

Der Freie und der Sklave in Ethik und Politik des Aristoteles*

Von ARNO BARUZZI (München)

I

In seiner praktischen Philosophie stellt Aristoteles den Menschen in der ganzen Spanne seines Seins dar. Die Komplexität und Divergenz, die er in der Beschreibung der menschlichen Verfaßtheit in der Ethik einerseits, der guten und schlechten Verfassungen der Polis in der Politik andererseits uns vorführt, läßt er in seinen Betrachtungen zum Oikos ins Auge springen, nämlich: mit dem Freien und dem Sklaven. Beide stoßen aufeinander im häuslichen Leben.

Die Betrachtung des Sklaven steht in der Mitte seiner Lehre vom Menschen, wenn man eine dreifache Problemgliederung von Aristoteles' praktischer Philosophie zugrunde legt: Ethik, Ökonomik und Politik. Daher wäre nun der Rückgriff auf das uns überkommene Fragment der Ökonomik augenscheinlich wünschenswert, um das Problem des Menschen als Freien und Sklaven so recht augenfällig zu erkennen. Und insofern Aristoteles eine Philosophie der menschlichen Angelegenheiten betreiben will, dürfen wir erwarten, daß er die Behandlung der Ökonomie und des Sklavenproblems unter diesen Gesichtspunkt stellt.

Orientieren wir uns aber an den Fragmenten der Ökonomik, so werden wir enttäuscht. Die Ausführungen über den Sklaven werden dort eingeleitet: „Unter den Besitztümern ist das erste und notwendigste zugleich das beste und wirtschaftlichste, nämlich der Mensch selber“ (Ökonomik I, 5. 1344a 23 f.). Gesichtspunkt ist hier der Mensch als Besitzstück. Der Mensch als Sklave und nicht der Sklave als Mensch steht zur Debatte. Der Mensch ist der wirtschaftlichste Besitz in der Hauswirtschaft. So werden dann in dem entsprechenden Abschnitt Überlegungen angestellt, wie dieser Besitz verwaltet und gemeht wird. Der Sklave ist eine ökonomische Angelegenheit, und es ist nur folgerichtig, ihn in der Ökonomik zu behandeln: eine ökonomische Angelegenheit unter anderen. Wenn schließlich über die Freilassung des Sklaven noch gesprochen wird, dann versteht es sich daher von selbst, daß die Freiheit im ökonomischen Kalkül eine Rolle spielt. Freiheit winkt als höchster Lohn (vgl. ebd. 1344b 14 ff.). Die Aussicht auf Freiheit gehört zu einer guten ökonomischen Planung.

Für ein Lehrbuch der Ökonomie, in dem es um nichts anderes als Besitzverwaltung und Besitzvermehrung geht, scheinen diese Anweisungen über die

* Vortrag, gehalten auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Augsburg am 8. 10. 1968.

Lebens- und Haushaltung der Sklaven angebracht. Wenn aber im Verhältnis des Freien und des Sklaven das Problem des Menschlichen eingeschlossen liegen soll, dann kann es sich beim Sklaven nicht allein um die Angelegenheit einer so verstandenen Ökonomik handeln. Wir treffen denn auch auf die Überlegungen zum Sklaven innerhalb der Politik; aber auch dort wiederum innerhalb der besonderen Kapitel, die sich auf die Ökonomie beziehen. Dürfen wir uns nun verleiten lassen, auf Grund des aristotelischen Ansatzes selbst den Sklaven als eine ökonomische Angelegenheit innerhalb der gesamt menschlichen abzuhandeln?

Weil der Sklave ein dem Handeln dienendes Werkzeug im Besitz des Herrn ist, „verhält es sich nun“ – so lesen wir dort – mit ihm „aber ähnlich wie mit einem Glied“ (Pol. I, 4. 1254 a 9). Der Sklave gehört zum Herrn wie ein Glied zu seinem Körper. Wenn Aristoteles nun aber unmittelbar daraus folgert, daß „derjenige Mensch nämlich, welcher von Natur nicht sich selber, sondern einem anderen angehört, der ist Sklave von Natur“ (Pol. I, 4. 1254 a 14 ff.), dann ist diese Aussage nicht nur schwer verständlich, sondern ungeheuerlich, insofern ein Mensch ein Sklave von Natur wäre, als er Sklavendienst versieht und so durch den Dienst in seiner Natur bestätigt würde.

Diese Definition des Sklaven als einer natürlichen Möglichkeit des Menschseins gibt Aristoteles in seinen Betrachtungen über die menschlichen Angelegenheiten an einer Stelle, die ausschließlich der Ökonomie gewidmet ist. Bleibt man folgerichtig an diese Stelle verhaftet, dann erscheint das Problem des Sklaven von Natur als ein Problem der Ökonomie. Ließe sich die Ökonomie, ließen sich die Tätigkeitsformen innerhalb des Hauses ändern, so würde damit auch der Sklave in seiner Natur geändert. Aristoteles' Aussage könnte so einer erfreulichen Relativität unterliegen, wobei wir heutzutage sagen könnten: Die aristotelische Definition des Menschen als Sklave von Natur ist durch den Wandel der Handlungs- und Dienstverhältnisse widerlegt bzw. aufgehoben. Ändern wir die ökonomischen Bedingungen des Lebens – und wir haben sie geändert –, dann führen wir die aristotelische Definition ad absurdum. Und sie ist dann nur noch ein philosophiegeschichtliches Kuriosum, entschuldbar und verständlich, weil Aristoteles als Philosoph damals eine natürliche Begründung und Rechtfertigung des Sklaven gegen die sophistische, rein machtpolitisch über den Menschen verfügende, anstrebte.

Die aristotelische Definition des Sklaven von Natur steht am Ende jenes Abschnittes ökonomischer Betrachtung des Sklaven als lebendiges Besitz- und Werkzeugglied, so als ob sie deren unmittelbares Resultat wäre. Sie ist aber nur verständlich und diskutabel, wenn sie aus dem Zusammenhang der ganzen Ethik und Politik gesehen wird, in die sie auch, wie wir behaupten, gestellt ist. Denn obwohl das Problem der Sklaverei und hier im besonderen des Sklaven von Natur in den eingeschobenen ökonomischen Abschnitten des ersten Buches der Politik behandelt wird, darf nicht übersehen werden, daß eben diese ökonomischen Kapitel Abschnitte des ersten Buches sind, also des ersten Angangs der Probleme der Politik überhaupt. In dessen zweitem Kapitel, demnach vor den ökonomischen Überlegungen, wird erstmals der Sklave genannt, und zwar

angesichts des politischen Grundverhältnisses des Regierenden und Regierten. Herr und Sklave werden als Exempel dazu genannt.

Es gibt das von Natur Regierende und das von Natur Regierte. Bevor Aristoteles ergründen will, warum es diesen Unterschied von Regierendem und Regierten gibt, zählt er ihn als etwas natürlich Vorkommendes so einfach hin auf, wie das Vorkommen von Weiblichem und Männlichem. In der direkten, noch ohne Frage gebrochenen Hinsicht auf die Gegebenheit der Dinge unterstreicht hier Aristoteles von vornherein das in diesem Verhältnis augenfällig unverrückbar Gegebene. Erkundung und Diskussion dieses Verhältnisses beginnt erst nach dieser grundsätzlichen und selbstverständlichen Anerkennung, aus der allererst der Weg zu dessen Erkenntnis sich bahnen läßt.

Erst dann definiert er: „Was vermöge seines Verstandes (*dianoia*) vorzuschauen (*prooran*) vermag, ist von Natur das Regierende (*archon*) und Herrschende (*despozon*), was aber nur vermöge seiner körperlichen Kräfte das Vorgehene auszurichten imstande ist, ist das Regierte (*archomenon*) und von Natur Dienende (*doulon*)“ (Pol. I, 2. 1252a 31 ff.). Der Unterschied ist also in der menschlichen Natur begründet, die in zwei verschiedenen Weisen gegeben ist.

Das Problem des Menschen als Sklaven muß aus dieser menschlichen Situation gesehen und auf sie hin überprüft werden. Erst sekundär ist dann die ökonomische Situation ins Feld zu führen, wie sie Aristoteles in doppelter Hinsicht ausführlich betrachtet: einmal die ökonomische Situation hinsichtlich der personalen Relationen, wobei der Sklave zum Herrn gehört wie die Kinder zum Vater und die Frau zum Mann in ihren jeweiligen Unterschieden; zum andern die Betrachtung der praktischen Relation: der Sklave als werkzeugartiges Besitzstück. Aber nur aus dem Hintergrund der natürlich-menschlichen Gegebenheiten kann die Entscheidung darüber fallen, ob es den Menschen als Sklaven von Natur gibt oder nicht.

Im weiteren scheint nun aber Aristoteles die Frage nach dem Sklaven auf die Hausverwaltung einzugrenzen, indem er zur Erläuterung der personalen Relation auf den Unterschied der Herrschaft des Herrn und der des Staatsmannes hinweist. Der Staatsmann herrscht über Freie und Gleichgestellte, der Herr hingegen über Sklaven (vgl. Pol. I, 7). Aristoteles geht es darum, den Herrschaftsraum der Polis als eine wesentlich andere Möglichkeit zu sehen als den Herrschaftsraum des Hauses. Beide entsprechen jede auf ihre Weise dem Datum, daß im einzelnen Menschen Analogien dieser Herrschaftsverhältnisse vorgegeben sind. Einmal meint Aristoteles, daß „die Seele den Körper in der Weise eines Herrn regiert“ und zum andern „die Vernunft (*nous*) das Streben (*orexis*) in der Weise eines Staatsmanns und Königs“ (Pol. I, 5. 1254 b 4 ff.). Hiermit werden wir zur Klärung von ökonomischen wie politischen Relationen wiederum auf menschliche Daten verwiesen.

Die Problematik des Sklaven von Natur wird denn auch in den ökonomischen Kapiteln nicht genügend durchsichtig und kann es auch nicht, weil mit ihm eine Angelegenheit des Menschlichen überhaupt angesprochen wird. Sollte sich gar zeigen, daß in ihm das Grundproblem der praktischen Philosophie des Aristoteles

teles überhaupt vorliegt, daß im Sklaven nicht eine ökonomische, sondern eine menschliche Angelegenheit gesehen werden muß, die lediglich am Ökonomischen augenfällig wird, so ließe sich am Sklaven von Natur zeigen, daß die Isolierung dieses Problems niemals dem aristotelischen Gedankengang gerecht werden kann, auch wenn Aristoteles offenbar es selbst auf personale und praktische Hinsichten hin isoliert untersucht.

Aber hat Aristoteles denn wirklich seine Lehre vom Sklaven von Natur auf ökonomischer Basis gewonnen? Die Verflechtung von Ethik, Ökonomik und Politik zu einer Philosophie des Menschen muß Aristoteles auch dann im Auge behalten, wenn er einzelne Problemrelationen untersucht. Gerade bei seiner Betrachtung der praktischen und personalen Situation des Sklaven muß das menschliche Problem aufbrechen. Denn wie sollte sonst das den praktischen Aspekt zusammenfassende Resultat – nämlich die Aussage über den Menschen als Sklaven von Natur – überhaupt möglich sein?

II

Der Sklave ist durch seinen Werkzeugcharakter bestimmt. Wie Werkzeug arbeitet er. Jedoch ist er lebendiges Werkzeug, das von leblosem nicht ersetzt werden kann. Nur insofern entsprechendes Werkzeug konstruiert wird, kann der Sklave ersetzt und von seiner Last, Werkzeug zu sein, entbunden werden. Aristoteles greift dies auf und meint: „Wenn jedes Werkzeug auf Geheiß, oder gar im voraus erratend, sein Werk verrichten könnte, . . . wenn so die Weberschiffchen selbst weben könnten, . . . dann brauchten allerdings die Handwerker keine Gehilfen und die Herren keine Sklaven“ (Pol. I, 4. 1253 b 33–34a 1).

Hängt der Sklave derart mit dem Werkzeug zusammen, dann scheint es nur am Werkzeug zu liegen, sich um eine Umkonstruktion zu handeln, bei der die Werkzeuge ihre Bewegung selbst übernehmen. Aristoteles verweist bei dieser Gelegenheit wie bei seiner Erörterung der Selbstbewegung der Seele und der Bewegung des Körpers durch die Seele in *De Anima* (vgl. I, 3. 406 b 14 ff.) auf die Automaten des Daidalos, der sich selbst bewegende Figuren, u. a. eine hölzerne Aphrodite konstruiert haben soll. Wenn es sich nur um die Selbstbewegung handelt, dann wäre der Sklave in der Zeit des Aristoteles der bedauernswerte Mensch, der noch nicht über die automatischen Maschinen verfügt, wie sie uns heute allenthalben geläufig sind, wobei das automatische Weberschiffchen, das Aristoteles nennt, gerade jenes Werkzeug ist, mit dem die moderne industrielle Revolution begann.

Hätte also das Sklavenproblem auch damals schon gelöst werden können, wenn jene Zeit über automatische Geräte verfügt hätte? Die Veränderung der Werkzeuge kann den Menschen nicht aus seiner Sklavennatur heben. Denn Sklave ist jener, der, wie wir uns erinnern, nicht mit dem Verstand vorausszuschauen vermag, der auch dann noch Sklave bleibt, wenn der Mensch Maschinen besitzt, die ihrerseits gerade ein gewisses, nämlich hineinkonstruiertes Maß der Vorausschau enthalten. Die mit Vorausschau arbeitenden Maschinen, die auch die von Aristoteles genannten körperlichen Dienste verrichten und so den Men-

schen in seiner Sklavenarbeit entlasten, überwinden keineswegs das Faktum, daß es eben Menschen gibt, die nicht die Kraft des Verstandes im menschlich möglichen Maße besitzen. Nur deshalb kann Aristoteles von einem Menschentyp als Sklaven von Natur sprechen, weil es von Natur augenscheinlich diesen Unterschied in der Verstandesbegabung des Menschen gibt. Aristoteles weiß denn auch selbst, daß die Beschaffenheit der Werkzeuge eine sekundäre Rolle im Sklavenproblem spielt.

Das Wesen des Sklaven ist nun auch weniger durch den Zusammenhang mit dem Werkzeug als vielmehr durch jenen mit dem Herrn bestimmt. Während der Geselle ein Gehilfe des Meisters beim Herstellen oder Hervorbringen ist, ist der Sklave der Gehilfe des Herrn beim Handeln. Der Gehilfe beim Herstellen arbeitet an dem vom Meister gelenkten Produktionsprozeß mit, ist im Falle des Hausbaus derjenige, der zur Errichtung und Vollendung beiträgt. Mit seiner Hilfe bei der Herstellung kann sich der Meister allererst als Meister des Werkes zeigen. So ist er eine nicht unwesentliche Bedingung der Möglichkeit des Meisters: Meister zu sein.

Können wir nun das Verhältnis vom Sklaven zum Herrn analog hierzu betrachten? Aristoteles verneint dies sogleich. „Das Leben ist ein Handeln und kein Hervorbringen“ (Pol. I, 4. 1254 a 7). Indem der Sklave beim Handeln hilft, hilft er beim Leben. Was heißt dies? Als Praxis bezeichnet Aristoteles die Lebensweise alles Lebendigen überhaupt. Praxis ist die dem Leben eigenartige Form der Bewegung (vgl. De Part. An. II, 1. 646 b 15 f.). Bios ist Praxis (vgl. De Hist. An. I, 1. 487 a 11 f.). Und die Lebewesen unterscheiden sich je nach der Art, wie sie ihre Praxis des Lebens vollbringen. Pflanzen und Tiere leben oder handeln ihr Leben, indem sie das, was ihnen von Natur eingeplant ist, entwickeln und darstellen, um so das Ziel der Natur zu erreichen. Denn „Natur ist Endziel“ (Pol. I, 2. 1252 b 32), wie Aristoteles sagt. Natur ist Zielvorgabe, Vollendungs- und Zielraum eines jeden Lebewesens, indem es sich um seiner selbst, um seiner Vollendung willen bewegt, um, wie ein Bogen gespannt, den Pfeil ins Ziel zu schießen.

In der Art der Zielvorgabe unterscheidet sich der Mensch von den anderen Lebewesen. Er wird nicht einfach von der Natur geleitet und in seinem Handeln vorangetrieben. Sein Endziel steht ihm als Zielhorizont vor Augen. Dabei liegt nicht ohne weiteres der Blick auf diesen Horizont frei. Der Mensch bedarf seiner eigenen Anstrengung und Einübung in diesen Blick. Seine ihm von der Natur vorgesehene Bewegung auf das Endziel unterliegt der Eigenart, daß er diese selbst in Gang zu bringen und zu halten hat. Man könnte so sagen, daß die Natur nicht mit- und an ihm abläuft, sondern der Mensch sie für sich selbst ablaufen lassen muß. Er muß sich selbst vermitteln; dem Pfeil in seinem Lebensbogen selbst die Spitze aufsetzen. Diese Einarbeitung in seine Natur nennt Aristoteles *ethos* oder auch *ethismos* (vgl. N. E. I, 7. 1098 b 4), wobei er bemerken kann, daß diese Bewegung „weder mit Naturzwang noch gegen die Natur“ sich gestaltet, sondern, daß es zu unserer Natur gehört, „fähig zu sein“, die uns mögliche Trefflichkeit „aufzunehmen“. „Dem vollkommenen Zustand nähern wir uns dann durch *Ethos*“ (N. E. II, 1. 1103 a 23 ff.).

Das Leben des Menschen ist also kein Hervorbringen, sondern ein Handeln. So zielt es nicht auf ein Werk als einer neuen, anderen, gewissermaßen zweiten Wirklichkeit, vielmehr auf sich selbst. Ziel des Handelns ist das Handeln selbst, und zwar in der für das menschliche Wesen konstitutiven Weise, nämlich handelnd die dem Menschen mögliche Trefflichkeit zu treffen. Weil es im Handeln um das Treffen des menschlichen Wesens geht, ist zur Verdeutlichung des Zusammenhangs von Arete und Praxis an Stelle der Übersetzung Tugend der Begriff Trefflichkeit durchaus angebracht. Spricht dann Aristoteles davon, daß im trefflichen Handeln allmählich sich Trefflichkeit als eine Haltung verfestigt, so heißt dies nicht, daß das Erreichen der Trefflichkeit als Hexis die vollbrachte Handlung des Handelns wäre, so wie beim Herstellen das Werk das vollbrachte Herstellen ist. Dies wäre wieder auf der Ebene der poesis gedacht, die Aristoteles so streng von der Praxis zu unterscheiden versucht. Die Wirklichkeit des Handelns liegt im Handeln und nicht in den einzelnen vollbrachten Handlungen. Die Handlungen müssen im Hinblick auf den Zielfluß des Handelns betrachtet werden, der ein Leben lang fließt und seinem Ziel immer gleich nah und gleich fern ist. Nur in der Kette der Handlungen, die dasselbe Ziel treffen wollen, nämlich im Handeln das menschliche Sein, bildet sich die wirkliche Trefflichkeit des Menschen.

Inwieweit nimmt nun der Sklave an dem die Trefflichkeit des Menschlichen ausmachenden Handeln teil? Insoweit er Gehilfe des Handelns ist, insoweit er dem Herrn hilft, wie ein Herr zu handeln. Der Sklave ist in dem Maße in das menschliche Leben als Handeln einbezogen, als er dem Herrn zu seinem Leben helfen und somit dem Herrn zu dessen Trefflichkeit verhelfen kann. So ist aber der Sklave nur Stütze, wohl einbezogenes Glied und gar Bedingung der Möglichkeit des trefflichen Handelns des Herrn. Aber er selbst besteht, wie Aristoteles meint, nur „als Werkzeug für sich selbst“. Als Gehilfe beim Handeln eines andern hat er offensichtlich kein eigenes Handeln. So wäre denn der Sklave ein Mensch ohne Praxis. Lebt er aber dann noch als Mensch, wenn zum Menschlichen wesentlich das Handeln in dem besprochenen Sinne gehört?

In seiner werkzeughaften Hilfsrolle beim Handeln ist der Sklave in das menschliche Leben einbezogen, und indem Aristoteles seinen Werkzeugcharakter abschwächt und seine Handlungsfunktion betont, verbleibt der Sklave im Raum des Menschlichen. Trotzdem – als ein Leben ohne Praxis gelangt der Sklave in ein Mißverhältnis zum Menschlichen, rutscht nicht nur an den unteren Rand, sondern unter den Rand des Menschlichen. Wie kann dann die Lehre vom Sklaven von Natur noch besagen wollen, daß sich im Sklaven naturgemäße Menschlichkeit abzeichnet? Scheint die Kennzeichnung „Sklave von Natur“ jetzt besagen zu wollen: weniger Sklave *von* menschlicher Natur als Sklave *für* die menschliche Natur?

III

Aristoteles stellt deshalb erneut und eigentlich erstmals ausdrücklich die Frage: „Ob es aber wirklich von Natur solche Menschen gibt . . . das ist jetzt . . .

zu untersuchen“ (Pol. I, 5. 1254 a 17 ff.). Er beginnt erneut, das Sklavenproblem zu überdenken, gleichwohl er die Antwort, was ein Sklave von Natur ist, schon gegeben hat.

Die Frage nach dem Sklaven muß beim Kern des Problems ansetzen. Dies ist das Herrschaftsverhältnis, das beim Sklaven vorliegt. Daher ist es keineswegs ungerührt und die Thematik verschleppend, wenn an dieser Stelle Aristoteles das Herrschaftsproblem im Ganzen aufwirft, es den weiteren Überlegungen zum Sklaven voranstellt und somit hier – bereits inmitten des ersten Buches – auf den methodischen Ansatz der Politik überhaupt zurückkommt.

Einen Blick auf Herrschaftsverhältnisse wirft Aristoteles nämlich gleich zu Beginn seiner Politik. Ja, man kann sogar behaupten, daß mit dieser Fragestellung die Politik beginnt, nachdem die ersten einleitenden Sätze einen Rückbezug auf die Ethik und sozusagen deren politische Quintessenz darstellen. Die nach dem höchsten Gut strebende, politische Gemeinschaft ist unter dem Aspekt der Herrschaft zu betrachten. Das beste Gut, das in der Autarkie beruht, die in einem Leben des Logos erreicht wird, ist Ziel des politischen Lebens und seines Zusammenschlusses. Die Klammer von Grund und Ziel der politischen Gemeinschaft bildet die Herrschaft: das Herrschen und Beherrschtwerden um des guten Lebens willen.

Das zur politischen Gemeinschaft und somit zu deren Herrschaftsstruktur wohl gehörige, aber als Teil im Ganzen zu unterscheidende und so besonders zu betrachtende Herrschaftsverhältnis ist jenes vom Herrn zum Sklaven. Wenn nun Aristoteles das Herrschaftsproblem im allgemeinen gerade unmittelbar vor jenem zwischen dem Herrn und dem Sklaven als einem Herrschaftsverhältnis im besonderen angeht, dann dürfte dies wohl seinen Grund haben.

Bei der Betrachtung des Sklaven und dessen Stellung in der politischen Gemeinschaft wird die Frage nach der Herrschaft akut, und zwar vermutlich nicht nur als die Frage nach ihrer spezifischen Form beim Herrn und Sklaven, sondern als das politische Problem schlechthin. Wenn Aristoteles nach zwei Ansätzen – nämlich von der sozialen und praktischen Seite her – die Sklavenfrage erneut stellt und dann im dritten Angang, nachdem er bereits vorher die Antwort erzwungen hat, so daß sie aber eher als These im Aufbau des Gedankengangs steht, wenn also Aristoteles endlich endgültig mitten ins Problem stehen will, dann dürfen wir es nicht als Digression ansehen, wenn er zur Lösung der Sklavenfrage auf das Herrschaftsproblem hinlenkt.

Bevor er die Herrschaftsstruktur zwischen Herrn und Sklaven zu fassen versucht, sammelt Aristoteles Gründe wie Erfahrungen, die den Unterschied von Herrschen und Beherrschtwerden bedingen (zum folgenden vgl. Pol. I, 5).

1. Einiges – wie Seele und Leib oder Mensch und Tier – unterscheidet sich bereits in seinem Entstehen, also somit von Natur in dieses Verhältnis. Daraus wird ersichtlich, daß das Höhere das Niedrigere beherrscht.

2. Unter den Herrschaftsarten ist diejenige die höhere, die sich der Herrschaft des relativ Nahestehenden widmet. Die Herrschaft über Menschen ist daher höher anzusetzen als die über Tiere.

3. Daß die Herrschaftsstruktur nicht einfach von oben nach unten und auch nicht wiederum von unten nach oben aufgerissen werden kann, macht Aristoteles klar, indem er Herrschaft als die gemeinsame Leistung der Herrschenden und der Beherrschten herausstellt, nach der sich dann Herrschaftsstufen ordnen lassen.

4. Der Unterschied in Herrschende und Beherrschte bricht immer auf, insofern etwas aus mehreren Teilen besteht und insofern diese Teile ein Ganzes bilden oder zu einer Einheit sich bilden wollen. Aristoteles bringt hier kein Beispiel, das wir aber ohne weiteres in seinem Sinne anfügen können. Für das aus Natur in Teilen als ein ganzes Wachsende, als eine Vielheit aus und für eine Einheit sich Gestaltende, können wir auf Seele und Leib einerseits wie auf den Menschen und die Polis andererseits hinweisen. Dieses Hinweises bedarf Aristoteles aber nicht, um nicht umständlich zu werden, deren Umständlichkeit wir aber in einem Kommentar immer bedürfen. Denn die prinzipiell formulierten Aussagen und Argumente spielen in einer Philosophie den Menschen betreffend schlüssigerweise immer auf deren einziges Thema an.

5. Die Herrschaft der Seele über den Leib trifft aber nicht bei den Lasterhaften und Schwächlingen zu, so daß Aristoteles die genannte Herrschaftsstruktur nur am guten Menschen ablesen kann. Dieser und dessen Herrschaftsstruktur sind Gegenstand der ethisch-politischen Philosophie.

Hinsichtlich des Sklaven gerät nun aber Aristoteles vor die Schwierigkeit, daß bei diesem kaum oder wenigstens im minderen Grade eine Herrschaft der Seele über den Leib geschieht, daß man aber die Sklaven nicht einfach zu den Lasterhaften oder Schwächlingen zählen kann. Aristoteles sagt ausdrücklich, daß die Einsicht in die naturgemäße Struktur einer Herrschaft nur am naturgemäßen Zustand der Dinge zu gewinnen ist, ansonsten das Natürliche der Herrschaft in Zweifel gezogen werden kann. Insofern der Sklave ein naturgemäßer Zustand des Menschen ist, bei ihm aber eine Beschneidung vorliegt, die eine Herrschaft der Seele verhindert, wird der Gedankengang des Aristoteles zwiespältig.

Indessen sieht er selbstverständlich auch hier bei dieser Hinführung zu einer Entscheidung der Frage, ob die Sklaverei natürlich und gerecht sei, die Klippe des Problems und sagt denn nun: „Man muß immer das Naturgemäße an den Dingen auch mehr in ihrem naturgemäßen Zustand und nicht im verdorbenen suchen“ (Pol. I, 5. 1254 a 36 f.). Akzeptieren wir den Unterschied des Guten als naturgemäßen und des Schlechten als nicht naturgemäßen Zustand und auch die Orientierung im Vor- und nicht im Gegenbild, dessen Schilderung allerdings Aristoteles in der Ethik oft benützt, um die Natur des Menschen in seiner eigentlichen Möglichkeit entgegenzusetzen, so scheint nun aber hier bereits der Weg verstellt zu sein, um zu einer naturgemäßen Begründung des Sklaven zu kommen. Aber inwiefern kann die Herrschaft der Seele über den Körper für den Menschen allein naturgemäß sein, wenn es einen Menschentyp, den Sklaven, geben soll, der nicht über diese Herrschaftsstruktur verfügt, der aber trotzdem natürlicher Mensch sein soll?

Der Sklave kann nicht mit der Seele über den Körper verfügen. Nur aber mit dieser Kraft der Seele wäre er vollgültiger Mensch, wäre er überhaupt nur natürlicher Mensch. Aristoteles führt nunmehr eine zweite, dem Menschen naturgemäße innere Herrschaftsrelation an, die Herrschaft der Vernunft über das Streben, des nous über die orexis. Bricht in der Differenzierung von Seele und Körper der Mensch geradezu in zwei völlig verschiedene Elemente auseinander, die ihre Einheit in ihrer Differenz behaupten, so differenziert sich das menschliche Wesen in nous und Streben, worin aber seine Einheit in einem hohen Maß bewahrt bleibt.

Liegen Seele und Körper in einem Herrschafts- qua Kampfverhältnis zur Bezwungung einer Divergenz, so ist das Streben immer schon der Vernunft zugewandt und versucht unter Leitung der Vernunft, mit ihm in eine gewisse Konvergenz zu treten. Aristoteles verdeutlicht diese erstaunliche Auffassung des Menschen wohl am eindringlichsten bei seinen Überlegungen über das menschliche Handeln. Dort gipfelt seine Untersuchung in der Aussage, daß „entweder ein vom Streben gesteuerter Verstandesakt (nous orektikos) oder ein vom Denken gesteuertes Streben (orexis dianoetike)“ die Entscheidung fürs Handeln herbeiführt (N. E. VI, 2. 1139 b 4 f.).

Könnten wir nun in dieser merkwürdigen Konvergenz von nous und orexis nicht einen Hinweis dafür sehen, wie Aristoteles das Problem des Sklaven sehen möchte? Diesem eignet doch zumindest die orexis, die, auch wenn der Sklave sie nicht zu selbständigem Handeln einsetzen kann, doch insoweit vernunftbewegt ist, als sein Streben der Vernunft geöffnet und von ihr ansprechbar ist. Gerade dies hält Aristoteles für den Sklaven fest, „da doch auch die Sklaven Menschen und der Vernunft (logos) teilhaftig sind“ (Pol. I, 13. 1259b 27f.). Der Sklave nimmt die Vernunft wahr, kann auf sie hören (aisthanesthai), ohne sie aber zu haben (echein) (Vgl. Pol. I, 5. 1254b 22f.). Was die Vernunft gebietet, ist aber nicht einfach durch Befehl des Herrn als Vernunftinhaber dem Sklaven zu diktieren. Im Vernunftsdiktat würde man beim Sklaven das eigene Vernehmekönnen der Vernunft verleugnen. Vielmehr sieht Aristoteles die dem Sklaven notwendige und zustehende und ihn so in die Gemeinschaft einbeziehende Form der herrschaftlichen Zuwendung darin, „daß“, wie er sagt, „man ihm zu Gemüte redet“, zu bedenken gibt (nouthetateon), „noch mehr als den Kindern“ (Pol. I, 13. 1260 b 6 f.).

Eine gewisse Empfänglichkeit für den Nous stellt hier damit Aristoteles als spezifische Tugend des Sklaven fest. So trifft der Sklave denn in Maßen mit der menschlichen Natur zusammen, entbehrt wohl des epistemonikon wie auch des bouleutikon, gliedert sich aber mit dem orektikon, dem nach Aristoteles eine gewisse Vernunftoffenheit eignet, in die Natur des Menschen. Die von Aristoteles aufgewiesene und so zugegebene Komplexität und Konvergenz von nous und orexis, die beim Handeln wirksam wird, könnte, zumal der Sklave als Gehilfe beim Handeln in seiner eigentlichen Tätigkeit und Wirklichkeit gekennzeichnet wird, das Verhältnis vom Herrn zum Sklaven in eine neue Dimension bringen. Wenn nämlich Aristoteles den Freien und den Sklaven nicht nur am Verhältnis von Seele und Körper, sondern auch von nous und

orexis mißt, dann müßte die Differenz dieses Verhältnisses zumindest auf jene Identität hin geprüft werden, die zwischen nous und orexis im Handeln des Freien wirksam ist und in die der Sklave mit seiner orexis und Teilnahme am Handeln einbezogen ist.

Diese Spekulation scheint aber Aristoteles nicht zuzulassen. Denn Unterschied und Herrschaft von Seele und Körper verdeutlicht er mit einem Vergleich, der wiederum nicht einfach Vergleich oder nur ein Beispiel sein soll, sondern in dem dieser Unterschied seine naturhaft vollendete Wirklichkeit findet. Im natürlich besten und so naturgemäßen Fall beherrscht die Seele den Körper wie der Herr den Sklaven. Indes, die Herrschaft zwischen nous und orexis vergleicht er mit der Herrschaft des Staatsmannes über den Bürger, des Politikos über den Polites.

In diesem Verhältnis zwischen Politikos und Polites handelt es sich um eine Herrschaftsstruktur von zwei sich relativ nahestehenden, hinsichtlich des Lebenszieles um dasselbe bestrebten Menschentypen. „Die Herrschaft des Politikos ist eine Herrschaft über Freie und Gleichgestellte“ (Pol. I, 7. 1255b 20), wobei es in diesem Herrschaftsprozess um das Streben nach Gleichheit und Unterschiedslosigkeit geht (vgl. Pol. I, 12. 1259b 7ff.). Demgegenüber ist die Herrschaft des Herrn über den Sklaven durch die Ungleichheit gezeichnet, die nicht auf Angleichung gerichtet sein kann. Die Abgrenzung des politischen vom despotischen Herrschaftsverhältnis leuchtet uns ein und scheint selbstverständlich.

Was gewinnt nun aber Aristoteles zur Klärung der Frage, ob es den Sklaven von Natur gibt, wenn er diesen Vergleich anstellt? Zunächst offenbar nichts. Vielmehr verdunkelt sich das Ganze, indem ein neues Problem einbricht. Aristoteles drängt mit diesem Vergleich den Sklaven in den seelenfernen Bereich des rein Körperhaften und errichtet eine augenscheinlich unüberbrückbare Schranke. Gerade durch den Aufriß des größtmöglichen Abstandes versucht er seine These vom Sklaven von Natur zu festigen. So scheut er auch eine gefährliche Überziehung seines Vergleichs nicht und sagt: „Alle diejenigen, welche so weit von anderen abstehen wie der Leib von der Seele und das Tier vom Menschen . . . diese, sage ich, sind Sklaven von Natur“ (Pol. I, 5. 1254 b 16 ff.). Aber sogleich nimmt Aristoteles diese Überspitzung der Differenz zurück und rückt den Sklaven wieder in die Nähe des Menschlichen. Der Sklave ist durch Vernunftsteilhabende ausgezeichnet, auch wenn nur in dem Maße, „um ihre Gebote zu verstehen“ (1254 b 22).

Ogleich Aristoteles mit dem Kriterium der Vernunft den Trennungsstrich zwischen Mensch und Mensch, zwischen Freien und Sklaven einerseits zieht, so kann er doch andererseits nicht umhin, eben in diesem Kriterium den Zusammenhalt beider zu sehen und sehen zu lehren. So dürfte die Trennung von Körper und Seele kaum ein Weg sein, um den Sklaven noch dem Menschlichen zuzuordnen. Die These vom Sklaven von Natur impliziert doch, daß Menschen Sklaven von Natur sein können, also ihr naturhaft Sklavisches ein natürlich Menschliches sein muß. Wie immer auch Aristoteles das Verhältnis des Sklaven zur Vernunft als dem eigentlich Menschlichen charakterisieren mag, die Wah-

zung einer gewissen Einheit ist unumgänglich. Diese wird nun aber weniger unterstrichen im ersten als im zweiten Vergleich, weniger in der Abgrenzung von Seele und Körper als in der Eingrenzung von nous und orexis. Mit dem letzteren kennzeichnet er aber gerade nicht den Sklaven, sondern den Freien.

Man kann sich nun mit Recht fragen, warum aber Aristoteles bei Behandlung des Sklavenproblems innerhalb dieser Kapitel, die der Ökonomie gewidmet sind, das despotische Verhältnis des Hauses nicht allein aus dem Hinblick auf das Haus darstellt, sondern immer wieder auf die Polis hinblickt. Jedenfalls kann es ihm nicht allein um die Herausarbeitung des zur Polis einerseits und zum Haus andererseits Gehörigen gehen. Vielmehr um die Herausarbeitung des zum Menschlichen gehörigen. Der Mensch ist in das Haus und das Haus in die Polis einbezogen. Das Menschliche entfaltet sich in die ehtisch-ökonomisch-politischen Verhältnisse, die nur zusammen das Ganze des Menschlichen bilden. Nur die gegenseitige Verschränkung repräsentiert das Menschliche, und die einzelnen Herrschaftsstrukturen dienen der Vermittlung der *einen* Menschlichkeit, die sich aus dem Logos bestimmt. So sieht denn schließlich Aristoteles die Tätigkeit der Hausverwaltung als eine Verwaltung des Menschlichen im Hause.

IV

Nachdem Aristoteles grundsätzliche Aussagen über den Menschen in der Polis gemacht und in etlichen Kapiteln über den Sklaven und die Erwerbskunde das Haus als Teil in dem Ganzen der Polis gesichtet hat, ist ihm nach alledem am Ende seines Einleitungsbuches zur Politik offenkundig, worauf eine richtige und d. h. menschlich verstandene Ökonomie zu zielen hat. So beginnt er den letzten Abschnitt des ersten Buches:

„Nun ist aber offenbar, daß die Tätigkeit der Hausverwaltung ihre Bestrebungen in höherem Grade auf die Menschen als auf den leblosen Besitz richtet und mehr auf die Tugend der Menschen als auf die Anhäufung von Besitztümern, die man Reichtum nennt, und unter jenen selber wiederum mehr auf die Freien als auf die Sklaven“ (Pol. I, 13. 1259 b 18 ff.).

Die Ökonomie muß auf das Treffen des Menschlichen zielen und ist also offensichtlich in einem anderen Sinne ökonomisch als sie gemeinhin verstanden wird und wie uns das überkommene Ökonomik-Fragment lehren will.

Nebenbei bemerkt, könnte hierin ein Hinweis zur Streitfrage, inwieweit das Ökonomik-Fragment von Aristoteles sei, gewonnen werden. Die Kluft zwischen jener Ökonomie des Fragments und dieser im ersten Buch der Politik ist eklatant. Für den Zielpunkt des logoshaften Ethos in der Polis, wie sie die Bücher der Ethik und Politik darstellen wollen, dürfte jene Ökonomik unergiebig sein. Es könnte also gar nicht so sehr verwunderlich sein, daß keine eigenständige Ökonomik uns überliefert ist. Die Abfassung von Politik Alpha in den späteren Lebensjahren dürfte jegliche Ökonomik ersterer Art hinter sich gelassen haben, um selbst eine Ökonomik der zweiten Art noch insoweit zurückzulassen, als in ihr zu guter Letzt der Blick auf die eigentliche

Tätigkeit der Hausverwaltung frei wird: nämlich die Sorge um den Menschen und seine jeweilige Trefflichkeit.

Um der Erreichung des besten Gutes willen ordnet sich der Mensch in die Gemeinschaft von Haus und Polis, um darin in der Erringung des besten Gutes, das ihm die Polis gewährt, die ihm wesentliche Menschlichkeit zu finden. Das dem Menschen Wesentliche ist der Logos. Dieser ist insofern politischer Natur, als er dazu bestimmt ist, „das Nützliche und Schädliche deutlich kundzutun und also auch das Gerechte und Ungerechte. Denn das ist eben dem Menschen eigentümlich im Gegensatz zu den Tieren, daß er allein fähig ist, sich vom Guten und Schlechten, von Recht und Unrecht Vorstellungen zu machen“ (Pol. I, 2. 1253 a 14 ff.).

Entstehung und Aufbau der Polis bestimmen sich aus dem Logos, mit dem der Mensch ausgezeichnet ist, um in der Polis den Logos politisch-gemeinschaftlich in der Unterscheidung von Gerechtem und Ungerechtem zu verwirklichen. Diese Verwirklichung des Menschen in der Polis, deren Entstehen als Entfaltung der Menschlichkeit spaltet nun aber die Menschen in zwei Richtungen: Die einen, die die Gemeinschaftlichkeit des Logos besitzen und ihn im Leben der Polis als ein Leben im Logos verwirklichen, die anderen, die im Logos und damit in ihrem politischen Grad geminderten Menschen. Hierzu zählen die Handwerker, Kaufleute, Bauern, Hörige und letztlich die Sklaven, die, wenn alle diese Gruppierungen Menschen genannt werden sollen und irgendwie noch mit dem Wesen des Menschen, dem Logos, zu tun haben, am anderen Ende jener Pyramide der Menschlichkeit stehen, zu deren Spitze der Philosoph sich erhebt.

Aber halten wir fest: Inmitten der Betrachtung über die logisch-politische Natur des Menschen, der den Ethos des Logos in der Polis findet, wendet sich Aristoteles der Betrachtung des Sklaven zu und beweist damit, daß es ihm um eine Philosophie der menschlichen Angelegenheiten geht.

In der Spannweite des Menschlichen ist das Leben im Logos eine stets fragwürdige Angelegenheit. Der bios theoretikos des Philosophen grenzt als die Spitze des Menschlichen an das Übermenschliche „Denn man kann ihn“, wie Aristoteles sagt, „in dieser Form nicht leben, sofern man Mensch ist, sondern sofern ein göttliches Element in uns wohnt“ (N. E. X, 7.1177 b 27 f.). So ist es wohl einsichtig, daß dieser Weg zum Glück der Autarkie des Lebens im menschlich-göttlichen bios theoretikos nicht so leicht zugänglich und gar versperrt sein kann. Gleich ist der Mensch hinsichtlich der Lust. „Sinnliche Lust kann“, wie Aristoteles meint, „übrigens der Nächstbeste, auch ein Sklave nicht minder genießen als der beste Mensch“ (N. E. X, 6.1177a 6ff.). Ungleich ist aber der Mensch im Bezug auf sein Leben im Logos.

Das Menschliche ist zerrissen. Und es wäre wohl eine übermenschliche Leistung, wollte man den Sklaven von Natur auf den Logos umrüsten. Mit einem unausgedachten Ziel der Umrüstung des Bewußtseins würde Aristoteles einseitig beim Wort genommen, wobei er ein ausgedachtes Ziel im Bild der besten Polis und des besten Lebens als Philosoph anbieten kann. Die Rechnung der Theorie geht aber nicht auf im Hinblick auf die zum Leben der Theorie

schwerlich zu bewegenden anderen Seite der Menschlichkeit. Indem Aristoteles den Sklaven als ein natürliches Menschseinkönnen nicht außer acht läßt, sondern gerade in der Spannung zu dieser Menschlichkeit das Leben der Polis sich gestalten sieht, stellt er sich dem Problem der Menschlichkeit.

Weder der Philosoph als solcher noch der Sklave als solcher sind das Menschliche. Mit einem Entweder-oder kommen wir nicht weit, höchstens ins maßlose Streben nach gegenseitiger Anerkennung, was aber bekanntlich in eine gegenseitig sich liquidierende Dialektik mündet. Mit einem Sowohl-als-auch kann man sich aber auch nicht trösten, falls man nicht beim Menschlichen seine spezifischen Gestalten und Verhältnisse übersehen will.

Aristoteles will sagen, daß im Menschlichen nicht eine Anerkennungsdialektik, vielmehr eine Repräsentations- und Vermittlungsdialektik vorliegt. Ethos, Oikos und Polis bilden das Repräsentationsgefüge des Menschlichen.

Der aus diesem Gefüge sich heraushebende Mensch – der emanzipierte Mensch – gewinnt sich als ein in sich selbst ruhendes Ganzes, als Subjekt, das sich jeweils das gleiche Menschsein zubilligt. Ob ihm aber mit all dem Zugebilligten zur Wirklichkeit seiner Menschlichkeit verholfen wird, ist immer noch fraglich. Nicht nur, weil man allen das Gleiche nicht zubilligen kann, lehnt Aristoteles die Demokratie ab, sondern weil man jedem das Gleiche nicht zumuten kann.

V.

Die aristotelischen Fragen, was ist die Polis, was ist die spezifische Tüchtigkeit des Menschen usw., zielen auf das dem Menschen Zugehörige, indem sie auf das von Natur Bestehende ausgehen, auf die naturgemäße Möglichkeit des Seinkönnens als die einzige Wirklichkeit des Seinkönnens. Bei der Diskussion des Sklavenproblems wird diese Fragerichtung in ihrer Diskrepanz zur sophistischen Fragestellung besonders deutlich. Aristoteles versucht die Bedingungen der Möglichkeit des Sklaven aus der Natur zu begründen. Bei diesem Begründungsversuch aus der Natur wird er gelenkt vom politischen Gesichtspunkt der Gerechtigkeit. Zur politisch philosophischen Entscheidung steht für ihn, ob Sklaverei gerecht ist. Wenn Sklaverei nur auf Gewalt gegründet, wenn sie nur mit der Berufung auf Konvention verteidigt wird, dann ist Sklaverei ungerecht. Gerecht ist sie nur, wenn sie auf Gesetz beruht, das in der Natur des Menschen und der Polis fundiert ist.

Die Auseinandersetzung der klassischen Philosophie, also Platons und Aristoteles', mit dem Konventionalismus der Sophisten könnte in ihrer Eigenart und Leistung nicht deutlicher werden als gerade in dem aristotelischen Begründungsversuch des Sklaven von Natur. An ihm wird der Unterschied beider Denkungsarten offenbar, wobei sich aber auch zeigt, daß die Intention der Klassiker nicht einfach dahin geht, historischen Bedingtheiten absolute Bedingtheiten entgegenzusetzen. Aristoteles denkt nicht in der Form einer Anthropologie, die prinzipiell ungeschichtlich das Wesen des Mensch feststellen wollte. Wenn Aristoteles gegen den Konventionalismus der Sophisten angeht, dann stellt er

nicht einfach gegen einen Relativismus einen Absolutismus. Er sieht durchaus nicht ab von physischen, psychischen, sozialen und geschichtlichen Fakten, vielmehr sieht er gerade auf sie hin, bezieht sie ein und denkt sogar von ihnen her, wenn er das dem Menschen Zugehörige auskundschaften will. Es handelt sich keinesfalls darum, daß eine – wie wir modern sagen würden – voraussetzungslose und wertfreie Theorie über das Handeln des Menschen gewonnen werden soll. Der theoretische Gewinn des Aristoteles soll einzig darin liegen, die menschliche Situation, wie sie im menschlich besten Falle ist, zu eruieren und so als Lehre vor Augen zu bringen. Maßstab ist das Menschliche selbst, ist alles, was zu ihm gehört und ist auch das, was im letzten und entferntesten zu ihm gehört.

Aristoteles' Lehre vom Sklaven von Natur war immer wieder Anlaß, ihn zu kritisieren oder ihn innerhalb seiner Zeitumstände zu entschuldigen und darauf hinzuweisen, daß er *als* Philosoph in der Auseinandersetzung mit den Sophisten und jeder Auffassung der Politik als Machtpolitik eine grundsätzliche Entscheidung über das Problem des Sklaven herbeiführen mußte. Denn es gibt nur zwei Möglichkeiten: entweder unterliegt die Sklavenfrage der jeweiligen Machtkonstellation und -konvention, aus der wirtschaftliche Bedürfnisse und soziale Rangordnung entschieden werden, oder es handelt sich beim Sklaven um eine menschliche Angelegenheit, die sich aus einer Naturgegebenheit herleiten läßt. Ist letzteres möglich, dann liegt im Sklaven eine natürlich-menschliche Angelegenheit vor, die in ihrer wirtschaftlichen und sozialen Befindlichkeit, insofern diese der menschlichen entspricht, als gerecht bezeichnet werden kann.

Mit der These über den Sklaven von Natur verweist Aristoteles das gemeinlich aus wirtschaftlichen, aus sozial-konventionellen und machtpolitischen Gegebenheiten begründete Sklavenproblem auf seinen menschlichen, ethisch-politisch sich zeigenden Hintergrund: auf das Faktum einer unterschiedlichen und geradezu diametral, aber letztlich divergierend-konvergierend sich gestaltenden Menschlichkeit. Diese zu sehen, darüber die Menschen aufzuklären und ihnen das ihr gemäße Handeln zu lehren: das ist Aufgabe „der Philosophie des Menschlichen“ (*hā peri ta anthropina philosophia*. N. E. X, 10.1181b 15).