

Die aristotelische Theorie der Tyrannis

Von Andreas KAMP (z. Z. Pisa)

1. Allgemeine Topologie der Tyrannis innerhalb der Theorie der Bürgerschaft¹

Durch die gesamte Theorie der Bürgerschaften in der „Politik“ halten sich die aristotelischen Grundqualifikationen der Tyrannis konsequent durch: „Tyrannis“ ist 1) die despotische, d. h. nur auf Nutzen des an der Polis-Spitze stehenden Einen Mannes abzielende Gestalt der Monarchie;² sie bildet damit die Parekbasis der Baseileia und daher die schlechteste Politeia überhaupt.³ Tyrannis ist 2) ihrem Wesen nach identisch mit den übelsten Verfallsformen von Demokratie – „extreme“ oder „äußerste“ Demokratie – und Oligarchie – „Dynasteia“ – und vereinigt in sich deren Schlechtigkeiten.⁴ Aristoteles geht sogar soweit zu sagen, sie sei – wie die übrigen Parekbasis – „gegen das Wesen“ der Polis entstanden.⁵

Dies alles, so muß freilich sofort hinzugefügt werden, gilt lediglich von einer bestimmten Erscheinungsform von Tyrannis, derjenigen, die Aristoteles die eigentliche Tyrannis nennt⁶ und die er von zwei „uneigentlichen“ Spielarten abgrenzt, nämlich der frühgriechischen Aisymneten-Polis und der bei Barbaren bestehenden Monarchie-Form.⁷ Diese königlich-tyrannischen Zwitter⁸ können jedoch im folgenden unberücksichtigt bleiben, denn nicht eigentlich sie stehen im Tyrannis-Kapitel zur Verhandlung, sondern vielmehr die „eigentliche“ Tyrannis.⁹

¹ Zur sprachlichen Herkunft von „Tyrann/Tyrannis“ vgl. A. Heuss, *Hellas*, in: G. Mann u. A. Heuss (Hg.), *Propyläen Weltgeschichte*, Bd. III 1 (1976) 71–400, hier 143. Um falsche Aufladungen des Tyrannis-Begriffs von vornherein zu vermeiden, sei bereits hier auf die für sein Rahmenverständnis wesentlichen Bemerkungen bei J. Burckhardt, *Kulturgeschichte Griechenlands* (1940) 88 ff., und M. J. Finley, *Die frühe griechische Welt* (1981) 116, hingewiesen. Zur aristotelischen Theorie des Bürgers, der Polis, der Politeia und des Politeuma im allgemeinen sowie zur Politeia-Hierarchie und den Bestimmungen der übrigen einzelnen Bürgerschaften vgl. im 1985 bei Alber erscheinenden Buch des Verf., *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen*, die entsprechenden Kapitel.

² Γ 6, 1279 a 17 ff.; Γ 7, 1279 b 4 ff.; Γ 8, 1279 b 16 ff.; Δ 10, 1295 a 19 ff.; E 10, 1311 a 2 ff.

³ Γ 7, 1279 b 4 ff.; Δ 2, 1289 a 26 ff. und a 37 ff.; Δ 10, 1295 a 17 ff.; Δ 8, 1293 b 27 ff.

⁴ Δ 4, 1292 a 15 ff.; Δ 5, 1292 b 7 ff.; Δ 14, 1298 a 31 ff.; E 10, 1310 b 2 ff., 1311 a 8 f., 1312 b 5 f. und b 34 ff.

⁵ Γ 17, 1287 b 39 ff.; zu den von Aristoteles bemerkten historischen Bedingungen sowie zur geschichtlichen Entstehung der Tyrannis vgl. E 5, 1305 a 7–28 und E 10, 1310 b 12 ff.

⁶ Δ 10, 1295 a 17 ff.; wörtlich: „die am meisten Tyrannis zu sein scheint“.

⁷ Δ 10, 1295 a 7 ff.; vgl. auch die näheren Ausführungen in Γ 14, 1285 a 16 – 1285 b 3.

⁸ Γ 14, 1285 b 2 f.

⁹ Dies wird sofort deutlich, wenn man die in Γ 14 und Δ 10 für die Formen der uneigentlichen Tyrannis

Aus den beiden oben genannten zentralen Qualifikationen der Tyrannis resultiert aber auch der systematische Ort ihrer Betrachtung im Ganzen der aristotelischen Politeia-Theorie: Weil die Tyrannis 1) die schlechteste aller politischen Ordnungen darstellt, bildet ihre Analyse eine Abhandlung über die vollendete Polis-Unordnung.

In dieser Hinsicht liefert das Tyrannis-Kapitel das Gegenstück zur Betrachtung der vollkommenen oder besten Polis-Ordnung, d. h. zur Pambasileia und Panaristokratie.¹⁰ Weil nun schon bei oberflächlicher Lektüre der „Politik“ auffällt, daß die Darlegung der Lebensweise einer königlichen Politeia fehlt und außerdem auch der Bios einer wirklich aristokratisch geordneten Polis weitgehend im Dunkeln bleibt, erweist sich die Tyrannis-Abhandlung über die exklusiv auf die Tyrannis selbst bezogenen Einsichten hinaus als unverzichtbarer Bestandteil der uns erhaltenen „Politik“: Da aus dem tyrannischen Bios als negativer Folie Grundzüge der königlich-aristokratisch geordneten Politeia erkannt werden können, wird der Verlust der ihnen gewidmeten Betrachtung wenigstens rudimentär ausgeglichen.

Weil die Tyrannis 2) mit den extremen Erscheinungsformen der übrigen Parekbasis dem Wesen nach identisch ist und sie die anderweitig verstreut auftretenden Unordnungs-Phänomene in sich vereinigt, erfahren wir in ihrer Analyse zugleich Wesentliches über die Lebensführung von demokratischen und oligarchischen Poleis.

Die Tyrannis-Analyse präsentiert sich daher als Theorie von allgemeiner und vollkommener politischer Unordnung, als der Kristallisationspunkt, in dem die sonst verstreuten Phänomene von Unordnung zusammenfließen und zu ihrem Höhepunkt gesteigert werden, aus dem heraus dann jedoch zugleich Grundlinien der an sich besten Politeia erkannt werden können. Sie rundet deshalb inhaltlich die „Politik“¹¹ mit der Darstellung maximaler Schlechtigkeit einerseits „nach unten“ als Theorie der minimalen Realisierung menschlichen Wesens ab, bietet damit aber zugleich die Möglichkeit, Einsichten in die Struktur und Lebensweise der an sich besten Polis zu gewinnen.

2. Die tyrannische Polis

Die Analyse des Bios einer tyrannischen Polis entwickelt Aristoteles im Rahmen seiner Stasis-Theorie, d. h. er untersucht, auf welche Art eine Tyrannis sich gegen ihre Vernichtung von innen heraus absichern kann.

erwähnten Charakteristika „Gesetzmäßigkeit“ und „Herrschaft über freiwillig Gehorchende“ mit den Auseinandersetzungen des E 11 konfrontiert. Für Einzelbeispiele kann Aristoteles zwar dort auch auf die Perser oder Ägypter verweisen (1313 a 37f., 1313 b 9f., 1313 b 21f.), doch illustriert er damit 1) lediglich übliche Praktiken aus tyrannisch beherrschten griechischen Poleis und 2) seine Auffassung, daß die Zwitter eben auch ihre tyrannische Komponente besitzen. So umfaßt seine Tyrannis-Analyse zwar auch in Barbaren-Monarchien exerzierte Praktiken, Basis und Rahmen aber bildet die griechische Polis; was schon erkennbar wird u. a. durch die Bezugnahmen des E 11 auf die Demokratie und die Mehrzahl seiner historischen Belege sowie die das E 11 historisch abrundenden Erläuterungen im E 12.

¹⁰ Vgl. das Kapitel über Aristokratie/Königtum in: Die politische Philosophie (wie Anm. 1) d. Verf.

¹¹ Vgl. dazu d. Verf., Die politische Philosophie (wie Anm. 1).

Aristoteles sieht zwei grundverschiedene Möglichkeiten, die er dann, jede für sich abgeschlossen, und daher eine Zweiteilung des Tyrannis-Kapitels vornehmend, im folgenden auseinanderlegt: Die Tyrannis kann 1) auf traditionelle Weise erhalten werden.¹² In diesem Fall kann man auf einen reichen Fundus von Maßnahmen rekurren, die von einzelnen Tyrannen durchexerziert wurden, die im wesentlichen aber auf Periander¹³ zurückgeführt werden können. Die Tyrannis kann man 2) dadurch bewahren, daß der Tyrann „königlicher“ wird.¹⁴ Für diese Art der Erhaltung gibt Aristoteles keine historischen Beispiele an.¹⁵ Es handelt sich bei ihr, grob gesagt, um den Rat der Theorie an die Praxis, mittels dessen Befolgung allein zu erreichen ist, wovor die traditionelle Praxis, die eben an der Kurzleblichkeit der Tyrannis nichts zu ändern vermochte,¹⁶ versagte.

Während also der traditionelle – und erfolglose – Weg die Möglichkeit bietet, das Wesen der Tyrannis und ihrer Handlungen offenzulegen, wobei diese Entdeckung offenbar den Begriff der Tyrannis aus einer empirisch fundierten Analyse des historisch Verfindbaren entwickelt – womit zugleich der Bios einer königlichen Polis lediglich implizit dargelegt wird –, gewährt uns die spezifisch aristotelische Vorgehensweise zugleich auch direkte Einblicke in die Struktur und Lebensweise der Basileia.

Vor der Konzentration auf die traditionellen Maßnahmen scheint mir allerdings ein Hinweis auf die Begrifflichkeit des ganzen Tyrannen-Kapitels wesentlich: Aristoteles vermeidet es peinlich und aus gutem Grund, die tyrannisch Beherrschten als „Bürger“ zu bezeichnen; er nennt sie entweder „Einheimische“ oder „Beherrschte“.¹⁷ Es handelt sich dabei keineswegs um eine nebensächliche Spitzfindigkeit, sondern um eine Terminologie, in der der wesentliche Sachverhalt auf den politischen Begriff gebracht wird: In einer tyrannischen Polis existieren keine Bürger – und demzufolge kann man auch nicht von tyrannischer Politeia sprechen. Wenn Aristoteles sagt, die Tyrannis sei eigentlich am wenigsten überhaupt eine Politeia,¹⁸ dann hat er genau diesen Punkt im Auge: Wo es keine „Bürger“ gibt, sondern nur „Beherrschte“ oder „Einwohner“, da kann auch nicht von „Bürgerschaft“ gesprochen werden; jedenfalls nicht im eigentlichen Sinne, sondern ledig-

¹² E 11, 1313 a 35ff.

¹³ Zu Periander, der selbst wieder „Schüler“ des Tyrannen Thrasylbulos war, vgl. die Erzählung in Herodots Historien, V 92.

¹⁴ E 11, 1314 a 29ff.

¹⁵ Zu den literarischen Vorgängern dieses Weges vgl. A. Heuss, Aristoteles als Theoretiker des Totalitarismus, in: Antike und Abendland, Bd. 17 (1971) 1–44, hier 26.

¹⁶ Vgl. E 12, 1315 b 11f. und 1315 b 38f. E. Barker, The political thought of Plato and Aristotle (New York 1959) 495, hat diese beiden Erhaltungsweisen dadurch differenziert, daß der Weg der Periander die Beherrschten „unable to revolt“ mache, während der aristotelische dazu führe, „to make the others unwilling to revolt“. Diese Unterscheidung scheint mir unzureichend, denn letztlich geht es doch nicht darum, daß die Beherrschten nicht mehr revoltieren wollen, sondern darum, daß sie nicht mehr zu revoltieren brauchen, weil der Aristoteles folgende Tyrann gar keine Tyrann mehr ist.

¹⁷ Z. B.: E 11, 1313 b 6 und 1313 b 12. Dieser wesentliche Aspekt wird z. B. in der Übersetzung vom O. Gigon der etwa (1313 b 6) ἐπιδημοῦντες mit „ansässige Bürger“ wiedergibt, völlig verdeckt.

¹⁸ Vgl. Δ 4, 1292 a 17f. in Verbindung mit 1292 a 30f.

lich noch in homonymer Weise. Die Minimalität von Bürgerschaft-Sein und die Verweigerung des Begriffs „Bürger“ für die von tyrannischer Herrschaft Betroffenen bringen so, einander ergänzend, denselben Sachverhalt einmal vom Einzelnen und einmal vom Allgemeinen her gesehen zur Sprache.

Alle traditionellen Maßnahmen des Tyrannen faßt Aristoteles in drei Kategorien zusammen:¹⁹ Die Tyrannis strebt als Ziele die Mikropsychia, das gegenseitige Mißtrauen und die Handlungsunfähigkeit der Beherrschten an. Sie läßt damit, wie Aristoteles selbst sagt, keine Schlechtigkeit aus. Verfolgt man die Einzelbestimmungen, dann ergibt sich ein erstaunliches Register dieser Schlechtigkeiten, die Aristoteles nach der Grunddifferenzierung von Oikos und Polis im A der „Politik“ auch im E 11 in einen politischen und einen ökonomischen Bereich aufgliedert.²⁰

Im Oikos²¹ herrscht die Frau, der u. a. die Aufgabe zufällt, den „Haus-Herren“ auszuspionieren. Sklaven erfreuen sich großzügiger Behandlung. Der eigentliche Sklave des in der Tyrannis bestehenden Oikos ist der „Haus-Herr“. Diese Verkehrung der vernünftigen „ökonomischen“ Ordnung hält Aristoteles für Tyrannisimmanent konsequent: Der Oikos muß in so schlechter Verfassung sein, weil der Tyrann von Frauen und Sklaven wenig, von den eigentlichen Haus-Herren jedoch alles zu fürchten hat. Um sich selbst also zu schützen, macht der Tyrann im Oikos diejenigen zu Herren, die von sich aus nicht oder nicht autonom und vollständig über Phronesis verfügen können, und untergräbt die Position derer, die dazu allein in der Lage sein könnten. Um sich zu retten, verkehrt der Tyrann das dem Wesen des Menschen entsprechende und auf seine graduell abgestufte Realisationsweise gegründete häusliche Ordnungsgefüge.

Dieselbe Verlängerung in die Ebene des Oikos hinein reproduziert sich im Verhältnis Mann-Frau: Der Tyrann untergräbt die eheliche Gemeinschaft.²² Indem er die Frau zum Spitzel im Oikos macht, ruiniert er Vertrauen, Liebe und jegliche Form wirklicher Gemeinsamkeit, so daß er damit in den zwei von der Polis umfaßten Gemeinschaften Ehe und Oikos jegliche wesentlich menschliche Beziehung aufhebt. Tyrannis bedeutet schon auf diesen Ebenen totale Desintegration und Verhinderung von Mensch-Sein.

Soweit die von Aristoteles skizzierten Auswirkungen tyrannischer Praxis im Bereich des Oikos. Da sie im Rahmen seiner Darstellung der traditionellen Praxis auftreten, könnte man sie leicht als rein empirische Bestandsaufnahme des historisch Vorfindbaren betrachten.²³ Wie ein Blick auf das historische Material zeigt, ist

¹⁹ E 11, 1314 a 12 ff.

²⁰ E 11, 1313 a 40 – 1314 a 12; vgl. dazu A. Heuss, Aristoteles als Theoretiker (wie Anm. 15) 3 ff.

²¹ E 11, 1313 b 32 ff. Die eben angesprochene allgemeine Schlechtigkeit der Tyrannis unterstreicht Aristoteles hier durch den Hinweis, daß ihre ökonomische Unordnung den Verhältnissen in der radikalen Demokratie entspricht. Zum nachfolgenden Komplex Ehe und Oikos vgl. die Abschnitte „Grundformen von Mensch-Sein“ und „Formen menschlicher Gemeinschaft“ in: d. Verf., Die politische Philosophie (wie Anm. 1).

²² Vgl. dazu A 2, 1252 a 26 ff.

²³ So zuletzt wieder A. Meister, Das Tyrannenkapitel in der „Politik“ des Aristoteles, in Chiron, Bd. 7 (1977) 35–41, hier 37.

Aristoteles' Theorie genau das nicht.²⁴ Nach allem, was wir an Quellen besitzen, läßt sich zunächst für die ältere Tyrannis – bemerkenswerterweise zitiert Aristoteles mit Periander ja gerade einen ihrer Vertreter als Urheber der meisten tyrannischen Praktiken – festhalten, daß sie keinerlei organisiertes demoralisierendes Eingreifen in die bürgerliche Privatsphäre kennt. Oikos und Ehe waren quasi tabu oder wurden – wiederum vor allem von Periander²⁵ – sorgfältig gegen Desintegration geschützt. Die ältere Tyrannis beschränkte ihre Aktivitäten allein auf die politische Ebene. Die jüngere, von Aristoteles selbst beobachtbare Tyrannis mit Syrakus als Paradigma verfuhr zwar auf politischer Ebene nach allen Regeln demoralisierender Kunst, Oikos und Ehe blieben jedoch auch in ihr merkwürdig unberührt.²⁶ Es gibt eben „kein grundsätzliches Eingreifen in die private Lebenssphäre der Untertanen“.²⁷ Wenn Aristoteles dennoch Tyrannis als totalitär begreift und, ohne historisch-empirische „Fakten“ zu besitzen, schon die zwischenmenschlichen Bezüge innerhalb des Oikos als von der Tyrannis betroffen und depraviert erkennt, dann weiß er nicht nur, wie A. Heuss sagt,²⁸ mehr als er – empirisch – überhaupt wissen konnte, dann ist vor allem seine Theorie alles andere als eine bloß empirische Bestandsaufnahme traditioneller historischer Praktiken. Man kann aber hinsichtlich der Auswirkungen der Tyrannis auf den Oikos sogar noch nicht einmal davon sprechen, das historisch Vorfindbare sei der Anstoß seiner Theorie gewesen. Hier läßt sie sich nicht nur „im Grunde an den griechischen Verhältnissen nicht verifizieren“,²⁹ es handelt sich vielmehr um eine allein die vollendete Gestalt der Konsequenzen tyrannischer Praxis zur Sprache zu bringende Wesenseinsicht, wobei deren Kategorien, wie A. Heuss völlig zu Recht hervorgehoben hat,³⁰ aus der aristotelischen Psychologie stammen. Der „vollkommene“ Tyrann, so kann man sagen, hätte tun müssen, was Aristoteles ausführt, bloß: keiner tat's.

Zentrum des „traditionellen“ Tyrannis-Teils ist jedoch für Aristoteles nicht das Ökonomische, sondern das eigentlich Politische,³¹ und wiederum sind es weniger die vereinzelt instrumentellen Maßnahmen, die ihn beschäftigen, als vielmehr die psychologischen Resultate tyrannischer Praxis überhaupt.

Weil seine Herrschaft per se nur unfreiwillig hingenommen wird, zielen alle politischen Maßnahmen auf die oben genannten Hauptziele. So bekämpft und beseitigt er diejenigen, die irgendwie aus der Menge hervorragen. Dieses Hervorragende wird von Aristoteles hier nicht näher spezifiziert, kann sich jedoch nach den Ausführungen von $\Gamma 9$ ³² auf mehrere Faktoren stützen: Reichtum, Freiheit, Her-

²⁴ Vgl. A. Heuss, *Hellas* (wie Anm. 1) 142–150, 178 ff. und 387 ff., sowie H. Berve, *Wesenszüge der griechischen Tyrannis*, jetzt in: ders., *Gestaltende Kräfte der Antike* (1966) 208–231, hier 230 f.

²⁵ Vgl. A. Heuss, *Hellas* (wie Anm. 1) 145.

²⁶ Ebd. 387 ff.

²⁷ H. Berve, *Wesenszüge der griechischen Tyrannis* (wie Anm. 24) 230 f.

²⁸ A. Heuss, *Aristoteles als Theoretiker* (wie Anm. 15) 41 f.

²⁹ Ebd. 39.

³⁰ Ebd. 39 ff.

³¹ E 11, 1313 a 40 ff.

³² $\Gamma 9$, 1281 a 4 ff.

kunft und Tüchtigkeit. Daß Aristoteles in erster Linie an die zuletzt genannte Qualifikation denkt, wird aus den späteren Erklärungen deutlich. Ausdrücklich erwähnt er die „Anständigen“,³³ d. h. diejenige Gruppe von Menschen, die immerhin ein erhebliches Maß an spezifisch menschlicher Tüchtigkeit verwirklicht. Diese bekämpft der Tyrann, weil sie sich a) nicht despotisch beherrschen lassen wollen und b) sich selbst und anderen vertrauen. Um sein Ziel zu erreichen, läßt der Tyrann sich einiges einfallen: Er verbietet Syssitien, Hetairien, Erziehung und festliche Zusammenkünfte aller Art, wobei das Verbot der Hetairien zur politischen, der Festveranstaltungen zur kulturellen, der Paideia zur individuellen Verkümmern der von ihm Betroffenen führt.³⁴ Das Resultat dieser Maßnahmen besteht also in der Aufhebung bürgerlicher Gemeinschaft und allein durch Erziehung erreichbarer Realisierung menschlicher Tüchtigkeit.³⁵ Vergleicht man nun mit dieser Schilderung die für uns einsehbaren historischen Verhältnisse, dann wird, wie etwa das Beispiel der Feste demonstriert, erneut offensichtlich, daß es sich hier keineswegs um eine historisch exakte Darstellung tatsächlich allgemein geübter Praktiken handelt, denn das höchste Fest Athens, die Panathenäen, geht auf die Tyrannis des Peisistratos zurück, unter Periander entstehen in Korinth die Isthmien und das Dionysos-Fest holt wiederum Peisistratos nach Athen.³⁶ So widerspricht die Theorie kulturpolitischer Aktivitäten der Tyrannis geradezu den historischen Realitäten. Verständlich ist diese „Ignoranz“ angesichts der für Aristoteles ja leicht erkennbaren tatsächlichen Ereignisse nur unter einer Bedingung: daß es eben gar nicht um faktische Exaktheit, sondern um die gegen historische Faktizität weitgehend, manchmal auch völlig gleichgültige Erkenntnis des Wesens tyrannischer Herrschaft geht; daran würde sich im Prinzip auch nichts ändern, wenn man die jüngere Tyrannis als historische Quelle der aristotelischen Theorie auffassen würde, denn dann wäre Aristoteles ja mindestens von der empirisch gar nicht ableitbaren Erkenntnis ausgegangen, daß deren Praktiken dem eigentlich tyrannischen Wesen besser als diejenigen der älteren Tyrannis entsprächen, so daß „Empirie“ in diesem Fall lediglich eine nachträgliche faktische Bestätigung der philosophischen Theorie wäre.

Zu beachten ist im oben angesprochenen Zusammenhang auch ein zweiter Aspekt, der die Tyrannis, gerade weil er substantiell diese nicht alleine betrifft, als Gipfel allgemeiner Schlechtigkeit ausweist. Wenn der Tyrann Paideia verhindert, dann treibt er allgemein vorhandene Mißstände lediglich auf die Spitze, denn ansonsten kümmern sich die wenigsten Poleis überhaupt um die Erziehung ihrer

³³ E 11, 1314 a 19ff.; zum Begriff der „Anständigen“ vgl. das Kapitel über Königtum und Aristokratie in: d. Verf., Die politische Ordnung (wie Anm. 1).

³⁴ A. Heuss, Aristoteles als Theoretiker (wie Anm. 15) 42 meint, in Aristoteles' Aufzählung fehle der Bereich der intellektuellen Depravation. Dem ist insofern zuzustimmen, als Aristoteles das Phänomen der politischen Ideologie in der Tat nicht kennt, im Zusammenhang der tyrannischen Verhinderung von „Muße“ wird sich jedoch herausstellen, daß ein wesentlicher Effekt tyrannischer Herrschaft in der Ruinierung von „Theoria“ besteht, der Intellekt also keineswegs unberührt bleibt.

³⁵ Vgl. dazu u. a. NE II 1, I 10, 1099b 30ff., I 13, 1102a 7ff.

³⁶ Vgl. A. Heuss, Hellas (wie Anm. 1) 182 u. 147; vgl. zur „kulturpolitischen“ Bedeutung der Tyrannis auch M. J. Finley, Die frühe griechische Welt (wie Anm. 1) 118 u. 139.

Bürger.³⁷ Ihre Nachlässigkeit steigert der Tyrann bewußt zum Prinzip und geht damit der Menschlichkeit des Menschen ebenso an die Wurzel wie durch das Verbot von Hetairien und ähnlichen Zusammenkünften.

Ein weiteres Ziel tyrannischer Maßnahmen besteht in der Verhinderung von „Muße“. Deren Mittel sind schnell rubriziert:³⁸ Man muß die Menschen arm machen und sie dauernd in Beschäftigung halten. Der erste Trick führt dazu, daß die Betroffenen ständig mit der Besorgung der Lebensnotwendigkeiten ausgelastet werden, die zu einem Aufstand benötigten Finanzen fehlen und der Tyrann sich selbst durch Enteignung von Privatbesitz den notwendigen finanziellen Spielraum sichert. Füllt die Beschaffung des zum bloßen Leben Notwendigen die Zeit der Beherrschten nicht aus, helfen dem Tyrannen deren Zwangsarbeit an öffentlichen Bauten und permanente Kriegsführung aus seiner Malaise. Die Menschen sind ständig beschäftigt und bedürfen eines Führers. Der Tyrann macht sich unentbehrlich.

Die kriegerische Nuance der Tyrannis läßt für sich genommen bereits tief blicken. Kriegslüstern ist ansonsten nur der *ἀπολις*³⁹ und der Krieg als solcher stellt für Aristoteles lediglich ein u. U. notwendiges Übel dar, ein Mittel zur Erhaltung politischer Freiheit.⁴⁰ Der Tyrann eliminiert den eigentlichen Zweck: für diesen *ἀπολις* in der Polis dient der Krieg nur noch zur Bewältigung prinzipiell nicht lösbarer innenpolitischer Probleme, d. h. Krieg wird zu einem Mittel des innenpolitischen Krisenmanagements und innere Probleme werden durch ihre mutwillige Entladung nach außen kaschiert. Die tyrannische Polis präsentiert sich daher als direkte Existenzbedrohung auch der anderen Poleis.

Damit aber noch nicht genug. Wenn, wie Aristoteles annimmt, „Muße“ die Voraussetzung für politische Betätigung und Philosophie ist,⁴¹ dann hebt deren Beseitigung nicht nur die Möglichkeit politischer Praxis auf, sondern wesentlich auch die der Philosophie. Der Tyrann ist nicht nur der natürliche Feind des an und für sich guten Bürgers, sondern ebenso der des Philosophen. Indem er bürgerliche Freiheit beseitigt und die menschliche Natur, die nach dem Einleitungssatz der „Metaphysik“ darauf gerichtet ist, Einsicht zu erlangen, so gut er eben kann in ihrer Aktualisierung behindert, erweist der Tyrann sich selbst als personifizierte Unvernunft, als Unmensch, der jegliches wirkliche Mensch-Sein untergräbt und den beiden paradigmatischen Realitätsweisen, dem *Phronimos* und dem Philosophen, den Boden entzieht. Die tyrannische Polis ist für Aristoteles notwendig auch die unphilosophische Polis, in der die noetische Ausbildung des Menschen konsequent verhindert wird.

Aristoteles versteht auch in dieser Hinsicht tyrannische Herrschaft offensichtlich als total: Sie verhindert nicht nur gute bürgerliche Praxis und, was daher nahe liegt, politische Theorie, sondern philosophische Theorie schlechthin, d. h. vor

³⁷ NE X 10, 1180a 25 ff.

³⁸ E 11, 1313b 18 ff.

³⁹ Vgl. A 2, 1253a 3 ff.

⁴⁰ Vgl. H 2, 1325a 5 ff.; H 14, 1333a 35 und 1333b 38 ff.

⁴¹ Vgl. A 7, 1255b 36 f. und Met. A 1, 981b 20 ff.

allem: Erste Philosophie. Dieser Begriff der tyrannischen Polis als einer geistverlassenen menschlichen Gemeinschaft impliziert andersherum betrachtet, daß auch die theoretische Philosophie vom Vorhandensein bestimmter politischer Ordnungsformen als Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit abhängt. Dieser Sachverhalt hat zumindest eine wesentliche Konsequenz für die Position des Philosophen zur Polis: Ihm kann die Art der politischen Ordnung nicht gleichgültig sein, weil seine Tätigkeit nur in bestimmten Bürgerschaften überhaupt möglich ist. Philosophische Theorie muß sich, um selbst realisierbar zu bleiben, um die politischen Angelegenheiten kümmern. Für den „Metaphysiker“ heißt dies, daß er entweder selbst politisch tätig werden und/oder politische Philosophie betreiben muß, um dafür Sorge zu tragen, daß ihm die Ausführung der theoretischen Philosophie wenigstens nicht unmöglich gemacht wird. Theoretische Philosophie bedarf gewissermaßen der politischen Theorie und der bürgerlichen Praxis, um ihre eigene Seinsmöglichkeit zu gewährleisten. Betrachtet man nun die aristotelische Tyrannis-Theorie unter dem Aspekt Muße und Philosophie vor ihrem historischen Hintergrund, fallen einem zunächst natürlich die sizilianischen Unternehmungen Platons und ihr Niederschlag in den platonischen Briefen ein. Feindschaft gegen die Philosophie erscheint dann als ein spezifischer Wesenszug der Tyrannei. Allerdings sind Vorbehalte geboten: Die wirklich extremen Auswüchse von Philosophiefeindlichkeit findet man erstaunlicherweise nämlich in der radikalen athenischen Demokratie. Anaxagoras, eine ganze Reihe von Sophisten und Sokrates hatten sich vor dem Demos in Sicherheit zu bringen, und es war das Theater Athens, in dem die „*Wolken*“ des Aristophanes den Sokrates verhöhnten – und prämiert wurden. Sicherlich ist es begründet, diese Einstellung als aggressiven Reflex zu betrachten, der seine Wurzeln in den Ereignissen des Peloponnesischen Krieges hatte, allgemein aber läßt sich feststellen, daß der Demos anti-philosophisch ausgerichtet war.⁴² Die aristotelische Monopolisierung antiphilosophischer Tendenzen beim Tyrannen entspricht deshalb keineswegs den realen Zuständen.

Das gewohnte Bild bietet sich allerdings auch, wenn man die oben erwähnten einzelnen Maßnahmen auf ihre historische Verankerung hin betrachtet. Man kann zwar mit Recht sagen, Außenpolitik entstehe als Aufgabenkreis erst während der – älteren – Tyrannis,⁴³ und auf ihren imperialistischen Grundzug hinweisen,⁴⁴ insgesamt aber waren, wie ein Blick auf die griechische Geschichte seit Platää zeigt, vor allem Demokratien und Oligarchien bzw. Demokraten und Oligarchen in nahezu ständigen kriegerischen Auseinandersetzungen begriffen. Mindestens waren Kriege kein Charakteristikum allein der Tyrannis; deren Monopol freilich gar nicht. Was die Armut der Beherrschten betrifft, so ist Aristoteles' Darstellung geradezu grob falsch,⁴⁵ so daß erneut deutlich wird, daß es Aristoteles in diesem 1. Teil des Tyrannis-Kapitels überhaupt nicht um minutiöse Faktensammelei gegangen ist und seine Einsichten über das Wesen tyrannischer Herrschaft eben

⁴² Vgl. L. Strauss, *The City and Man* (Chicago 1964) 37.

⁴³ So A. Heuss, *Hellas* (wie Anm. 1) 149.

⁴⁴ So H. Bengtson, *Griechische Geschichte* (6 1981) 86f.

⁴⁵ Vgl. H. Berve, *Wesenszüge* (wie Anm. 24) S. 227; H. Bengtson, *Griech. Geschichte* (wie Anm. 44) 87, und V. Ehrenberg, *From Solon to Socrates* (London 1976) 84ff.

nicht aus einer exakten empirischen Bestandsaufnahme des historischen „Materials“ stammen.

Das für eine vernünftig geordnete politische Gemeinschaft unerläßliche Vertrauen zwischen den Bürgern zerstört der Tyrann vor allem auf zwei Wegen: Einerseits provoziert er nach Kräften Streit zwischen den Beherrschten, andererseits strebt er nach totaler Kontrolle und Kenntnis ihrer Handlungen und Gedanken.⁴⁶ Die bewußte Zerstörung von *Homonoia* zwischen den Beherrschten, die selbst nichts anderes ist als der Ruin von menschlicher Gemeinschaft überhaupt, verlängert lediglich in die Relation der Untertanen untereinander hinein, was zwischen Tyrann und Beherrschten ohnehin besteht.⁴⁷ Gerade weil zwischen Herrscher und Beherrschten keine wirkliche Eintracht besteht, muß dem Tyrannen natürlicherweise daran gelegen sein, jede Form von Gemeinsamkeit auch innerhalb der Tyrannisierten zu unterbinden, denn Gemeinschaft zwischen den Untertanen ist für die tyrannische Herrschaft gefährlich, weil sie Macht akkumuliert und eventuell der Macht des Tyrannen überlegen werden könnte. Dazu kann er die Beherrschten jedoch nur bringen, indem er sie durch Bespitzelung und die bewußte Provokation von Streit untereinander in eine Situation zwingt, die einem permanenten Belagerungszustand entspricht. Aber: Nicht nur belagert der Tyrann alle anderen, diese stützen seine Herrschaft, indem sie sich selbst untereinander belagern. Die Zerstörung von freier Rede und Handlung läßt aus den Betroffenen atomisierte Individuen werden, die sich gegenseitig das Leben zur Hölle machen, und die tyrannische Polis wird zu einer Veranstaltung, an der nur noch Menschen teilnehmen, die als Mit-Menschen allseitig depraviert sind. Im Endeffekt beherbergt sie nur noch die eine unterste Stufe von Mensch-Sein, den *ἄπολις*, also genau das Phänomen, das Hobbes später als das Wesen des Menschen überhaupt ansah: den Menschen, der des Menschen Wolf ist.

Dieser Zerschlagung aller wirklichen zwischenmenschlichen Beziehungen korrespondiert die Zerstörung von *φρόνημα* im Hinblick auf den einzelnen Menschen. Aristoteles nennt keine Maßnahmen, die der Tyrann zur Zerstörung und Verhinderungen von *φρόνημα* bei seinen Untertanen in Anschlag bringt, doch können hier alle Mittel eingesetzt werden, die zur Aufhebung von zwischenmenschlichem Vertrauen führten. Der Effekt bzw. das Ziel aller tyrannischer Bestrebungen kommt allerdings mehrfach zur Sprache:⁴⁸ das *μικρόν φρονεῖν* der Beherrschten.

So offenbart sich tyrannische Herrschaft als vollendet totalitär: Sie bekämpft nicht nur politische Gemeinschaft als solche, Philosophie, kulturelle Identität, freie Verbindung in *Hetairien*, den *Oikos* und die Ehe, sondern bewußt und gezielt auch das Mensch-Sein des einzelnen Menschen. Ein kurzer Blick in die „*Nikomachische Ethik*“ läßt die fundamentelle politische Rolle des *φρόνημα* und damit das Ausmaß dieses Zerstörungsprozesses deutlich werden.⁴⁹

⁴⁶ E 11, 1313 b 5 f. und 1313 b 11 ff.

⁴⁷ E 11, 1313 b 29 ff. und 1314 a 10 ff.

⁴⁸ E 11, 1313 b 8 f., 1314 a 16 f. und a 29.

⁴⁹ NE IV, 7–10; die Notwendigkeit dieses Rekurses ist sehr gut gesehen und ausgearbeitet bei A. Heuss, Aristoteles als Theoretiker (wie Anm. 15) 19 ff.

Die Mikropsychia oder das μικρὸν φρονεῖν, von dem die „Politik“ sprach, begreift Aristoteles hier als eine der beiden Verfallsformen zur Megalopsychia; und zwar als die schlimmere und weiter verbreitete.⁵⁰ Mikropsychos ist derjenige Mensch, der sich selbst nicht kennt und wegen dieser mangelhaften Selbstkenntnis auf Praxis weitestgehend verzichtet.⁵¹ Mit der Ersetzung des φρόνημα durch das μικρὸν φρονεῖν, das heißt: der Selbsterkenntnis und der aus ihr resultierenden richtigen Selbsteinschätzung durch Unkenntnis über die eigenen Qualitäten und dem daraus folgenden ängstlichen Handlungsverzicht, erreicht der Tyrann also gleichzeitig eines seiner zentralen Anliegen: die Handlungsunfähigkeit seiner Untertanen. Wesentlich hieran scheint mir allerdings, daß die Handlungsunfähigkeit eben nicht, wie die „Politik“ etwas grob nahe legt,⁵² aus Mangel an verfügbaren Machtmitteln entsteht – also nicht z. B. auf Armut etc. basiert –, sondern primär eine Konsequenz aus einem selbst wieder durch noetische Defizienz begründeten Handlungsverzicht darstellt, so daß zwar auch fehlende Macht eine Rolle spielen mag, die noetische Deformation des einzelnen Menschen jedoch den entscheidenden Grund hergibt. Wer von vornherein wegen mangelhafter Selbstkenntnis auf Praxis verzichtet – modern gesprochen: sich verhält –, der wird auch dann nicht handeln, wenn er über die nötige Macht physischer, militärischer oder sonstiger Art verfügen kann.

Daß die von Aristoteles als entscheidend vorgeführte Dependenz politischer Ohnmacht von der noetischen Deformation des sich nur noch verhaltenden einzelnen Menschen den Einsichten seiner Psychologie entstammt und gerade nicht aus den historisch vorfindbaren „Fakten“ abgezogen sein kann, liegt auf der Hand.

Weil aber das begründete und durch seine persönliche Phronesis gegebene Selbstbewußtsein des Megalopsychos bei Aristoteles die wesentliche Grundlage von wahrer Freundschaft darstellt, entlarvt die tyrannische Frontstellung gegen den Megalopsychos sich zugleich als Kampf gegen Freundschaft und Homonoia oder, wie die „Politik“ sagte, Vertrauen.⁵³

Aristoteles begreift die für eine tyrannische Polis charakteristische Entfremdung der einzelnen Menschen voneinander als eine notwendige Konsequenz ihrer Selbstentfremdung, d. h. ihrer personalen Schizophrenie. Die aristotelische φιλία-Abhandlung in der NE bringt diesen Sachverhalt unmißverständlich zur Sprache: Vollkommene Freundschaft kann für Aristoteles nur zwischen Menschen bestehen, die Megalopsychos/Phronimos sind.⁵⁴ Diesen bestimmt die Freundschaftsabhandlung nun auf bemerkenswerte Weise: Der Tugendhafte ist derjenige Mensch, der mit sich selbst übereinstimmt und mit seiner ganzen Seele auf das Gute abzielt, wobei seine Identität wiederum noetisch fundiert ist.⁵⁵ Freundschaft mit anderen

⁵⁰ IV 9, 1125 a 16 ff. und a 32 ff.

⁵¹ Ebd. 1125 a 19 ff.; zum Megalopsychos vgl. IV 7, 1123 b 1 f.

⁵² E 11, 1314 a 23 ff.

⁵³ Diesen Zusammenhang von Megalopsychie und Philia hat sehr gut gesehen A. Heuss, Aristoteles als Theoretiker (wie Anm. 15) 24.

⁵⁴ NE VIII 4, 1156 b 7 f.; VIII 5, 1156 b 33 f. und 1157 a 30 f.; VIII 7, 1157 b 25.

⁵⁵ NE IX 4, 1166 a 13 f., a 16 f. und a 22 f.; IX 8, 1168 b 34 f. und 1169 a 2.

Menschen wiederum resultiert aus der Freundschaft qua Übereinstimmung mit sich selbst,⁵⁶ menschliche Gemeinschaft daher im Grunde aus der noetischen Identität ihrer vernünftigen Mitglieder.

Gegen die einheitliche, vom Nous her und auf ihn hin geordnete Seele des Phronimos setzt Aristoteles die Psyche des schlechten Menschen.⁵⁷ Dieser lebt im Zustand permanenter personaler Stasis: Das eine wollend, das andere tuend, ist er ständig auf der Flucht vor sich selbst, empfindet keine Freundschaft zu sich und kann also auch niemals mit anderen wirklich befreundet sein. Vor diesem Hintergrund erscheint der Mikropsychos als schizophran, weil er permanent nicht tut, was er tun könnte. Während der Schlechte auf Grund seiner Schlechtigkeit nicht gut handeln kann, reduziert der Mikropsychos sich selbst aus Angst. Ängstliches und schlechtes Bewußtsein laufen jedoch eben auf dasselbe Resultat hinaus: die Unfähigkeit zu gutem Handeln und Reden, zu wirklicher Freundschaft und Vertrauen.

Genau dies Ziel aber strebt der Tyrann an. Einerseits versucht er, das Selbstbewußtsein, die noetische Identität und die Übereinstimmung der ganzen Seele mit sich selbst zu zerstören und seine Untertanen auf die Stufe des Mikropsychos herabzudrücken, andererseits ruiniert er mit der Repression des Selbstbewußtseins die Fähigkeit zu zwischenmenschlichen, vernünftigen Beziehungen und provoziert so die Existenz von Menschen, die sich selbst und als Konsequenz daher auch anderen entfremdet sind. Die vom Tyrannen systematisch durchgeführte Unterdrückung des Nous führt zu einer Polis, die von lauter schizophranen Mitgliedern gebildet wird, in der der Verrückteste die Macht monopolisiert und erfolgreich alle übrigen Teilnehmer psychisch gleichfalls ruiniert hat.

Auf die Spitze treibt Aristoteles diese Tendenz tyrannischer Machthaberschaft, wenn er den Tyrannen als denjenigen bezeichnet, der die schlechten Menschen liebt,⁵⁸ also nicht nur das ängstliche Bewußtsein in Form des Mikropsychos, sondern den ständig mit sich selbst im Streit befindlichen Menschen, dessen Seele gegen die noetische Fundierung ankämpft und dessen Ziele von den ungebundenen Leidenschaften gesetzt werden, der gleichsam noch nicht einmal Mikropsychos ist.

Angesichts dieser wahrhaft furchtbaren Theorie muß freilich auch auf die Grenzen tyrannischer Einflußmöglichkeiten hingewiesen werden. Der Tyrann kann zwar das Mensch-Sein des Menschen auf allen Ebenen zerstören und den Einzelnen zu einem atomisierten, sich nur noch verhaltenden Individuum ohne geistige Identität und freundschaftliche Bezüge zu anderen Menschen machen, aber den schlechten Menschen oder den Mikropsychos bereits als solchen hervorzubringen, lag für Aristoteles selbstverständlich völlig jenseits tyrannischer Macht. Die Möglichkeiten, die sich den modernen „Wissenschaften“ eröffnen und wohl noch eröffnen werden, konnte ein Grieche allerdings gewiß nicht befürchten.

Seinen Optimismus bezieht Aristoteles jedoch wohl nicht aus dem von ihm gar

⁵⁶ NE IX 4, 1166 a 1 f. und a 30 ff.

⁵⁷ NE IX 4, 1166 b 2 – 1166 b 29.

⁵⁸ E 11, 1314 a 1 f.

nicht bedachten Bereich sozusagen „wissenschaftlich“-physischer Beschränkung tyrannischer Macht, sondern aus historischer Beobachtung: die Tyrannis hat sich niemals und nirgendwo lange zu behaupten vermocht⁵⁹ und die Anzahl von tyrannisch beherrschten Poleis ist zurückgegangen.⁶⁰ Wenn aber Aristoteles auch den Aspekt der chronologischen Begrenztheit durch zahlreiche historische Verweise stützt, so bilden diese geschichtlichen „Tatsachen“ doch keineswegs die eigentliche Basis für die optimistische Einschätzung, denn die bezieht er aus einer völlig anderen, rein theoretischen Quelle, für die die historischen „Fakten“ als willkommene Illustration anzusehen sind.

In der „Rhetorik“⁶¹ bemerkt Aristoteles, die – historisch eben nicht auffindbare – beste Politeia sei frei von Stasis, und in der „Politik“ heißt es, die „Politeia“ genannte Bürgerschaft sowie die sogenannten⁶² Aristokratien, die sämtlich in der politischen Wirklichkeit nur als Ausnahmerecheinungen vorkommen,⁶³ vergingen deshalb, weil sie von der Tugend und Gerechtigkeit schlechthin abwichen.⁶⁴ Wenn mangelhafte praktisch-politische Einsicht und entsprechendes Handeln die zentrale Ursache für den Zerfall von Bürgerschaften darstellen und frei von Stasis nur die schlechthin vernünftig geordnete Polis bleibt, dann resultiert eben die chronologische Begrenztheit der Tyrannis für Aristoteles wesentlich aus ihrer noetischen Defizienz.

Andererseits besteht angesichts der beobachtbaren politischen Verhältnisse doch auch Grund zur Skepsis: Einerseits muß vor allem mit der Verbreitung der gleich schlechten radikalen Demokratie gerechnet werden,⁶⁵ andererseits bilden sich die entstehenden Monarchien immer nur als Tyrannis.⁶⁶ Eine prinzipielle Verbesserung der politischen Realität ist für Aristoteles also nicht einmal tendentiell in Sicht. Eher tauscht man die eine schlechte Ordnung durch eine ähnlich oder gleich schlechte aus.

Vor dem Übergang zur zweiten Art, auf die eine Tyrannis erhalten werden kann, empfiehlt sich zum Abschluß der Verfolgung des scheinbar traditionellen Wegs noch ein kurzer Blick auf das E 12 der „Politik“, mit dem Aristoteles seine Theorie der Tyrannis abrundet. Die oben vertretene Auffassung, der 1. Teil des E 11 sei nicht „empirisch“ begründet, erhält hier nämlich von Aristoteles selbst ihre Bestätigung. Von den Tyrannen in Sikyon heißt es, sie hätten sich ihren Untertanen gegenüber maßvoll betragen, für die Belange der Menge gesorgt und sich alles in allem an die Gesetze gehalten; und dasselbe hätte von den Kypseliden in Korinth gegolten.⁶⁷ Das Urteil über Peisistratos und dessen Söhne lautet ganz ähnlich.⁶⁸

⁵⁹ E 12, 1315 b 11 f. und b 38 f.

⁶⁰ E 5, 1305 a 15.

⁶¹ I 4, 1360 a 23 ff.

⁶² Vgl. dazu Δ 7

⁶³ Δ 11, 1295 a 31 ff.

⁶⁴ E 7, 1307 a 5 ff.

⁶⁵ Γ 15, 1286 b 20 ff. in Verbindung mit Δ 6, 1292 b 41 ff.

⁶⁶ E 10, 1313 a 3 ff.

⁶⁷ E 12, 1315 b 12 ff. und b 24 ff.

⁶⁸ Vgl. Staat der Athener 14.3, 16.2, 16.7, 16.9 und 17.3; vgl. Herodot I 59 (wie Anm. 45) und

Man kann daraus ersehen, daß einige der mächtigsten Tyrannen nach Aristoteles' eigener expliziter Würdigung genau nicht so vorgegangen sind, wie es der 1. Teil des Tyrannen-Kapitels als allgemein geübte und bekannte Praxis ausgibt. Daß zudem ausgerechnet derjenige, auf den im E 11 die meisten tyrannischen Maßnahmen zurückgeführt werden, im E 12 als maßvoll, gesetzestreu und fürsorglich erscheint, sei lediglich als *Aperçu* angefügt.

3. Der „königliche“ Tyrann

Im 2. Teil des Kapitels⁶⁹ trägt Aristoteles den von ihm selbst entwickelten Weg zur Erhaltung einer Tyrannis vor: Stabilisierung und Perpetuierung durch Nachahmung der königlichen Regierung.⁷⁰ Allgemein wird dabei vom Tyrannen ein „So-tun-als-ob“ gefordert: Er soll handeln wie ein König.⁷¹ Das „Als-ob“ resultiert dabei daraus, daß der Tyrann natürlich von seinem eigenen Wesen her kein *Phronimos* ist und sich daher zunächst nur so geben kann, als wäre er einer. Er schlüpft also in die Rolle des Gesetzmäßigen, der wie ein *Phronimos* handelt, ohne wirklich einer zu sein.

Für ihn wird die königliche *Phronesis* zu einem äußeren Kanon von Regeln, dessen Erfüllung einerseits für die gesamte Polis gute Resultate hervorbringt, andererseits im Laufe der Zeit durch die entstandene Gewohnheit auch den Charakter des Herrschenden zum Guten hin verändern wird. Die funktionale Vernünftigkeit, die zunächst nur ein Instrument der Machterhaltung zu sein scheint, verwandelt, gerade weil sie nicht nur funktionell-instrumentell zu verstehen ist, den Charakter des Tyrannen.

Betrachtet man die beiden Erhaltungsmöglichkeiten, dann handelt es sich nicht nur um eine erhebliche qualitative Differenz zwischen ihnen, sondern um Gegensätzlichkeiten:⁷² Der erste, spezifisch tyrannische Weg besteht ja darin, tyrannische Herrschaft als solche in vollendeter Weise durchzuführen. Dieser Perfektion von Schlechtigkeit setzt Aristoteles sein eigenes Programm entgegen: die Negation tyrannischen Unwesens, bei dem an die Stelle der Perfektionierung von Untugend oder Unvernunft deren Reduktion gesetzt wird. Daß dieser Weg besser und vernünftiger ist, liegt auf der Hand: er beseitigt die naturwidrige Geistverlassenheit der Tyrannis, indem er das tyrannische Wesen als solches reduziert und schließlich aufhebt.

Es ist allerdings nicht leicht zu sehen, wie dieser qualitative Umschlag im einzelnen vor sich geht, denn der Schlechte, als der der Tyrann ja nach den

Thukydidēs VI 53f., sowie V. Ehrenberg, *From Solon to Sokrates*, 80ff.; C. Hignett, *A History of the Athenian Constitution* (Oxford 1975) 116ff.; W. G. Forrest, *Wege zur hellenischen Demokratie* (1966) 182, und H. Berve, *Wesenszüge* (wie Anm. 24) 255.

⁶⁹ E 11, 1314a 29ff.

⁷⁰ E 11, 1314a 34f.

⁷¹ E 11, 1314a 39f.

⁷² E 11, 1314b 36f. und 1314a 31f.

aristotelischen Regeln zu leben beginnt, gehorcht nur durch Zwang;⁷³ den aber kann mangels Macht niemand auf ihn ausüben. So scheint die einzige Möglichkeit darin zu liegen, den Tyrannen zu überzeugen, nur auf diese Weise könne seine Herrschaft einige Stabilität gewinnen.

Auf der Basis, daß die Macht auf jeden Fall festgehalten werden muß,⁷⁴ zielt der den aristotelischen Vorschlägen folgende Tyrann im allgemeinen auf Anständigkeit, Furchtlosigkeit, Selbstvertrauen und Freundschaft seiner Untertanen.

Besonders in einer Hinsicht scheint mir hier die Praxis des „königlichen“ Tyrannen wesentlich: Er wird dafür sorgen, daß die Beherrschten in „Muße“ leben können. Mit anderen Worten: die beste *Politeia* protegirt nicht nur die politische, sondern auch und wesentlich die philosophische Betätigung. Die beste Polis erweist sich daher als eine den Philosophen freundliche Polis, der König als Philosophen-Freund, indem er die notwendigen Voraussetzungen schafft, die für die Anwesenheit des Philosophen unerlässlich sind. Ziel dieser Polis ist zwar keineswegs, daß alle Bürger Philosophen sind, auf jeden Fall jedoch, daß Philosophen in ihr vorhanden sind.⁷⁵ Weiterhin impliziert die aristotelische Darstellung nicht, daß der König bzw. die Aristokraten selbst Philosophie treiben müßten oder der Philosoph zum König würde,⁷⁶ hält jedoch nachdrücklich daran fest, daß die Verbesserung der bestehenden schlechten politischen Verhältnisse von den Einsichten des Philosophen abhängt. Die Situation in der Tyrannis macht diesen Bezug besonders offensichtlich: Ohne die Anleitung des ihn umwendenden Philosophen ist der Tyrann prinzipiell verloren, hört er auf den Philosophen, wird die Polis als ganze vernünftiger. Bei Aristoteles ändert sich also zwar die personale Rollenverteilung – an die Stelle des Philosophen-Königs treten, sozusagen in prinzipieller Arbeitsteilung, König und Philosoph als zwei Personen –, nicht aber die leitende Funktion der Philosophie für politische Praxis.

Betrachtet man die – im übrigen recht unsystematische – Aufzählung der Maßnahmen, die der Tyrannis-Erhaltung dienen sollen, mit einigem Abstand, dann zeigen sie den „königlichen“ Tyrannen und den König zunächst als vernünftigen „Haus-Herren“:⁷⁷ Ein beachtlich langer Teil beschäftigt sich mit königlicher Ausgabenpolitik und die Bezeichnung als „Verwalter“ des gemeinsamen Besitzes bringt in dieser Hinsicht die ökonomische Funktion eines Königs auf den Begriff. Die Darstellung seiner politischen Tätigkeiten orientiert sich weitgehend am Katalog der Kardinaltugenden: Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit sind

⁷³ NEX 10, 1179b 10ff., 1179b 20ff. und 1180a 1ff.

⁷⁴ E 11, 1314a 35f. Es trifft deshalb nicht zu, daß sich, wie A. Heuss, Aristoteles als Theoretiker (wie Anm. 15) 17, meint, die beiden Teile des Tyrannis-Kapitels dadurch substantiell unterscheiden, daß im ersten Gewalt als alleiniges Erhaltungsprinzip vorgestellt würde, während im zweiten der Abbau der Gewalt zentral sei.

⁷⁵ Dies hebt mit Recht W. Bröcker, Aristoteles (⁴1974) 307, hervor.

⁷⁶ Vgl. G. Bien, Die Grundlegung der politischen Philosophie (1973) 161. D. Sternberger, Drei Wurzeln der Politik (1978) 122 u. 125, glaubt dagegen, in der besten Polis sei für Aristoteles – wie für Platon – der König Philosoph und der Philosoph König. Dies ist jedoch gerade nicht – oder nicht notwendig – der Fall.

⁷⁷ E 11, 1314a 40–1314b 18.

eindeutig zu identifizieren.⁷⁸ Einzig die intellektuelle Tüchtigkeit der Phronesis bleibt unverwähnt, was wiederum impliziert, daß es für den Tyrannen zunächst und vor allem um die Praxis ethischer Tugenden zu gehen hat. Vor allem entspricht die peinliche Vermeidung des Phroneses-Begriffs im Zusammenhang mit der Person des Tyrannen dem oben bereits hervorgehobenen Sachverhalt, daß Aristoteles von den Betroffenen nie als „Bürgern“, sondern stets nur als „Beherrschten“ spricht. Während die Beherrschten daran gehindert werden, Bürger zu sein und damit Phronesis zu realisieren, ist der Tyrann von seinem Wesen her zur Phronesis unfähig. Dies ist einsichtig zu machen: Verfügt er über Phronesis, muß er sofort aufhören, Tyrann zu sein, und seine Macht aus der Hand geben. Dazu kann aber der „königliche Tyrann“ natürlich nicht gebracht werden. Daher bleibt auch der „königliche Tyrann“ die Personifikation von nicht vorhandener Phronesis, mag er nomistisch noch so korrekt handeln.

Dem entspricht der Verweis gegen Ende des Kapitels,⁷⁹ daß τὸ ἦθος des Tyrannen zu verbessern sei. Insofern liefert der gesamte 2. Teil auch nur eine reduzierte Beschreibung des wahren Königs: Nur nach seinem Ethos, nicht nach der Phronesis, ohne die das Ethos niemals vollkommen sein kann, hin steht in Tyrannis-Kapitel auch der wahre König zur Debatte. Den Hintergrund des spezifisch aristotelischen Programms bildet aber ganz offensichtlich und unverkennbar derjenige Teil der NE, der sich mit den einzelnen ethischen Tugenden beschäftigt. Besonders deutlich wird diese Fundierung, wenn Aristoteles dem Tyrannen rät, sich auch um „die anderen Tugenden“ zu kümmern, und aus der Vielfalt ethischer Tugenden besonders die Tapferkeit als wesentlich hervorgehoben wird.⁸⁰ „Die anderen“ bezieht sich dabei offenbar auf den gesamten Katalog ethischer Tugenden, während die hervorragende Position der Tapferkeit früher von Aristoteles Gesagtes aufnimmt, denn bereits die schlechteste der richtigen Politeiai wurde auf diese Tugend gegründet und beschränkt.⁸¹

Was nun die Einzelheiten angeht, so enthält der Katalog der „Politik“ zwar von der Anlage einer Kriegskasse über die Enthaltbarkeit in physischen Genüssen bis zur Empfehlung korrekten „kulturellen“ Handelns allerlei Vorschläge, der eigentlich politische Bezug bleibt jedoch ebenso merkwürdig im Hintergrund wie die Darstellung der Reaktion bei den von dieser Form der Herrschaftsausübung Betroffenen. Wir hören vor allem nichts über die „Bürger“ und deren politische Partizipation. Zwar gilt auch hier der Satz, daß der „königliche Tyrann“ genau das Gegenteil dessen zu verfolgen hat, was der Tyrann qua Tyrann unternimmt, so daß also mit Hetairien und dergleichen zu rechnen ist, die politische Rolle der Beherrschten im Verlauf des Verwandlungsprozesses bleibt aber unklar. Lediglich ihr Privatleben läßt sich einigermaßen einsehen, so daß sich insgesamt in dieser Hinsicht der erste und der zweite Teil des Kapitels aufschlußreich ergänzen. Die

⁷⁸ E 11, 1314b 21 ff., 1314b 28 ff. und 1315a 4 ff.

⁷⁹ E 11, 1315b 8 f.

⁸⁰ E 11, 1314b 21 f.; daß der gesamte Katalog ethischer Tugenden als Hintergrund zu denken ist, macht eine frühere Äußerung des Aristoteles deutlich (A 13, 1260a 17 f.)

⁸¹ Γ 7, 1279a 37 ff.

exklusive Zentrierung auf das Ethos des Tyrannen im zweiten Abschnitt bewirkt daher, daß auf der Basis der NE zwar der Charakter des Königs deutlich zum Vorschein tritt, diese programmatische Selbstbeschränkung auf die Person des Tyrannen verhindert jedoch eine umfassende Betrachtung der Lebensweise einer königlich regierten Polis.

4. Zum Charakter des Tyrannis-Kapitels

Betrachtet man die gesamte Tyrannis-Abhandlung im rückschauenden Überblick, dann wird deutlich, daß zwei auf den ersten Blick recht naheliegende Bestimmungen gerade völlig am Sachverhalt vorbeigehen: Nach W. Jaeger⁸² zeichnet sich das E durch die größte Platon-Ferne aus und E. Barker⁸³ sieht hier „a sort of machiavellian realism“ am Werk.

Von beidem kann keine Rede sein. Die „Platon-Ferne“ trifft nicht zu, weil die wahrnehmbare Praxis nicht das katalogisierte Fundament der Darlegung hergibt, sondern selbst nach den Einsichten der aristotelischen Psychologie ausgelegt wird, weil es sich gerade nicht um empirische Deskription handelt, sondern um wesentlich nicht-empirische Wesensauslegung, die zwar auf Beobachtbares zurückgreift, sich aber weder auf Auflistung des Wahrnehmbaren beschränkt noch von diesem einschränken läßt, es vielmehr auf seine Wesenszüge befragt; und dies auf der Basis der Psychologie und oft genug eben sogar unter Mißachtung historischer „Fakten“. Die Skizze des von Periander entwickelten traditionellen Konzepts bildet eben keineswegs eine „wertfreie“ Beschreibung tatsächlich vollzogener Praktiken.⁸⁴ Die Differenz zu Platon läßt sich daher gerade nicht in der platten Gegenüberstellung von Idealismus und Empirismus erfassen, vielmehr zielen beide auf Wesenskenntnis ab, wobei diese wiederum geleitet wird von der Einsicht in die psychische Ordnung des Menschen. Der wesentliche Unterschied liegt an ganz anderer Stelle: Während in der platonischen „Politeia“ die Unordnung der Seele des Tyrannen im Vordergrund steht, untersucht Aristoteles bei der Darlegung des traditionellen Weges vor allem die Konsequenzen tyrannischer Praktiken in den Seelen der Beherrschten und bringt die psychische Unordnung der Tyrannen-Seele so gleichsam mittelbar zur Sprache.

Außerdem findet man den wesentlichen Gedanken des „traditionellen“ Tyrannen, seine Stellung durch die gezielte und konsequent durchgeführte psychische Deformation der Beherrschten abzusichern, bei Platon eben nicht.⁸⁵

Was den „machiavellistischen Realismus“ angeht, so ist es auch damit nicht weit her, denn zunächst handelt es sich bei Aristoteles eben keineswegs um eine „realistische“ Schilderung. Es kann aber auch von „machiavellistisch“ keine Rede

⁸² W. Jaeger, *Aristoteles* (3 1967) 284; vgl. auch J. B. Morrall, *Aristotle* (London 1977) 98.

⁸³ E. Barker, *The life of Aristotle and the composition and structure of the Politics*, in: *Classical Review*, Bd. 45 (1931) 162–172, hier 163.

⁸⁴ Vgl. A. Heuss, *Aristoteles als Theoretiker* (wie Anm. 15) 15.

⁸⁵ So ganz zu Recht A. Heuss, *Aristoteles als Theoretiker* (wie Anm. 15) 30.

sein. Bedenkt man nämlich die beiden von Aristoteles explizierten Wege vom Standpunkt des ratsuchenden Tyrannen aus, dann erscheinen seine Aussichten alles andere als rosig: Die traditionelle Praxis führt, wie Aristoteles ausdrücklich betonte, notwendig zum schnellen Untergang des Tyrannen. Dieser Weg ist also zumindest äußerst riskant, unter Umständen tödlich, in jedem Fall aber letztlich erfolglos. Daher impliziert seine ausführliche Explikation vor allem eine Lehre für den Tyrannen: So geht es gerade nicht!

Als Konsequenz dieser Einsicht bleibt ihm nur übrig, der von Aristoteles selbst propagierten Erhaltungsweise zu folgen, deren Grundforderung im „So-tun-als-ob“ liegt. Dieses Postulat taucht nun bei Machiavelli als zentral wieder auf:⁸⁶ „Es ist also nicht nötig, daß ein Fürst alle aufgezählten Tugenden besitzt, wohl aber, daß er sie zu besitzen scheint.“ Anscheinend ist Machiavelli also ein guter Aristoteliker und unser Tyrann könnte bei beiden in die Schule gehen. Diese Gemeinsamkeit zerbricht freilich am entscheidenden Punkt: Während Machiavelli beim bloßen Schein bleibt und die psychische Unordnung des Tyrannen unangetastet läßt, zielt Aristoteles darauf, das Ethos des Tyrannen durch Gewohnheit zu verbessern. Wo Machiavelli auf bloß erfolgreiche Verlängerung des Un-Wesens zielt, strebt Aristoteles nach dessen Destruktion. Folgt also der Tyrann den aristotelischen Vorschlägen, dann wird gerade er selbst Opfer des „So-tun-als-ob“: Er hört allmählich auf, ein Tyrann zu sein. Und genau hier läßt sich die wesentliche Differenz Machiavellis zu Aristoteles quasi mit Händen greifen: Machiavellis „So-tun-als-ob“ täuscht exklusiv die Beherrschten und dient nur der tatsächlichen Aufrechterhaltung der tyrannischen Macht, Aristoteles „So-tun-als-ob“ täuscht zunächst zwar auch die Beherrschten – so lange nämlich, wie der Tyrann ethisch noch nicht wirklich „königlich“ geworden ist –, vor allem aber den Tyrannen selbst.⁸⁷

Im Prinzip haben wir es daher mit drei grundverschiedenen Erhaltungsversuchen von Tyrannis zu tun: dem aussichtslosen Weg des Periander, dem genuin aristotelischen und dem machiavellistischen, den Aristoteles implizit wohl für unmöglich hält, weil er auf die ethische Verwandlung durch Gewohnheit setzt, den er aber jedenfalls mit keinem einzigen Wort empfiehlt.

Allerdings muß man sich wohl fragen, warum Aristoteles den Kanon des Periander so ausführlich behandelt. Neben den bereits zu Beginn angesprochenen Gründen scheint mir hierfür ein „pädagogischer“ Gesichtspunkt ausschlaggebend: Es geht auch um praktisch-politische Abschreckung, d. h. um die von politischer Philosophie stets intendierte Einflußnahme auf das praktisch-politische Leben. Die Periander-Abhandlung entwirft ja gerade kein nachahmungswürdiges Beispiel oder erfolversprechendes Handbuch, aus dem für den Tyrannen zu entnehmen wäre, wie er's wohl anstellen müßte, um seine Herrschaft zu bewahren, vielmehr impliziert der von Aristoteles gleichsam perfektionierte traditionelle Weg vor dem

⁸⁶ Machiavelli, *Der Fürst*, hg. und übersetzt von E. Merian-Genast (1976) Kap. 18, 105; J. Burckhardt, *Kulturgeschichte Griechenlands*, 107, hat denn auch gemeint, Machiavelli habe einiges von dem, was Aristoteles über den „königlichen“ Tyrannen sagt, in seinen „Principe“ übernehmen können.

⁸⁷ Daß bei Aristoteles gerade der Tyrann selbst getäuscht wird, wird allzuleicht übersehen (vgl. etwa H.

Hintergrund der historisch untermauerten aristotelischen These, er müsse letztlich doch erfolglos bleiben, für jeden Tyrannen die Warnung, es so, selbst und gerade bei Perfektionierung des Schlechten, nicht treiben zu können, wenn ihm an seiner Selbsterhaltung liegt. Aus dem Hinweis auf die historisch nachvollziehbare Erfolglosigkeit resultiert, daß dem Tyrannen nur die von Aristoteles propagierte Handlungsweise zu befolgen bleibt. Da die jedoch zur Aufhebung des Tyrannis führt, ergibt sich aus dem E 11 nicht zuletzt die Erkenntnis, daß Tyrannis qua Tyrannis auf Dauer gar nicht erhalten werden kann.

Diese Unmöglichkeit mag auch ein Anlaß für die Auseinanderlegung tyrannischen Wesens ausgerechnet innerhalb des „Politik“-Buches über Verfall und Erhaltung von Bürgerschaften gewesen sein. Der besondere Ort, an dem wir diese Abhandlung finden, erklärt sich jedenfalls aus einem damit verbundenen allgemeinen Grund, den die „Politik“ übrigens in dieser Deutlichkeit nicht zur Sprache bringt: In der „Rhetorik“⁸⁸ sagt Aristoteles, der Tyrann verfolge als einziges Ziel die Erhaltung seiner Position. Deshalb gehört eine Theorie der Tyrannis folgerichtig gerade in den Teil der „Politik“, der sich dem Problem der Bewahrung und des Verfalls von Bürgerschaften widmet.

Berve, Wesenszüge [wie Anm. 24] 233), obwohl dies doch den eigentlichen Clou des aristotelischen Programms darstellt.

⁸⁸ I 8, 1366 a 6.