3, 1325 b 30–32; 15, 1334 a 11–13; Eth. Nic. I 1, 1094 b 1–10.

des Menschen sei; telos ist sie nur insofern, als die eine, von Natur (*φύσει*) beste und daher keiner Veränderung bedürftige Verfassung dem guten, d. h. tugendhaften und glücklichen Leben Wirklichkeit gibt. Im Verhältnis zu dieser Verfassung, die nach Aristoteles mit dem Begriff (*εἶδος*) der polis selber identisch ist, bestimmt sich die Mannigfaltigkeit ihrer Arten (*εἶδη πολιτείας*), für deren Darstellung dann allerdings geschichtlich gegebene Bedingungen und nicht die Prinzipien der Metaphysik von Belang sind²⁴.

II

Der Zusammenhang von Metaphysik und Politik wird sich also notwendigerweise dort am stärksten geltend machen, wo dieser Begriff der polis seine Klärung gefunden hat. Das geschieht im I. Buch der ‚Politik‘, dem wir uns nun unter den gewonnenen Gesichtspunkten zuwenden müssen. Denn hier beruft sich Aristoteles ausdrücklich auf einige Grundsätze der ‚Metaphysik‘ und ‚Physik‘, deren Analyse es gestatten dürfte, den ontologischen Ansatz unseres Problems näher in den Griff zu bekommen. Man muß sich allerdings das Verständnis dafür verstellen, wenn man auf Grund des Methodicum von Pol. 1252a 18–23 das analytische Verfahren der Untersuchung im Auge hat und der Auffassung ist, daß es durch das zweite Methodicum von Pol. 1252 a 24–26 lediglich genetisch angewendet wird²⁵. Tatsächlich geht Aristoteles davon aus, daß es hier, wie bei anderen Problemen (*ὡσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις*), notwendig sei, das zusammengesetzte Ganze (*σύνθετον*) der polis in seine elementaren Bestandteile aufzulösen. Aber dieses Verfahren wird nicht mit dem genetischen kombiniert, sondern erhält durch die Forderung, das natürliche Werden der Dinge (*τὰ πράγματα φύμενα*) zu betrachten, erst seinen Sinn. Indem Aristoteles die polis in den Horizont der physis rückt, nimmt die Untersuchung eine Wendung ins Prinzipielle. Es handelt sich um das Problem ihres „Anfangs“, das in der klassischen Politik eine Lösung findet, die von den Lösungsversuchen des gleichen Problems innerhalb des modernen Naturrechts charakteristisch abweicht. Diese Abweichung gilt es zu bezeichnen, wenn man das kategoriale Gefüge der Aristotelischen Polistheorie verstehen will. Denn mit dem Rückgang auf die physis wird die polis nicht auf einen sei es hypothetisch oder geschichtlich angenommenen Stand der Natur hin überschritten, der ihr vorgegebenes Sein in Frage stellt, sondern es wird umgekehrt die Fraglosigkeit dieses Seins befestigt. Dazu muß man sich des ontologischen Ansatzes der Aristotelischen Lösung versichern. Daß die analytische Methode, die das politische Ganze in einzelne Teile zerlegt, nicht auch, wie im modernen Naturrecht, zu seiner Auflösung in der Naturtheorie des Rechts und der Gesellschaft führt, hat wohl seinen Grund in der von Aristoteles vorausgesetzten Teleologie der Natur. Aber der Ausgang von der Natur des Menschen, der Grundverfassung seiner Bedürftigkeit und der aus ihr entspringenden Gemeinschaftsbildungen, die „naturgemäß“ (*κατὰ φύσιν*), d. h. mit den Zwecken der Natur übereinstimmend sind, ist nur die eine, relativ unter-

²⁴ Pol. IV 1, 1288 b 21 – 1289 a 8; VII 8, 1328 a 37–41.

²⁵ Vgl. E. Barker, *The Politics of Aristotle*, 1948, S. 93 Anm. 1.

geordnete Seite des Aristotelischen Physisbegriffs. Obwohl sie in der Darstellung von Pol. I 2 und auch sonst eine große Rolle spielt, bildet die Teleologie der so verstandenen „Natur“ bei Aristoteles nirgends die Grundlage der politischen Theorie²⁶. Das wird an der eigentümlichen Fragerichtung der Lehre vom Polisanfang gut erkennbar; denn ihr Ansatz liegt nicht in der Frage, welche „natürlichen“ Bedingungen im Prozeß des Werdens gegeben sein müssen, damit das Sein der polis Gestalt gewinnt, sondern das Sein der polis ist der Grund für die Bedingungen und den Prozeß des Werdens.

Der ontologische Vorrang des Seins erklärt sich aus der Stellung, welche die Kategorie des Negativen (στέρησις) in der Aristotelischen Analyse der Prinzipien des Werdens einnimmt. Nach Phys. I 7 besteht jedes Werdende (γιγνόμενον) aus drei Momenten: Materie (ὕλη), Form (εἶδος) und Mangel (στέρησις). Der Prozeß der genesis beginnt mit der Negation als seinem Woher, aber die Negation ist keine totale, sondern „Ausfall“ der Form; die steresis ist bei Aristoteles ein Mangel an Sein, Nichtvorhandensein eines Seinkönnenden und nicht Negation eines Seienden. In dieser Bestimmung bildet sie das Gegenüberliegende (ἀντικείμενον) oder den Gegensatz (ἐναντίον) zur Form, die das Wohin der genesis ist²⁷. Eidos und steresis sind so aufeinander bezogen, daß sie zusammen mit der hyle als dem Zugrundeliegenden (ὑποκείμενον) das Werden im Sinne einer in sich bewegten Ordnung immer schon vorstrukturiert haben, in der die Position (das eidos) dem Wesen nach früher ist als die Negation. Diese Bewegungsordnung ist nichts anderes als die physis, auf die sich Aristoteles am Anfang der ‚Politik‘ beruft. Über ihren Horizont kann die Auflösung der polis in einzelne Bestandteile im Prinzip nicht hinausführen, weil die steresis selbst Moment der physis ist. Das Absehen vom Sein der polis, die „Negation“ als der Ursprung der genesis aus etwas (ἐξ οὗ) bestimmt sich durch das Wohin (εἰς ὅ) der Bewegung und nicht aus der Seinsstruktur des Seienden, von dem die Bewegung ausgeht. Im Prozeß des Werdens bilden hyle und eidos auf der einen, eidos und steresis auf der anderen Seite eine untrennbare Einheit, deren Grund die physis ist, denn: ἡ φύσις . . . ὡς γένεσις ὁδὸς ἐστὶν εἰς φύσιν, die Natur ist als Werden selbst ein Weg zur Natur²⁸. Dieser Grundsatz der ‚Physik‘ gilt auch für den Anfang der Aristotelischen ‚Politik‘. Wie Aristoteles dort von der steresis sagt, sie sei in gewisser Weise (πῶς) eidos²⁹, so nimmt er hier die protai koinoniai in den Blick, weil er an ihnen bereits die Form vorgebildet findet, die an der polis in Erscheinung tritt. Es hat also durchaus ontologische Gründe, wenn die Bewegung der genesis mit ihnen und nicht mit der Unbestimmtheit eines Naturzustandes oder dem Sein des Einzelnen beginnt. Der auf sich isolierte Einzelne kommt für die Lehre vom Polisanfang nicht in Betracht; er ist nicht von Natur

²⁶ Vgl. dazu K.-H. Ilting, Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik, in: Phil. Jahrb., 71. Jg., München 1963, Bd. 1, S. 45.

²⁷ Phys. I 7, 190 a 13 – 191 a 22; 8, 191 b 13–17; 9, 192 a 3–6. Vgl. Met. V 20; XII 2, 1069 b 14–34.

²⁸ Phys. II 1, 193 b 12–13.

²⁹ Phys. 193 b 19–20. Vgl. Met. VII 7, 1032 b 3–4.

(φύσει), wohl aber die protai koinoniai, die eben darin mit der polis übereinstimmen. Nach Analogie der Bewegung der Körper in der Natur ist der „Ort“, den der Einzelne einnimmt, immer schon durch sein telos vorgezeichnet. Auf jeder Stufe der genesis der koinoniai gibt es ein Werk (ἔργον,) das zu tun, und ein Ziel (τέλος), das zu erreichen ist. Wie die Natur, so bildet die menschliche Gesellschaft bei Aristoteles ein statisches Gefüge von einander über- und untergeordneten erga und tele³⁰. Dieses Gefüge, die Ordnung des Seins, wie sie sich in der polis darstellt, kann der Prozeß des Werdens weder am Anfang noch am Ende sprengen; am Anfang nicht, weil die Auflösung in ihre „Teile“, die keine totale Privation, sondern Privation des eidos in dem angegebenen Sinne ist, nur bis zu den protai koinoniai führt, und am Ende nicht, weil die polis selbst Ende (τέλος) und dieses Ende, wie bei anderen Dingen, ihre physis ist³¹.

Mit dieser Berufung auf die „Natur“ bezieht Aristoteles also die Prinzipienlehre seiner Ontologie in die Politik ein. Sofern die Ordnung der Bewegung der Natur entspringt und mit ihr endet, legitimiert sie die Seinsordnung der polis. Die polis ist in höherem Maße seiend oder, wie Aristoteles es in der Sprache der Prinzipienlehre ausdrückt, von Natur aus früher (πρότερον τῆ φύσει) als der Einzelne und die koinoniai³². Dieser Grundsatz, der durch den zweiten ergänzt wird, daß das Ganze notwendig früher sei als seine Teile³³, besagt nicht, daß die Menschen von jeher in einer polis gelebt hätten – sie wohnten im Gegenteil anfänglich „vereinzelt“ (σποράδες) –, sondern befestigt im Begriff ihr geschichtlich gegenwärtiges Sein. Nach der Bewegungsordnung der genesis muß das, was im Prozeß des Werdens später oder an seinem Ende ist (τῆς γενέσεως τελευθείσης), seinem Wesen nach (φύσει) als das Frühere gedacht werden. In Wahrheit ist also die polis Ursprung und Ziel der Bewegung, in der sich die koinonia politike als Form (εἶδος) ausbildet. Erneut erweist sich, welche zentrale Rolle dem Synonymitätsproblem in der politischen Philosophie des Aristoteles zukommt. Die Synonymität von polis und koinonia politike macht es von vornherein unmöglich, daß die Theorie des Polisanfangs mit der totalen Privation der politischen Seinsordnung einsetzen kann, wie das im modernen Naturrecht der Fall ist. Denn unter der Voraussetzung, daß das Ganze „weggenommen“ würde (ἀναιρουμένου γὰρ τοῦ ὅλου), bleiben die Teile nicht mehr „dieselben“ (τὰ αὐτὰ), d. h. nicht, wie in der Aristotelischen Betrachtungsweise vorausgesetzt, vom Ganzen umfaßt und abhängig; sie wären nur noch homonym, d. h. nominell „Teile“ zu nennen und folglich nicht mit dem Ganzen begrifflich identifizierbar. Hier beruft sich Aristoteles auf die ontologische Unterscheidung von dynamis und energeia, en-

³⁰ Pol. I 2, 1252 a 26–1252 b 31; De motu 703 a 29–36. Vgl. I. Düring, Aristoteles, Heidelberg 1966, S. 436.

³¹ Pol. I 2, 1252 b 31–34. Vgl. Met. V 4, 1015 a 7–11.

³² Pol. 1253 a 19, a 25–26. Vgl. Phys. VII 7, 261 a 14; Met. I 8, 989 a 15–16; V 11, 1018 b 30–1019 a 11.

³³ Pol. 1253 a 20. Vgl. Met. V 25, 1023 b 12–25; VII 10, 1035 b 3–30; Phys. IV 3, 210 a 14–20; Categ. c. 7, 8 a 31. – Durch die genannten Sätze wird Aristoteles also nicht gehindert, in Eth. Nic. VIII 14, 1162 a 17 den Satz aufzustellen, der Mensch sei seiner Natur nach mehr für die Paarung als für das politische Leben bestimmt und die Familie früher und notwendiger als die polis. Vgl. auch Eud. Eth. VII 10, 1242 a 22.

telecheia, die für seinen Naturbegriff im ganzen konstitutiv ist. Da alle Dinge durch ihre Wirksamkeit (ἔργον) und ihr Vermögen (δυνάμει) bestimmt sind, Vermögen aber nichts anderes ist als privative Wirksamkeit, würde die „Wegnahme“ des Ganzen, an das sie gebunden ist, jede Bestimmung der Teile ausschließen³⁴.

Die Einbeziehung dieses Begriffspaars in die politische Theorie erlaubt es, das bisher in einem allgemeinen ontologischen Zusammenhang erörterte Verhältnis von Werden und Sein an einem Problem zu konkretisieren, das für die Aristotelische ‚Politik‘ und ihre Stelle in der praktischen Philosophie von konstitutiver Bedeutung ist. Wir meinen die Unterscheidung von Entstehungs- und Seinsgrund der polis. Wie jedes Seiende, so trägt auch die polis das Merkmal ihres Ursprungs an sich; „Ursprung“ ist die Erhaltung des Lebens (ζῆν) die der Seinsgrund der protai koinoniai ist. Von ihm nimmt die Bewegung des Werdens ihren Ausgang, und sie bestimmt das Sein der polis wenigstens insoweit, als sie zunächst um des bloßen Lebens willen entsteht. Aber darin sieht Aristoteles nur eine Bedingung dieses Seins und nicht das Sein der polis selbst. Das Leben wird als möglicher Zweck der Individuen überschritten vom Gut-Leben (εὖ ζῆν), das der eigentliche Zweck der polis ist³⁵. Dahinter steht die onto-teleologische Naturauffassung des Aristoteles, die zum Verständnis der Unterscheidung herangezogen werden muß. Sofern alles Werden des Seins wegen ist (ἡ γένεσις τῆς οὐσίας ἔνεκα ἐστίν)³⁶, ordnet Aristoteles das Gut-Leben als Seinsgrund der polis dem Grund ihrer Entstehung über. Die Selbsterhaltung der Individuen oder die Erhaltung des Lebens, die an ihrem Anfang steht, gehört der Sphäre des Werdens an; für die des Seins gilt sie als überwunden. Ihr Ort bleibt der oikos, aber auch nur dann, wenn die Ökonomik zum Selbstzweck, d. h. nicht mehr durch die auf das wahre Sein gerichtete Tugend des Hausherrn begrenzt wird³⁷. Das Sein der polis ist jedenfalls nicht durch das Leben, sondern das Gut-Leben der Bürger definiert. Beide, ζῆν und εὖ ζῆν, verhalten sich zueinander wie Stoff und Form oder, was bei Aristoteles dasselbe besagt, das hier in Frage stehende Verhältnis aber angemessener zum Ausdruck bringt, wie Möglichkeit (δύναμις) und Wirklichkeit (ἐνέργεια)³⁸. Das Gut-Leben ist nämlich selber kein Zustand, sondern hat sein „Umwillen“ in einer ihm entsprechenden Tätigkeit, in der sich das Wesen (οὐσία) dessen, was ist, erfüllt. Diese Tätigkeit ist das Gut-Handeln (εὖ πράττειν) der Bürger oder das „Werk“ (ἔργον) der polis, in der sich „in Wirklichkeit“ (ἐνέργεια) zeigt, was das Sein der Möglichkeit nach ist³⁹. Sein und Tä-

³⁴ Pol. 1253 a 20–25. Vgl. Met. VII 10, 1035 b 23–31.

³⁵ Pol. I 2, 1252 b 29–30; III 6, 1278 b 20–24. Wenn Aristoteles hier auch die bloße Erhaltung des Lebens als Zweck gelten läßt, so deshalb, weil er neben der „besten“ auch die geschichtlich bestehenden Verfassungen und die Möglichkeit ihres Fortbestandes zu erklären hat. Vgl. H. v. Arnim, Zur Entstehungsgeschichte der Aristotelischen Politik, Wien 1924 (Sb d. Akad. d. Wiss.en Bd. 200), S. 51.

³⁶ Vgl. Met. IX 8, 1050 a 4–9; De generat. anim. V 1, 778 b 5; De part. anim. 640 a 18.

³⁷ Vgl. Pol. I 9, 1257 b 40–1258 a 1.

³⁸ Vgl. Phys. II 1, 193 b 6; Met. VIII 1, 1046 a 26–28; IX 8, 1050 a 15–16; De anim. II 1, 412 a 7–10; 2, 414 a 14–18.

³⁹ Eth. Nic. IX 7, 1168 a 8–9; Met. IX 8, 1050 a 9–10; Pol. I 2, 1253 a 23; Meteor. IV 12, 390 a 10. Zur Gleichsetzung von Gut-Leben und Gut-Handeln vgl. Pol. VII 13, 1331 b 26 –

tigkeit gehören zusammen. Der Begriff der polis bestimmt sich nicht aus dem, woraus sie wird, sondern aus dem, wozu sie geworden ist, dem Werk und dem Am-Werke-Sein, das ihre eigentliche Wirklichkeit ist. Denn auch hier gilt nach der von Aristoteles zugrunde gelegten Fundierungsordnung der ontologischen Prinzipien, daß die Wirklichkeit (ἐνέργεια), unter der wir hier das Gut-Leben und Gut-Handeln als telos des Einzelnen wie der polis zu verstehen haben, dem Begriff (λόγος) und Sein (οὐσία) nach „früher“ (πρότερον) ist als die Möglichkeit⁴⁰.

Die Unterscheidung von Leben und Gut-Leben, von Werden und Sein, von Entstehungs- und Seinsgrund der polis hat, wie nun nicht mehr bezweifelt werden kann, ihr Fundament in der teleologischen Ontologie des Aristoteles. Auch wenn sie nur an wenigen Stellen der ‚Politik‘ durchbricht, kann man doch sagen, daß diese gerade deshalb für ihr Verständnis entscheidend sind. Das wird einmal mehr an der doppelten These ihres Anfangs sichtbar, wonach die polis zu den von Natur aus bestehenden Dingen gehört und der Mensch von Natur auf sie angewiesen sei: ὅτι τῶν φύσει ἢ πόλις ἐστὶ, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον⁴¹. Daß in diesen Sätzen nicht, wie man oft irrtümlicherweise annimmt, von der polis als einem Naturprodukt oder vom Menschen als Naturwesen, sondern vom „Begriff“ die Rede ist, versteht sich nach unseren bisherigen Erörterungen von selbst. „Natur“ ist hier, wie immer bei Aristoteles, telos und eidos, dynamis und energeia in einem. Allerdings wird damit – für die politische Philosophie ein Vorgang von höchst folgenreicher geschichtlicher Bedeutung – der Mensch zum Subjekt der polis und ihrer Verfassung; nicht in dem Sinne, daß ihre Elemente aus einer abstrakt gesetzten menschlichen Natur abgeleitet würden, sondern so, daß im Sein der polis das Menschsein Wirklichkeit hat. Wie Aristoteles den Menschen, der als Teil der polis (μέρος πόλεως) das telos seines Menschseins zu erreichen vermag, das edelste der Lebewesen nennt, so als ἄπολις das niederste, welches ohne Recht und Ordnung ist; denn das Recht ist die Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft: ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν⁴². Recht und bürgerliche Gesellschaft bilden eine Einheit, was aber nicht heißt, daß der polis ein Recht des Menschen als „Naturrecht“ zugrunde liegt. Wie aus dem Zusammenhang von Pol. I 2 hervorgeht, spricht Aristoteles von der „Natur“ des Menschen und seinem Angewiesensein auf die polis nur insofern, als der Mensch weder Tier noch Gott ist; das Tier ist der Gemeinschaftsbildung unfähig und Gott ihrer unbedürftig, weil er in seinem Sein sich selbst genügt. Nur der Mensch, der für sich getrennt nicht zu bestehen vermag (μὴ αὐτάρκης χωρισθείς), ist infolge des ihm eigenen Mangels an Sein Teil der polis⁴³.

1332 a 7; Eth. Nic. I 2, 1095 a 19; 8, 1098 b 18–21. Der ontologische Hintergrund dieser Bestimmungen ist in Met. IX 6–8 und Phys. III 3 zu suchen.

⁴⁰ Met. IX 8, 1049 b 4–1050 b 6. – Der dritte Gesichtspunkt des „Früher“, die Zeit (χρόνος), kann hier außer Betracht bleiben, da der Zeit nach die Wirklichkeit nur in gewissem Sinne (1049 b 12), in gewissem Sinne aber die Möglichkeit früher ist – wie in der genesis der polis.

⁴¹ Pol. 1253 a 1–3.

⁴² Pol. 1253 a 37–38.

⁴³ Pol. 1253 a 26–29.

III

Man kann nicht übersehen, daß hinter der „anthropologischen“ oder auch politischen Aussage wieder ein ontologisches Motiv steht. Nach der Aristotelischen Metaphysik gilt als seiend im eigentlichen Sinne, was für sich getrennt Bestand hat⁴⁴. „Selbständigkeit“ ist der Grundzug des Sinnes von Sein (*οὐσία*), das allem anderen Seienden voraus- und zugrunde liegt. Sofern dieses Seiende nicht getrennt für sich zu bestehen vermag und von ihm abhängt, ergibt sich als zweiter Grundzug des Sinnes von Sein die Unselbständigkeit – die Seinsart desjenigen Seienden, das an einem anderen, und zwar als Hinzugekommenes (*συμβεβηκός*) ist⁴⁵. Dieser klassischen Unterscheidung der Aristotelischen ‚Metaphysik‘, die wir für unsere Zwecke nicht weiter zu differenzieren brauchen, entspricht in der ‚Politik‘ die Abhebung einer sich selbst genügenden von einer mangelhaften, abhängigen Seinsweise. Selbstgenügsamkeit (*αὐτάρκεια*), der Grundzug des Polis-seins, bedeutet so viel wie: alles selbst zu besitzen und keines anderen zu bedürfen: τὸ γὰρ πάντα ὑπάρχειν καὶ δεῖσθαι μηθενὸς αὐτάρκεις⁴⁶. Insofern setzt sie Aristoteles mit dem Vollendeten (*τέλειον*), der Mangellosigkeit gleich, deren Gegensatz das Bedürfnis oder der Mangel an Sein (*ἐνδεής*) ist, welcher die Abhängigkeit von anderem in sich schließt. Natürlich handelt es sich dabei nicht, wie in den bisher erörterten Fällen, um Begründungszusammenhänge zwischen Politik und Metaphysik, die aus genau datierbaren Sätzen und Theoremen folgen, sondern um Verhältnisse der Entsprechung in ihren Grundlagen. Denn an sich gehört der Autarkiebegriff und das mit ihm verknüpfte ethisch-ökonomische Ideal des unabhängigen Lebens mehr der populären Vorstellungsweise an, was auch in der Aristotelischen ‚Politik‘ deutlich genug durchscheint. Daß er sich der Usuallehre der ‚Metaphysik‘ annähert, beruht im wesentlichen auf der teleologischen Auslegung, die er erhält. Nach Aristoteles gibt es überall, wo eine Vielzahl von Einzelsubstanzen unter denselben Namen subsumiert ist, der ihr gemeinsames Wesen, den „Begriff“ bezeichnet, eine Abstufung von einer minimalen zu einer maximalen Verwirklichung dieses Begriffs. So sind, wie der Anfang der ‚Nikomachischen Ethik‘ lehrt, die menschlichen Güter (*ἀγαθά*) und die ihnen entsprechenden Tätigkeiten zu einer Stufenfolge geordnet, die in einem obersten Gut (*τέλειον ἀγαθόν*) ihre Grenze hat, das um seiner selbst willen begehrt wird; weil es in seinem Sein sich selbst genügt, kommt ihm das Prädikat der Autarkie zu. Eine ähnliche Stufenfolge der Güter und Tätigkeiten entwickelt Aristoteles am Anfang der ‚Politik‘. Aus ihr entspringt die uns bekannte Ordnung der Gemeinschaften, deren oberste (*κοινωνία τέλειος πόλις*), im Unterschied zu allen anderen Koinoniaformen, für sich selbst zu bestehen vermag und so die Grenze (*πέρας*) des vollständigen Seins erreicht hat⁴⁷. Unter der „Grenze“ einer Sache versteht

⁴⁴ Met. VII 1, 1028 a 23–35.

⁴⁵ Met. V 30, 1025 a 14 ff.; VI 2, 1026 a 33 – 1027 a 28.

⁴⁶ Pol. VII 5, 1326 b 29–30. Der Gegensatz *αὐτάρκεις* - *ἐνδεής* Pol. I 2, 1253 a 28; VII 8, 1328 b 15–17; Eth. Nic. I 5, 1097 b 14–20; IV 8, 1125 a 12; VIII 12, 1160 b 4; IX 9, 1169 b 4–6; X 6, 1176 b 5; 7, 1177 a 27–30. Vgl. Plato, *Politeia* 387 d–e. Auf die Analogie *αὐτάρκεια* - *οὐσία* weist übrigens hin A. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlin 1846, S. 168.

⁴⁷ Eth. Nic. I 1, 1094 a 1–22; 4, 1097 b 7–21 und Pol. I 1, 1252 a 1–7; 2, 1252 b 27–30; 1253 a 1, a 26–29. Vgl. W. Siegfried, *Staatslehre des Aristoteles*, S. 20 f.

Aristoteles das Letzte (ἔσχατον) und das Ziel (τέλος), außerhalb dessen nichts und innerhalb dessen alles ist⁴⁸ – die Selbstgenügsamkeit und Mangellosigkeit (αὐτάρκεια) des Polisseins, das hier also mit dem „Begriff“ der koinonia zusammenfällt: ἡ δ' αὐτάρκεια καὶ τέλος καὶ βέλτιστον⁴⁹. Im vollen Sinne kommt die Selbstgenügsamkeit und Selbständigkeit des Seins der Gottheit zu⁵⁰. Der Mensch, der als Einzelsubstanz auf Grund des ihm eigenen Seinsmangels auf die polis angewiesen ist, kann ihrer immer nur bis zu einem gewissen Grad teilhaftig werden.

Aber die substanzialistische Interpretation des Polisseins setzt sich in der Auslegung des Verhältnisses des Einzelnen zur polis fort, ja, man kann sagen, daß sie dadurch ihre eigentlich politische Relevanz erhält. Wie in der Anwendung auf das Sein der polis bezeichnet auch hier der Autarkiebegriff die selbständige Substanz des Einzelnen, der ihr Teil ist, im Gegensatz zu den nach außen gekehrten und von anderen abhängigen Akzidenzen. „Akzidentell“ im Verhältnis zur polis sind alle diejenigen, die in ihrem Sein von einem anderen abhängen: so die Knechte als „Teile“ des Herrn, die Lohnarbeiter und alle Glieder des Hauses. Autarkie, Selbständigkeit und Selbstgenügsamkeit des Seins ist mit Knechtschaft unverträglich: τὸ δὲ δοῦλον οὐκ αὐτάρκεις⁵¹. Umgekehrt wird Autarkie von der Aristotelischen Definition des Bürgerbegriffs gefordert; das wichtigste Merkmal der Bürger in der Konstruktion der besten Verfassung (ἀρίστη πολιτεία) ist, daß sie nicht im Dienst eines anderen stehen, sondern sich selbst genügen. Ihr Verhältnis zur polis kann als das einer Vielheit von Einzelsubstanzen betrachtet werden, deren jede Träger einer Vielzahl von Akzidenzen ist. Denn politische Autonomie, die Qualität des Bürgers als eines Freien, setzt Autarkie, Herrschaft über ein Haus und das, was ihm „anhängt“, voraus. Das Autarkieideal und das hinter ihm stehende Substanz-Akzidenz-Modell gilt aber auch für das Haus; jedenfalls prägt es die Aristotelische Idee der Ökonomik. Herstellung, Erwerb und Gebrauch der Dinge sind naturgemäß und daher theoretisch gerechtfertigt, soweit sie sich im Rahmen des Hauses vollziehen oder sich ihm einfügen bzw. seine unvollständige Autarkie ergänzen. Verwerflich dagegen sind alle ökonomischen Betätigungen (Produktion für den Geld- und Waren-Austausch, Geldhandel usw.), die das Haus in Abhängigkeit und Beziehung nach außen bringen⁵². Ja, die Dinge selbst gehen nach Aristoteles ihres eigentlichen (substanzialen) Seins verlustig, wenn der Austausch nicht zur Erfüllung der naturgemäßen Selbstgenügsamkeit (κατὰ φύσιν αὐτάρκειας) dient, sondern die Dinge in die unendlichen Relationen der Gelderwerbskunst (χρηματιστική) einbringt. So kann aus Gründen, die auf der Ebene der Metaphysik liegen, für die politische Theorie die Seinsweise derer, die sich in Abhängigkeiten dieser Art bewegen oder dem autarken Sein der Bürger so inhärieren wie die Akzidenzen der Substanz, nicht

⁴⁸ Met. V 17, 1022 a 4–9.

⁴⁹ Pol. 1253 a 1. Vgl. II 2, 1261 b 11–15; III 1, 1275 b 20–21; 9, 1280 b 31–35; 1281 a 1; VII 4, 1326 b 3–9.

⁵⁰ Vgl. Pol. VII 1, 1323 b 21–26; Eth. Eud. VII 12, 1244 b 8.

⁵¹ Pol. IV 4, 1291 a 10.

⁵² Pol. I 9–10.

in Betracht kommen. Der Satz der Aristotelischen ‚Politik‘, daß es für Knechte keine polis gibt⁵³, hat im Prinzip für alle ihre Bewohner Geltung, soweit sie sich in prä-politischen (ökonomischen) oder anderen Abhängigkeitsverhältnissen befinden. Das macht nicht zuletzt die Definition des Unfreien sichtbar, die Aristoteles in der ‚Politik‘ gegeben hat; unfrei ist der Mensch, der nicht sich selber, sondern einem anderen angehört: ὁ γὰρ μὴ αὐτοῦ φύσει ἀλλ’ ἄλλου ἀνθρώπου ὢν⁵⁴. Diese Bestimmung findet im I. Buch der ‚Metaphysik‘ insofern eine Art Umkehr, als Aristoteles dort die Seinsweise des Freien im Blick hat; der Sache nach gebraucht er dieselbe Wendung: Der Freie ist der Mensch, der um seiner selbst und nicht um eines anderen willen lebt: ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὢν⁵⁵. Was beide Definitionen verbindet, ist das Schema der Selbständigkeit und Unselbständigkeit, dem wir an Hand des Autarkiebegriffs nachgegangen sind. Daran bestätigt sich, daß Aristoteles „Freiheit“ nicht als „Recht“ des Menschen, sondern in der Beziehung auf das Sein des „Freien von Natur“, d. h. politisch *und* metaphysisch begreift. Sie bedeutet das Selbstseinkönnen und die Selbständigkeit des Menschen, die Voraussetzung und Grund des Bürgerseins ist.

⁵³ Pol. III 9, 1280 a 32–34. Die Ergänzung dazu ist der Satz, daß es für Knechte keine Muße (σχολή) gibt. Vgl. Pol. VII 15, 1334 a 20–21.

⁵⁴ Pol. I 4, 1254 a 14–15.

⁵⁵ Met. I 2, 982 b 25–26. Vgl. Pol. VI 2, 1317 b 11–13.