

ARISTOTELES
ÜBER DIKTATUR UND DEMOKRATIE
(Politik Buch III).

Das III. Buch der aristotelischen Politik enthält einige der tiefsten und scharfsinnigsten Betrachtungen, die in der ganzen antiken und modernen Staatslehre zu finden sind. Aber gerade dieses III. Buch hatte bei der modernen Aristoteles-Forschung nicht viel Glück. Es ist in unmögliche Zusammenhänge hineingezogen worden, und so wurde ein einwandfreies Verständnis des III. Buches verhindert.

Nach seinem Ausscheiden aus der platonischen Akademie hat Aristoteles in den Jahren 347—343 zuerst eine selbständige Lehrtätigkeit in Assos und in Mytilene ausgeübt. Zu den Vorlesungen, die er da plante, gehörte auch ein ganz breit angelegtes Kolleg über den Idealstaat. Das Ziel, das Aristoteles sich in diesen Jahren steckte, war eine Reform des Platonismus, aber durchaus noch nach den platonischen Prinzipien. Gegen die Einzelheiten des platonischen Staates hatte Aristoteles die schwersten Bedenken. Aber mit der Akademie hielt er daran fest, dass alle bestehenden Staaten verderbt und unbrauchbar wären, und dass der weise Mann den unzulänglichen Staaten der Gegenwart den Idealstaat der Zukunft entgegenstellen müsse.

Dieser Idealstaat soll der Ausdruck des göttlichen Geistes und der höchsten Sittlichkeit sein. Der sittlich vollendete Mann und der ideale Staatsbürger sind ein und dasselbe, d. h. die vollkommene Arete des Mannes und die Arete des Bürgers im Idealstaat ist identisch. Diese sittliche Höhe des einzelnen, die der Idealstaat zu seiner Existenz braucht, ist aber nur durch eine richtige Erziehung zu erreichen. Deshalb muss der Philosoph, der den Idealstaat aufbauen will, sich zunächst mit der ideellen Erziehung beschäftigen.

In diesem Sinn begann Aristoteles die Ausarbeitung seines Kollegs. Er schrieb zunächst eine kurze Einleitung über den Begriff und die äusseren Voraussetzungen des Ideal-

staats, und dann wandte er sich sehr eingehend der Erziehung zu, wie sie im Idealstaat sein müsse. Dieses Kolleg der Urpolitik war von Aristoteles ganz breit angelegt. Wäre es fertiggestellt worden, dann hätte es mindestens den Umfang der ganzen uns erhaltenen aristotelischen Politik mit ihren acht Büchern gehabt. Aber Aristoteles brach die Ausarbeitung des Kollegs schon mitten im ersten Teil, in der Darstellung der ideellen Erziehung, ab. Offenbar kamen ihm bei seiner Arbeit immer stärkere Bedenken, ob sein Ziel, die Konstruktion des religiös-sittlichen Idealstaates, überhaupt eine Aufgabe der Wissenschaft sei. Schliesslich wurden seine inneren Hemmungen so schwer, dass Aristoteles mit der Niederschrift dieses Kolleghefts aufhörte.

Er nahm dieses Fragment später nach Athen mit, als er dort im Jahre 335 seine freie Universität gründete, und es ist unter den andern Papieren des Aristoteles auf uns gekommen. Es handelt sich um die Bücher VII und VIII der Politik in der überlieferten Buchzählung. Ferner gehörte zu der Urpolitik noch ein kritisches Vorwort. Darin setzte sich Aristoteles mit den älteren Entwürfen des Idealstaates, vor allem mit dem platonischen Staat, auseinander. Sodann kritisierte er solche existierenden Staaten, die von anderen Theoretikern als Musterstaaten bezeichnet worden waren, wie z. B. Sparta. Dieses Vorwort der Urpolitik bildete die Grundlage für das uns erhaltene Buch II.

In seiner Meisterzeit in Athen (335—323) hat dann Aristoteles ein ganz neues Kolleg über die Staatslehre begonnen und diesmal vollendet. Es sind dies die Bücher I, III—VI unserer erhaltenen Politik. Das Vorwort der Urpolitik, das ja auch für sein neues Kolleg passte, hat Aristoteles überarbeitet und in den neuen Rahmen eingefügt. Jetzt enthält Buch I die Grundbegriffe der Volkswirtschaft als Basis einer jeden wissenschaftlichen Staatslehre, Buch II die Kritik an den verschiedenen Musterstaaten, Buch III—VI die Staatslehre im engeren Sinn. Das Fragment über den Idealstaat — unser Buch VII und VIII — hat mit dem neuen Kolleg nichts zu tun. Erst die viel späteren Redaktoren, von denen die aristotelischen Kolleghefte als Bücher herausgegeben wurden, haben die beiden Niederschriften über Politik zu einer mechanischen Einheit zusammengefügt.

Werner Jaeger hat in seiner Analyse der Entwicklung des Aristoteles die beiden Schichten der Politik treffend er-

kannt¹⁾. Aber er rechnet zur Urpolitik die Bücher II, III, VII und VIII und zu dem jüngeren Kolleg nur I und IV—VI. Hans von Arnim hat in seiner Polemik gegen Jaeger mit Recht betont, dass Buch III mit VII und VIII nichts zu tun hat. Aber er kam dann zu einer ganz wunderlichen Auffassung von der Gesamtentwicklung der aristotelischen Staatslehre. Danach soll Buch III, und überhaupt der mittlere Teil der aristotelischen Politik, einer früheren platonisierenden Periode angehören, in der dem Aristoteles eine reine Aristokratie als Idealstaat vorschwebte. Erst im Alter habe Aristoteles eine andere Form des Idealstaats erdacht, die nicht mehr eine reine Aristokratie, sondern eine Mischung von Aristokratie und Demokratie sein sollte. Dieser letzte staatsphilosophische Versuch des Aristoteles liege in dem Fragment Buch VII und VIII vor. Jaeger hat die grosse Entwicklung des Aristoteles richtig erfasst, aber Buch III falsch eingeordnet. Arnim hat in wichtigen Einzelfragen gegen Jaeger recht, aber er stellt die politische Entwicklung des Aristoteles auf den Kopf.

In Wirklichkeit unterscheidet sich der Aristoteles in Athen von dem früheren Aristoteles in Assos und Mytilene dadurch, dass er jetzt die Konstruktion des Idealstaates gar nicht mehr als Aufgabe der Staatswissenschaft ansieht. Sondern er beschränkt sich auf die kritische Erklärung des real existierenden Staats. Die Bewertung der einzelnen, von den Menschen geschaffenen, Staatsformen richtet sich nicht mehr nach der göttlichen Idealität, sondern nach der menschlichen Zweckmässigkeit. Es liegt ein tiefer Sinn darin, dass die Staatslehre des jüngeren platonisierenden Aristoteles mit der Theorie von der Erziehung beginnt, und die Staatslehre des alten Aristoteles mit der Theorie vom Geld.

Aristoteles beschäftigt sich am Anfang des III. Buches mit dem Begriff des Staatsbürgers, der in den einzelnen Staatsformen ein ganz verschiedener sei. Anschliessend daran, im Kapitel 4, wirft er die Frage auf, ob die Arete des vollkommenen Mannes und die Arete des vollkommenen Bürgers dieselbe sei oder nicht. Dieses 4. Kapitel des III. Buches

¹⁾ Werner Jaeger, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin 1923. Über die Urpolitik: S. 271 ff. — H. v. Arnim, Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik, in: Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-hist. Klasse, Bd. 200. 1924.

ist von entscheidender Bedeutung. Denn Aristoteles verneint hier, in einer ebenso mühsamen wie glänzenden Gedankenfolge, die Identität der beiden Tugenden, und damit wirft er in bewusster Polemik die theoretische Basis seiner eigenen Urpolitik, also der erhaltenen Bücher VII und VIII, um.

Um die Frage zu beantworten, untersucht Aristoteles zunächst, was die Arete des Bürgers ist¹⁾. Er vergleicht die Bürger eines Staats mit der Besatzung eines Schiffs, das zu einem bestimmten Ziel fährt. Jedermann auf dem Schiff hat seine besondere Aufgabe, als Ruderer, Steuermann oder dergleichen. Er muss also zunächst die spezielle Arete haben, die sich auf seine Einzelarbeit bezieht, d. h. die Fähigkeit des guten Steuermanns, des guten Ruderers usw. Aber neben seiner Einzelaufgabe hat jeder Mann auf dem Schiff noch Anteil an der gemeinsamen allgemeinen Aufgabe, nämlich dafür zu sorgen, dass das Schiff richtig und im guten Zustand das Ziel erreicht.

Das ist die gemeinsame höhere Arete, die für die Schifffahrt notwendig ist. Ein Steuermann könnte ein ausgezeichneter Fachmann sein, also seine spezielle Berufs-Arete vollkommen besitzen. Aber zugleich könnte er durch Eigensinn und Quertreiberei die Schifffahrt gefährden. Dann würde ihm die zweite, die höhere Arete fehlen, die alle Seeleute an Bord haben müssen, damit das Schiff richtig ankommt.

Ebenso hat der einzelne Staatsbürger zunächst seine spezielle Arete, also im Privatberuf die Fähigkeit als Landwirt oder Kaufmann, oder in öffentlicher Tätigkeit als Soldat oder Finanzbeamter. Dann braucht aber der Staatsbürger noch die zweite höhere, allen gemeinsame Arete, das ist die Bürgertugend. Ihr Zweck ist, dass der betreffende Staat seinen Kurs behält und nicht untergeht.

Der Kurs eines jeden Staates ist aber verschieden, gemäss seiner Verfassung. Der oligarchische Kurs ist ebenso verschieden von dem demokratischen Kurs, wie der Kurs eines Schiffes von Athen nach Samos ein anderer ist als der Kurs von Athen nach Rhodos. Es gibt demnach ebenso viele verschiedene Kurse des Staats, wie es Verfassungen gibt, und zu jeder Verfassung gehört eine andere Bürgertugend.

¹⁾ 1276 b, 16 ff.

‘Da es mehrere Verfassungstypen gibt, kann offenkundig eine einzelne vollkommene Arete des tüchtigen Bürgers nicht existieren. Dagegen ist man sich darüber einig, dass der ‘gute Mann’ nur nach einer einzigen vollkommenen Arete bewertet wird’¹⁾. Es gibt also viele Sorten von Bürgertugend, aber nur eine einzige Sorte der allgemein menschlichen Tugend. Also sind die Arete des Bürgers und die des Menschen schlechtweg nicht identisch. Daraus folgt dann weiter, was Aristoteles hier nicht sagt, was aber seine Hörer sich sagen mussten, sofern sie den Entwicklungsgang des Meisters kannten: Selbst gesetzt den Fall, es gäbe die richtige Erziehung zum vollkommenen Menschen, so nützt sie für den Staat und den Staatsbürger gar nichts. Also waren die ganzen Bemühungen zwecklos, die Aristoteles seinerzeit anstellte, als er das Kolleg seiner Urpolitik auf der Erziehungstheorie aufbaute.

Der Aristoteles, der das 4. Kapitel des III. Buches niederschrieb, kennt keinen Idealstaat mehr, sondern er beobachtet empirisch die einzelnen Verfassungstypen, von denen jeder in seiner Art seine Berechtigung hat. Die staatsbürgerliche Erziehung hat jetzt, für den alten Aristoteles, einen ganz anderen Sinn. Er sagt, dass keine Verfassungsform bestehen kann, wenn nicht die Jugend in ihrem Geiste erzogen wird: Die Demokratie muss untergehen, wenn sie zulässt, dass die Jugend nicht im demokratischen Geist erzogen wird, und ebenso entsprechend die Oligarchie²⁾. Hier ist also die eine absolut richtige Erziehung zur sittlichen und damit staatsbürgerlichen Vollkommenheit, aufgelöst in die verschiedenen staatsbürgerlichen Erziehungsformen, wie sie den einzelnen real existierenden Staatsformen entsprechen.

Sachlich ist die Feststellung des Aristoteles unbedingt richtig, dass zu einer anderen Staatsform auch eine andere Bürgertugend gehört. Es war in Sparta ein Teil der Bürgertugend, die handarbeitende Bevölkerung durch militärische Gewalttätigkeit einzuschüchtern. Wer das in Athen versucht hätte, der hätte den Giftbecher bekommen. Oder ein Beispiel aus unserer Zeit: ein demokratischer Individualist wäre ein guter Schweizer Bürger, aber ein sehr schlechter Sowjetbürger.

¹⁾ 1276b, 31: *εἴπερ οὖν ἔστι πλείω πολιτείας εἶδη, δῆλον ὡς οὐκ ἐνδέχεται τὸ σπουδαῖον πολλίων μίαν ἀρετὴν εἶναι τὴν τελείαν· τὸν δ' ἀγαθὸν ἄνδρα φασὲν κατὰ μίαν ἀρετὴν εἶναι τὴν τελείαν.*

²⁾ V 9, 1310a, 13 ff.

Nachdem Aristoteles im 4. Kapitel des III. Buches bewiesen hatte, dass die Arete des vollkommenen Mannes und des vollkommenen Bürgers nicht identisch sein kann, folgt ein neuer Gedanke¹⁾: vielleicht findet sich die Arete des 'guten Mannes' doch im Staatsleben wieder, zwar nicht bei der Masse der Staatsbürger, aber doch bei den regierenden Männern. Die vollendete menschliche Arete ist hier für Aristoteles ungefähr das, was wir einen grossen Charakter nennen. Dieser grosse Charakter ist eine notwendige Voraussetzung, zwar nicht für den durchschnittlichen republikanischen Magistrat oder für den durchschnittlichen erblichen König, aber doch für den grossen Diktator, der durch die Kraft seines Geistes den Staat lenkt.

Was für Männer Aristoteles hier im Auge hat, zeigt er durch ein Beispiel. Er nennt Iason, den berühmten Diktator Thessaliens in der nächst älteren Generation, der die Herrschaft über ganz Griechenland anstrebte. Aristoteles unterstellt es zunächst als richtig, dass der grosse Regent auch ein 'guter Mann', d. h. ein grosser Charakter sein müsse. Dann habe man einen neuen Beweis dafür, dass die vollkommene Arete des Menschen und des Staatsbürgers nicht identisch sei. Denn zum vollendeten Staatsbürger gehört vor allem die Fähigkeit, sich einfügen und einordnen zu können. Er muss den Gesetzen gehorchen und ehrenhaft seinen Privatberuf ausüben. Aber die grossen Diktatoren sind gerade solche Männer, die sich nicht einordnen wollen, die sich die gleichmässige Gesetzlichkeit nicht gefallen lassen, und die für einen ehrlichen Privatberuf nicht zu brauchen sind. Aristoteles zitiert ein Wort des Iason, er müsste betteln gehen, wenn er nicht Diktator wäre, denn er könnte nicht Privatmann sein²⁾. Wenn man den 'guten Mann' und seine Arete so auffasst, wie Aristoteles es tut, dann ist freilich die Kluft zwischen dem 'guten Mann' und dem 'guten Bürger' nicht zu überbrücken.

Da macht sich Aristoteles eine neue Einwendung: Man sage doch allgemein, dass der 'gute Mann' — der Mann mit der sittlichen Arete — es eben so gut verstehen muss zu befehlen wie zu gehorchen. Nur der könne ein richtiger Vor-

¹⁾ 1277 a, 13 ff.

²⁾ 1277 a, 25: *Ἰάσων ἔφη πεινῆν ὅτι μὴ τυραννοῦ, ὡς οὐκ ἐπιτάμενος ἰδιώτης εἶναι.*

gesetzter sein, der auch vorher als Untergebener seine Pflicht getan habe. Diese Fähigkeit, zugleich richtig gehorchen und befehlen zu können, sei aber auch das Wesen des 'guten Bürgers'. Also wäre doch der 'gute Mann' und der 'gute Bürger' identisch, und die ganze Basis, von der Aristoteles im 4. Kapitel des 3. Buches ausging, wäre wieder zusammengebrochen.

Aber Aristoteles weiss die Einwendung sehr bequem zu erledigen: Es werden hier zwei Arten von Arete durcheinander geworfen, die man scharf unterscheiden muss. Der 'gute Mann' des täglichen Sprachgebrauchs ist ungefähr der Gentleman. Er fällt vielfach zusammen mit dem 'guten Bürger', ausser in der radikalen Demokratie. Denn da ist auch der handarbeitende Mensch gleichberechtigt, und der richtige Gentleman soll keine Handarbeit leisten. Was aber Aristoteles hier mit der vollkommenen Arete meint, ist nicht die Charaktereigenschaft des Gentleman, sondern es ist etwas viel Höheres, nämlich der Charakter des grossen regierenden Staatsmannes. Der gewöhnliche Gentleman braucht nur die ordentliche, durchschnittliche Intelligenz, aber der grosse Staatsmann braucht die praktische Genialität¹⁾.

Es ist bemerkenswert, gegen wen sich die Polemik des Aristoteles in der zweiten Hälfte des 4. Kapitels im III. Buch richtet. Er kämpft gegen sich selbst, gegen sein eigenes Kolleg der Urpolitik, gegen sein Buch VII nach der jetzigen Zählung. Im 14. Kapitel des VII. Buches, bevor Aristoteles die Erziehung im Idealstaat schildern will, stellt er die Frage, ob alle Bürger im Idealstaat gleichmässig zu den Staatsämtern zugelassen werden sollen, oder ob man die regierenden Stellen einem bestimmten Kreis von Bürgern reservieren soll. Müsste dieser Unterschied gemacht werden, so müsste es auch eine doppelte Erziehung geben, eine Erziehung für den künftigen Staatsbeamten, und eine andere für den gewöhnlichen Bürger. Aber eine solche Zweiteilung lehnt Aristoteles unbedingt ab. Die Bürger im Idealstaat sollen schon an sich so gestellt sein, dass sie den gewöhnlichen Broterwerb nicht nötig haben. So ist hier von vornherein eine aristokratische Basis gegeben. Aber darüber hinaus noch die Vollbürger in zwei Gruppen zu zer-

¹⁾ 1277 b, 26 ff: *ἡ δὲ φρόνησις ἀρχοντος ἴδιος ἀρετὴ μόνη . . . ἀρχομένον δὲ γε οὐκ ἔστιν ἀρετὴ φρόνησις, ἀλλὰ δόξα ἀληθής.* Zur Geschichte des Begriffs *φρόνησις* vgl. Jaeger a. a. O. S. 83.

legen, in den Beamtenstand und in den gewöhnlichen Stand, wäre ganz verfehlt.

Ja, meint Aristoteles, wenn es von Natur aus Menschen geben würde, die ihre Mitmenschen so überragen, wie man sich die Götter im Verhältnis zu den Sterblichen denkt, dann müsste man die Zweiklassenscheidung einführen. Dann wären die einen von Natur aus die Regenten und die andern die gewöhnlichen Bürger. Aber einen solchen Unterschied zwischen den Königen und dem einfachen Volk berichtet zwar ein phantasiebegabter Schriftsteller aus Indien. In der übrigen Welt kann man nichts davon merken¹⁾. Also sollen auch im Idealstaat alle Vollbürger gleichberechtigt sein und gleichmässig den Zutritt zu den Staatsstellungen haben. Höchstens kann man dem höheren Lebensalter bei der Besetzung der Staatsämter den Vorzug geben. Jeder soll gleichmässig befehlen und gehorchen können. Darin zeigt sich die Arete des vollkommenen Mannes, die identisch ist mit der Arete des vollkommenen Bürgers. Also ist auch nur eine einzige Art von Erziehung für alle künftigen Bürger des Idealstaats möglich, nämlich die Erziehung zur sittlichen Vollkommenheit, und diese Erziehung will Aristoteles jetzt schildern.

Die Bücher III und VII der Politik unterscheiden sich durch die ganz verschiedene Wertung des politischen Genies und der vollkommenen Arete. Beides hängt miteinander zusammen. Eine religiöse Sittenlehre ist nur unter der Voraussetzung denkbar, dass, — wenn nicht alle Menschen, — so doch wenigstens ein erheblicher Teil von ihnen dem sittlichen Ideal nahe kommen kann. Man kann nicht von den Menschen den sittlichen Lebenswandel verlangen und ihnen zugleich sagen, dass nur alle hundert Jahre einmal ein sittlicher Mensch auftreten wird. Solange Aristoteles den 'Gottesstaat' konstruieren wollte, musste er eine erhebliche breite Schicht von Menschen voraussetzen, die wenigstens durch ihr Bestreben würdig sind, Bürger des 'Gottesstaates' zu sein.

Die Wirksamkeit der grossen praktischen Politiker hat an sich mit religiöser Sittlichkeit nichts zu tun, und nichts hätte den jüngeren religiösen Aristoteles veranlassen können, gerade ihnen im Idealstaat eine Sonderstellung zu gewähren. Aber in der Zeit, die zwischen den Entwürfen von Buch III

¹⁾ VII 14, 1332b, 17 ff.

und Buch VII liegt, hat Aristoteles seine Auffassung von der sogenannten Ethik völlig verändert. Aus der Moralthologie wurde eine, auf empirischer Beobachtung beruhende, psychologische Charakterlehre. Die vollendete Arete ist jetzt nicht mehr die sittliche Vollkommenheit, sondern der grosse Charakter. Zu einem solchen gehört aber nach Aristoteles unbedingt auch die grosse praktische Intelligenz.

Die sogenannte nikomachische Ethik des Aristoteles gehört ungefähr in diesselbe Entwicklungsperiode des Philosophen, wie die empirischen Bücher der Politik. In der nikomachischen Ethik unterscheidet Aristoteles zwei Stufen der menschlichen Intelligenz: Zunächst die angeborene Klugheit und dann die praktische Genialität, wie sie sich in der Politik und im Gelderwerb zeigt. Als ihren Repräsentanten nennt Aristoteles den Perikles. Ebenso gibt es zwei Stufen des wertvollen Charakters; die angeborene Ehrenhaftigkeit, also ungefähr die Eigenschaft des Gentleman, und dann der vollendete grosse Charakter. Zum grossen Charakter gehört unbedingt auch die praktische Genialität¹⁾.

Diese Wertungen der nikomachischen Ethik kehren im wesentlichen im 4. Kapitel des III. Buches der Politik wieder. Aristoteles interessiert sich jetzt nicht mehr für den Idealstaat, und der 'gute Mann' ist für ihn nicht mehr der sittlich vollkommene Mensch im religiösen Sinn, sondern es ist die grosse praktisch schaffende Persönlichkeit. Es besteht jetzt für Aristoteles kein Hindernis mehr, das politische Genie in der Staatslehre anzuerkennen. Freilich entsteht jetzt das neue Problem über das Verhältnis der Masse zu der grossen Persönlichkeit. Darüber spricht Aristoteles im 13. Kapitel des III. Buches.

Nach der allgemeinen Untersuchung über den Bürgerbegriff, die in den Kapiteln 1—5 des III. Buches angestellt wird, geht Aristoteles von Kapitel 6 an zu der Kritik der einzelnen Verfassungstypen über. Um überhaupt ein Prinzip der Einteilung zu haben, legt Aristoteles die sechs traditionellen, aus der platonischen Akademie stammenden Verfassungsformen zugrunde, die drei sogenannten richtigen Verfassungen: Monarchie, Aristokratie und Politie, und die drei fehlerhaften: Tyrannis, Oligarchie und Demokratie. Aber diese sechs Typen sind für Aristoteles kein starres Schema, auf das er besonderen

¹⁾ Jaeger S. 237 ff. — Nikomach. Ethik VI 5, 1140 b, 8. VI 8, VI 13.

Wert legt, sondern sie sollen nur die Diskussionsgrundlagen liefern.

Aristoteles hat sich besonders in seinen späteren Jahren in jeden Begriff geradezu hineingebohrt. Er hat alle Widersprüche aufgedeckt, die in einem Begriff verborgen sind. So kam er zu einer dialektischen Kritik der Begriffe, die manchmal an Hegel erinnert. Aristoteles, ein durchaus undogmatischer und unscholastischer Mensch, hat sich nie gescheut, sich selbst zu widersprechen, wenn er genötigt war, die verschiedenen Seiten eines Begriffs verschieden anzupacken. Wenn sich die Begriffe dann unter seinen Händen auflösten, war er durchaus bereit, vorläufig bei einem skeptischen Zweifel stehen zu bleiben.

Mit solcher Methode behandelt Aristoteles im III. Buch und in den folgenden Büchern die politischen Begriffe, zunächst die Verfassungsformen. Aristoteles unterscheidet die Staaten, in denen das einseitige Klasseninteresse regiert, von den andern, in denen das allgemeine Interesse massgebend ist. Der Klassenstaat der Reichen ist die Oligarchie, und der Klassenstaat der Armen ist die Demokratie. Der Staat, in dem das allgemeine Interesse vorherrscht, ist die Politie. Aber Aristoteles weiss sehr gut, dass eine Politie nur dort denkbar ist, wo ein starker Mittelstand besteht und der Gegensatz zwischen arm und reich noch unentwickelt ist.

Der Tyrann ist ein Alleinherrscher, der unter Ausnutzung der Klassengegensätze und im eigenen Interesse regiert. Der Monarch ist eine grosse Persönlichkeit, die im Interesse der Allgemeinheit den Staat lenkt, und die Aristokratie besteht dann, wenn mehrere solche Persönlichkeiten gemeinsam den Staat regieren. Es ist klar, dass diese echte Aristokratie nur eine Fiktion ist. Denn schon ein einzelner grosser politischer Charakter ist selten genug, und dass eine ganze Gruppe solcher politischer Genies sich zusammenfände, um gemeinsam einträchtig zu regieren, ist ohne Beispiel in der Geschichte.

In der empirischen Politik des Aristoteles hat daher die Aristokratie nur dem traditionellen Schema zuliebe einen Platz, aber nicht weil sie eine Realität besitzt. So erklärt es sich, dass Aristoteles in den Büchern III—IV nur ganz kurz und beiläufig die Aristokratie erwähnt¹⁾. Damit hat Aristoteles

¹⁾ z. B. III 7, 1279 a, 34, III 13, 1284 a, 4.

die Leser seiner Politik, die mit einer vorgefassten Meinung herankamen, in eine böse Schwierigkeit versetzt. Man redete sich ein, dass auch der alte Aristoteles die Aristokratie vor allen anderen Verfassungen geliebt habe. Man erkannte nicht, dass Aristoteles in den Büchern III—IV unter dem vollendeten 'guten Mann' einen Typus wie Iason von Thessalien oder Napoleon I. versteht. So zog man seit zweitausend Jahren aus, um die, in der aristotelischen Verfassungslehre fehlende, Aristokratie zu suchen. Man fand sie entweder in den Büchern VII und VIII, oder man konstruierte eine grosse Lücke im Text. In Wirklichkeit kommt in den Büchern III—VI die Staatsform, die Aristoteles hier wirklich unter Aristokratie meint, genau so häufig oder selten vor, wie es sachlich nötig ist. Von einer Lücke ist keine Spur vorhanden.

Die bestehenden Staaten, die als reine Aristokratien ausgegeben wurden, hat Aristoteles sämtlich als verkappte Oligarchien, also als Klassenstaaten der Reichen, entlarvt. Gewisse aristokratische Züge sind freilich nach Aristoteles überall dort in den Staaten vorhanden, wo sich ein Bürger nicht nur durch Klassen- und Geldinteressen, sondern auch durch seine Fähigkeiten und seinen Gemeinsinn durchsetzen kann.

In den Kapiteln 6—12 des III. Buchs behandelt Aristoteles die allgemeinen Prinzipien der Oligarchie und der Demokratie gemeinsam. Kapitel 13 bis zum Schluss des Buches sind der Monarchie gewidmet, wobei in kurzen Bemerkungen auch das Notwendige über die Aristokratie gesagt wird. In Buch IV beschäftigt sich Aristoteles mit den einzelnen Unterabteilungen der Oligarchie und Demokratie, und dann wendet er sich den beiden Typen von den sechs zu, die noch übrig sind, nämlich der Politie und der Tyrannis. Schon dieser einfache Blick auf die Disposition zeigt, dass die Bücher III und IV untrennbar zusammengehören, und dass man es nie hätte versuchen sollen, sie auseinanderzureissen.

Die Behandlung der Monarchie durch Aristoteles ist sehr merkwürdig. Er verfährt durchaus empirisch. Er stellt zunächst vier landläufige Typen einer Monarchie fest¹⁾. Wir würden heute sagen: die absolute Monarchie (Typus Perserreich), die verfassungsmässige Monarchie (Typus Sparta), das Fürstentum der primitiven Völker und der Urzeit (sogenanntes

¹⁾ III 14, 1285 a, 1 ff.

heroisches Königtum) und schliesslich eine Präsidentschaft der Republik auf lange Zeit und mit besonders starken Funktionen (Aisymnetie).

Aber Aristoteles meint, dass alle diese vier Typen des sogenannten Königtums eigentlich keine richtigen Monarchien sind. Denn ein echter Monarch, der wahre 'Alleinherrscher', ist nur der Regent, der ganz unbeschränkt nach seinem freien Willen das Volk führt. Ein solcher echter Monarch ist weder der konstitutionelle König, noch der Stammesfürst der primitiven Menschen, noch gar irgendein Präsident der Republik. Aber nach einer überaus scharfsinnigen Beobachtung des Aristoteles gehört auch der gewöhnliche absolute Herrscher nicht hierher. Ein solcher König des orientalischen Typs hat zwar eine gewaltige äusserliche Stellung: alles wirft sich zu Boden, wenn er auftritt. Aber er ist dennoch völlig an die Tradition und Sitte seines Volks gebunden, und es kostet ihn den Thron, wenn er mit der Überlieferung brutal brechen wollte. Weder der Perserkönig, noch der Kaiser von China, noch der russische Zar ist ein wirklicher 'Selbstherrscher' gewesen.

Aristoteles beantwortet die Frage nicht, wohin denn eigentlich diese unechten Monarchien gehören. Man könnte sagen, dass es sich hier vielfach um verkappte Oligarchien handelt, wie beim Perserreich und Sparta oder beim Russland des Zaren oder bei der englischen Monarchie des Mittelalters. Die Gemeinwesen der primitiven Völker könnte man trotz ihren Fürsten zur Politie rechnen.

Es bleibt also bei Aristoteles als echte Monarchie nur die Staatsform übrig, die man heute Diktatur nennt: die Alleinherrschaft einer grossen Persönlichkeit über den Staat. Mit dieser Staatsform beschäftigt sich Aristoteles im 13. Kapitel des III. Buches. Wieder polemisiert er ganz bewusst gegen sein VII. Buch. Dort hatte er die Idee als abenteuerlich abgewiesen, dass es Menschen gäbe, die unter ihren Mitmenschen so hervorragten wie Götter und Heroen, und denen deshalb von selbst die Macht im Staate zukomme.

Aber jetzt redet Aristoteles selbst von den Männern, die wie ein 'Gott unter den Menschen' stehen. Eine solche Persönlichkeit müsse den Rahmen der Gesetze und der Verfassungen sprengen, denn 'es ist klar, dass die Gesetzgebung nur für Menschen gelten kann, die an Art und Kraft ungefähr gleich

sind. Aber für solche Männer (die grossen diktatorischen Charaktere) gibt es kein Gesetz. Sie selbst sind Gesetz¹⁾.

Als Aristoteles diese Sätze niederschrieb, hatte er von Gesetz und Recht eine durchaus relative Auffassung. Das Recht ist nicht der Ausdruck einer absoluten unveränderlichen Sittlichkeit, sondern das Resultat eines Gleichgewichtszustandes. Die Gesetze gelten, solange dieses Gleichgewicht besteht. Sie zerbrechen, sobald das Gleichgewicht gestört ist. Das ist ein Gedanke des Aristoteles, der an sophistische Lehren erinnert. Aristoteles zitiert eine Fabel des Antisthenes von der Volksversammlung der Tiere, in der die Hasen das gleiche Recht für alle beantragen, und dann von dem Löwen die Antwort bekommen, die man sich denken kann.

Was soll nun ein Staat anfangen, in dessen Mitte sich ein solches gewaltiges politisches Genie erhebt? Aristoteles holt ein Beispiel aus der Kunst: Wenn in einem Gesangschor ein Mann mit einer so mächtigen Stimme ist, dass er den ganzen Chor übertönt, dann wird man ihn aus dem Chor entfernen²⁾. Ebenso, wenn ein Maler ein Porträt malt, und er gibt seiner Figur einen wundervollen Fuss, der aber zu gross ist und alle Proportionen sprengt, dann taugt das Bild nichts. Oder vielmehr, ein verständiger Maler wird ein solches Experiment nicht machen. Aristoteles will damit sagen, dass ein jedes lebensfähige Gebilde, das der Mensch schafft, und wohl auch in der Natur, ein gewisses Gleichgewicht in sich tragen muss. Was das Gleichgewicht stört, muss man vernichten, auch wenn das störende Element an sich seine Werte haben mag.

Daraus folgt für Aristoteles, dass die Staatsbürger eigentlich richtig handeln, wenn sie ein grosses Genie gar nicht aufkommen lassen, und wenn es sich doch durchsetzen will, es rücksichtslos entfernen. So findet Aristoteles, dass eine Demokratie von ihrem Standpunkt aus ganz recht hat, wenn sie durch den Ostrakismos die überragenden politischen Persönlichkeiten unschädlich macht, und so die Gefahr der Diktatur abwehrt. Ebenso berechtigt sind entsprechende Abwehrmassregeln einer Oligarchie und eines regierenden Tyrannen gegen unbequeme grosse Konkurrenten.

¹⁾ III 13, 1284a, 12: *ἕθεν δήλον ἐστι καὶ τὴν νομοθεσίαν ἀναγκαῖον εἶναι περὶ τοὺς ἄνους καὶ τῷ γένει καὶ τῇ δυνάμει, κατὰ δὲ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος. αὐτοὶ γάρ εἰσι νόμος.*

²⁾ 1284b, 7 ff.

Aber dann schreckt Aristoteles doch davor zurück, als Rezept der Staatswissenschaft einfach anzugeben, dass man zum Schutz der Verfassung das grosse politische Genie totschiessen oder verbannen müsse. Er schreibt: 'Es ist klar, dass diese Methode (mit den grossen Männern zu verfahren) für die fehlerhaften Verfassungen (Demokratie, Oligarchie, Tyrannis) zweckmässig und berechtigt ist. Aber dass die Methode nicht unter allen Umständen berechtigt ist, das ist ebenso klar. Auch unter der besten Verfassung ist es freilich ein schweres Problem, wie man mit solchen Genies verfahren soll¹⁾.'

Hier ist ganz deutlich, was Aristoteles im III. Buch unter der 'besten Verfassung' versteht. Es ist kein Idealstaat, sondern einfach der Gegensatz zu den drei sogenannten fehlerhaften Verfassungen, also ein Sammelbegriff für die drei richtigen Verfassungen: Aristokratie, Monarchie, Politie. Da aber, wie wir oben gesehen haben, die Aristokratie im realen politischen Leben überhaupt nicht existiert, und die Berechtigung einer Monarchie erst bewiesen werden soll, versteht Aristoteles an dieser Stelle unter der 'besten Verfassung' einfach die Politie, die Herrschaft des soliden Mittelstandes, wo die Staatsbürger die öffentlichen Angelegenheiten nicht im Klasseninteresse, sondern im Interesse des Ganzen verwalten.

In einem solchen Staat könne man eine Persönlichkeit, die an Arete, also an Charakterstärke und politischer Genialität hervorragend, nicht einfach austreiben oder umbringen, sondern man müsse ihr die volle Regierungsgewalt überlassen.

Man kann nicht sagen, dass diese Lösung des Problems durch Aristoteles sehr befriedigend wirkt. In einer zivilisierten, wirtschaftlich fortgeschrittenen Zeit, wie es die antike Welt im IV. Jahrhundert v. Chr. war oder unsere Gegenwart ist, werden die meisten bestehenden Staaten von Geld- und Klasseninteressen bestimmt. Diese Staaten mit einem oligarchischen oder demokratischen Grundcharakter sollen berechtigt sein, mit allen Mitteln die Diktatur abzuwehren, und gerade die verhältnismässig wenigen Staaten mit einem sozialen Gleichgewicht sollen sich die Diktatur gefallen lassen. In der Zeit des Aristoteles waren Politien z. B. die Bauernkantone in Achaia und Arkadien. Heute könnte man manche Züge der Politie

¹⁾ 1284 b, 23 ff.

in der Schweiz und in Norwegen wiederfinden. Also grade die Gemeinwesen, die den grossen Diktator am wenigsten brauchen, sollen scheinbar nach Aristoteles der beste Nährboden für die Diktatur sein. Erst wenn man die Frage weiter denkt, über den vorliegenden Aristoteles-Text hinaus, kommt man zu einer besseren Würdigung des aristotelischen Gedankens.

Die Schweiz hatte ohne Zweifel in den letzten hundert Jahren eine ganze Reihe von hervorragenden, charakterstarken und patriotischen Staatsmännern, und dasselbe mag von den griechischen Politien in der Zeit des Aristoteles gelten. Wenn solche Männer in einem geordneten stabilen Staat auftreten, kommen sie ohne Mühe legal an die Spitze der Regierung, und die Bürgerschaft vertraut sich gern ihrer Führung an. Hier ist deshalb ein realer Konflikt zwischen der Bürgerschaft und dem 'guten Mann' gar nicht vorhanden, und der Ostrakismos wäre überflüssig.

Dagegen in den Staaten, die vom Klassenkampf erfüllt sind, vollzieht sich die Auseinandersetzung zwischen Genie und Masse in dramatischen Konflikten. Gegenüber diesen Konflikten ist Aristoteles eigentlich neutral. Die Demokraten und die Oligarchen haben Recht, wenn sie die drohende Diktatur unschädlich machen, und der grosse Mann hat Recht, wenn er sich von den bestehenden Gesetzesparagrafen nicht imponieren lässt. Oder Recht hat, wer sich durchsetzt, und wer imstande ist, das alte gestörte Gleichgewicht durch ein neues zu ersetzen.

Schon die Betrachtungen, die bisher gemacht wurden, zeigen, dass dem alten Aristoteles jedes Vorurteil gegen die Demokratie fehlt. Sie ist keineswegs sein politisches Ideal, und von ihren parteimässigen Schlagworten lässt er sich nicht beeinflussen. Aber die griechische Demokratie als reale Staatsform wird von Aristoteles objektiv gewürdigt. In der nikomachischen Ethik nennt er als Beispiel des genialen Politikers gerade den Demokraten Perikles, und in dem eben besprochenen Abschnitt der Politik erkennt Aristoteles das demokratische Notwehrrecht des Ostrakismos durchaus an.

Die Begriffsbestimmung der Demokratie durch Aristoteles im 8. Kapitel des III. Buches ist wieder sehr merkwürdig. Aristoteles geht davon aus, dass in der Demokratie die Armen regieren und in der Oligarchie die Reichen. Aber der gewöhnliche Sprachgebrauch denkt bei Demokratie an die Herr-

schaft einer Mehrheit und bei Oligarchie an die Herrschaft einer Minderheit. Denn die Reichen wie die Armen neigen dazu, den Klassencharakter ihrer Regierung zu verschleiern. Die Reichen behaupten, dass sie in der Oligarchie nicht ihres Geldes wegen, sondern auf Grund ihrer moralischen Qualitäten regieren. Die Armen behaupten, dass in der Demokratie alle Menschen gleichberechtigt sind, und dass die Mehrheit entscheidet.

Aristoteles betont, dass das eigentliche Problem gewöhnlich dadurch verschleiert wird, dass es mehr Arme als Reiche gibt. Also ist die Demokratie anscheinend zugleich die Regierung der Mehrheit und der Ärmern, und die Oligarchie ist die Regierung der Minderheit und der Reichen. Aber es wäre theoretisch noch eine ganz andere Kombination möglich: Wie soll man einen Staat benennen, in dem eine Minderheit von Armen herrscht, oder ein Gemeinwesen, in dem eine Mehrheit der Reichen die Macht hat?

Aristoteles kommt zu dem genialen Resultat, dass bei der Definition der Demokratie und ebenso der Oligarchie, das statistische Moment nichts bedeutet. Jeder Staat ist eine Demokratie, in dem die Armen regieren, und jeder Staat ist eine Oligarchie, in dem die Reichen regieren. Wenn man das Wesen solcher Staaten richtig erfassen will, ist das Zahlenverhältnis gleichgültig. Die beiden ungewöhnlichen Fälle, die Aristoteles konstruiert, eine Minderheit der Armen und eine Mehrheit der Reichen im Staat, sind durchaus denkbar. Man braucht nur den besitzenden Mittelstand politisch zu den Reichen zu rechnen und hat sofort solche Resultate.

In einem Agrarstaat könnten die besitzenden Landwirte zahlenmässig den Landarbeitern und armen Handwerkern überlegen sein. Die Landwirte, die in der Mehrheit sind, regieren und schalten den Einfluss der Besitzlosen aus. Ein solcher Staat wäre nach Aristoteles eine Oligarchie, obwohl eine Mehrheit der Bürger alles in ihrem Sinne entscheidet. Andererseits könnte in einem solchen Staat die Minderheit der armen Städter durch einen Handstreich die Macht an sich reißen. Dann regiert die Minderheit über die Mehrheit. Dennoch wäre eine solche Ordnung des Staates für Aristoteles eine Demokratie.

Aristoteles lehnt die formalen statistischen Definitionen der Demokratie ab. Er glaubt nicht, dass in einem Staate,

wo arm und reich sich gegenüberstehen, eine vom Klassen-gegensatz abstrahierende Mehrheitsbildung möglich ist. Entscheidend ist, wer die 'Herren' im Staat sind, die Reichen oder die Armen. Nur danach bestimmt sich die Demokratie und die Oligarchie¹).

Die Anwendung der aristotelischen Definitionen auf die Gegenwart würde sehr eigenartige, aber zugleich sehr realistische, Resultate bringen: Sowjetrussland wäre 1917 und 1918 eine Demokratie gewesen. Die Französische Republik von heute wäre eine Oligarchie. Beides wäre weder Lob noch Tadel, sondern die Konstatierung eines Zustandes. Aber die Türkische Republik wäre wegen der Wirksamkeit von Mustapha Kemal eine echte „Monarchie“.

Aristoteles vergleicht im III. Buch die einzelnen Verfassungen miteinander, und er kommt dabei der Demokratie ziemlich weit entgegen. Er gibt der Demokratie nicht nur ihre Berechtigung gegenüber den andern 'fehlerhaften' Verfassungen wie Oligarchie und Tyrannis. Er stellt sogar eine Betrachtung an, bei der sich die Demokratie gegenüber den 'richtigen' Verfassungen behaupten kann: Es sei zwar richtig, dass in der Demokratie die Masse der Armen, der Leute mit geringer Arete, alles zu bestimmen hat. Der einzelne Mann aus dem Volke ist, verglichen mit einer grossen charaktervollen Persönlichkeit, nicht viel wert. Aber das ändert sich, sobald man die einzelnen kleinen Leute summiert und als Kollektiv auffasst. Die Arete, die Intelligenz, Urteilskraft usw. des einzelnen aus dem Volke ist gering. Aber wenn die vielen kleinen Fähigkeiten zusammenkommen, entsteht etwas Neues, und diese kollektive Arete der Masse kann der Arete einer genialen Einzelpersönlichkeit bei weitem überlegen sein²).

Mit deutlicher Anspielung auf Athen meint Aristoteles, dass die Masse ja auch am besten befähigt sei, über die Werke der Musiker und Dichter zu urteilen. Wenn man dasselbe Prinzip auf die Politik überträgt, ist freilich ein gewisses Kulturniveau der Masse nötig. Wo das fehlt, ist ein brauchbares kollektives Urteil nicht vorhanden.

¹) Vgl. z. B. 1279 b, 17: (ἔστι) ὀλιγαρχία δ' ὅταν ὡς κύριοι τῆς πολιτείας οἱ τὰς οὐδίας ἔχοντες. Die κύριοι τῆς πολιτείας sind bei Aristoteles derselbe Begriff, den die moderne Soziologie die „im Staat herrschende Klasse“ nennt.

²) 1281 b, 1 ff.

Indessen respektiert Aristoteles nur die Leistung der Masse im ganzen. Er hält es aber für falsch, und darin unterscheidet er sich durchaus von der athenischen Demokratie, wenn einfache ungeschulte Leute aus dem Volke die Staatsstellungen übernehmen. Die Masse soll indessen die Wahl der regierenden Männer haben und über sie die richterliche Kontrolle ausüben. Eine solche gemässigte Demokratie wäre in den Augen des Aristoteles mit der Politie verwandt.

Mit dieser Betrachtung im 11. Kapitel des III. Buchs hat Aristoteles die moralisierende Staatstheorie vollkommen verlassen. Denn wenn es möglich ist, dass der wertvolle Einzelmensch weniger leistet als das Kollektiv an sich geringwertiger Massenmenschen, dann ist die sittliche Höhe des Individuums für den Staat gar nicht mehr wichtig. Dann kann weder die Monarchie noch die Aristokratie, noch irgendeine künstlich emporgezüchtete Minderheit für sich einen Vorsprung beanspruchen. Entscheidend wird dann eigentlich das allgemeine Kulturniveau der Masse, die Fähigkeit eines Volkes, sich aus einer tierisch barbarischen Niederung ungefähr zu der Höhe der Athener zu erheben.

In diesem Kapitel hat Aristoteles mit sämtlichen sokratischen und platonischen Traditionen der Staatsphilosophie gebrochen. So ist es begreiflich, dass er nun auch zum Frontalangriff gegen das leitende Dogma der sokratischen Staatslehre vorgeht. Er tut es in seiner gewohnten ruhigen Art ohne polemischen Lärm. Die Sokratik pflegte so zu argumentieren: wenn man krank ist, geht man zum Arzt. Wenn man über See fahren will, vertraut man sich dem Kapitän an. Nur in Staatsangelegenheiten läuft man zu Gevatter Schneider und Handschuhmacher. So wurde dann die Unentbehrlichkeit des Fachmanns und die Fehlerhaftigkeit der Demokratie bewiesen. Der regierende Fachmann könne ferner auch nur vom Fachmann richtig beurteilt werden. Also wäre es falsch, wie Aristoteles es im Kapitel 11 vorschlägt, der unkundigen Masse die Wahl und die richterliche Kontrolle der leitenden Staatsbeamten zu übergeben.

In dem Argument der Sokratik steckt irgendein Trugschluss. Aber welcher ist es? Aristoteles geht auf das Beispiel aus dem Alltag ein: wie ein Haus zu bauen ist, versteht nur ein Architekt. Dennoch kann nicht der Architekt entscheiden, ob ein bestimmtes Haus brauchbar gebaut ist, sondern nur der

Auftraggeber, der darin wohnen soll. Oder der Laie versteht nichts vom Kochen. Dennoch hat nicht der Koch die Entscheidung, ob eine Speise schmeckt, sondern der Mensch, der sie essen soll¹⁾.

Der Trugschluss der Sokratik liegt also darin, dass sie unter der Hand das Fachprinzip mit dem Machtprinzip vertauscht. Es ist richtig: nur der Arzt versteht die Krankenbehandlung und nur der Architekt das Bauen. Daraus folgt, dass auch nur der geschulte Offizier die Strategie versteht und nur der Finanzfachmann die Technik der Steuererhebung. Aber daraus folgt nicht, dass der Arzt dem Kranken befehlen kann sich aufzuhängen, oder dass ein Architekt eine griechische Stadt zwingen kann, sich einen ägyptischen Tempel bauen zu lassen. Ebenso hat der Stratege nicht darüber zu bestimmen, ob ein Volk Krieg führen soll, und der Finanzspezialist hat nicht zu entscheiden, ob man die Armen oder die Reichen besteuert.

Der sokratische Schluss vom Arzt usw. beweist nur, dass ein zivilisierter Staat für seine verschiedenen Funktionen Fachleute nicht entbehren kann. Aber es folgt nie daraus, dass der Fachmann auch die politische Macht haben muss, oder dass die Demokratie deshalb verfehlt sei, weil die Masse der Bürger nicht aus Verwaltungsfachleuten besteht. Aristoteles hat gerade das Problem der Macht im Staats- und Gesellschaftsleben ganz genau durchdacht. Er hat darauf hingewiesen, dass die Gewalt des Herren über den Sklaven oder des Arbeitgebers über den Arbeitnehmer eine ganz andere ist als z. B. die Autorität, die der Arzt gegenüber den Kranken oder der Sportlehrer gegenüber seinen Schülern besitzt²⁾. So konnte Aristoteles ohne viele Mühe den politischen Trugschluss der Sokratik durchschauen.

Die Partei des Demosthenes hat den alten Aristoteles als makedonischen Agenten gehasst. In Wirklichkeit ist in den Vorlesungen des alten Staatsphilosophen von makedonischer Agentengesinnung nichts zu merken, und bei aller sachlichen Distanz hat Aristoteles in dieser Periode seines Lebens keine Feindschaft gegen das demokratische Prinzip, und am wenigsten gegen die zivilisierte athenische Demokratie, gekannt.

¹⁾ 1282 a, 20 ff.

²⁾ 1279 a, 1.

Zusammenfassend lässt sich über Buch III feststellen, dass es mit dem Idealstaats-Fragment der Bücher VII und VIII nichts zu tun hat. Sondern Buch III, das mehrfach offenkundig gegen VII polemisiert, gehört einer späteren Entwicklungsstufe des Aristoteles an. Buch III ist ein Werk des alten empirisch-kritischen Aristoteles. Es ist also weder die Theorie Jaegers aufrecht zu erhalten, der meinte, dass III zusammen mit VII und VIII gehört, noch die Theorie Arnims, der zwar III richtig von VII und VIII trennt, aber erklärt, dass III einer früheren, platonisierenden Entwicklungsstufe des Aristoteles zuzuweisen wäre.

Nun glaubt freilich Jaeger, dass der Zusammenhang zwischen III und VII durch starke äussere Argumente gesichert sei¹⁾. Am Schluss von III findet sich in den Handschriften der Anfangssatz von VII in wenig verändertem Wortlaut wieder. Die aristotelischen Schriften kennen mehrere Beispiele solcher technischer Merkzeichen, die den äusseren Zusammenhang zwischen den Buchrollen herstellen. Es sei also ausdrücklich überliefert, dass VII ursprünglich an III anschloss. Nach Jaeger bestand die Urpolitik aus der zusammenhängenden Reihe II, III, VII, VIII. Dann habe Aristoteles im Alter die empirischen Bücher IV—VI geschrieben und sie in die Urpolitik zwischen III und VII eingeschoben. Dass Aristoteles eine derartige Kombination des alten Idealstaats mit der neuen Lehre vom realen Staat vorgenommen habe, sage er selbst am Ende der nikomachischen Ethik.

Betrachten wir zunächst den Schluss des III. Buches. Die Schilderung der Monarchie schliesst mit dem 17. Kapitel ab. Dann kommen in dem kurzen 18. Kapitel die folgenden seltsamen Betrachtungen: Es ist oben bewiesen worden, dass notwendigerweise die Arete des Mannes und die des Bürgers im besten Staat dieselbe ist. Folglich ist auch die Erziehung dieselbe, die den tüchtigen Mann und den tüchtigen Staatsbürger hervorbringt. Nachdem dies festgestellt ist, soll nun die beste Verfassung geschildert werden. Wer über die beste Verfassung eine richtige Untersuchung anstellen will, der muss . . .

Dieser letzte, am Schluss von III unvollkommene Satz ist mit geringer Veränderung der Anfang von VII. Es ist also klar, dass III 18 und VII 1 tatsächlich aneinander anschliessen.

¹⁾ Jaeger a. a. O. S. 280 f.

Aber ist das 18. Kapitel des III. Buches überhaupt von Aristoteles?

Aristoteles hat im III. Buch in einer überaus mühsamen Untersuchung gezeigt, dass die Arete des 'guten Mannes' und des 'guten Bürgers' nicht identisch ist. Das ist der leitende Gedanke des ganzen Buches. Aber im 18. Kapitel steht das Gegenteil, und es wird kühn behauptet, dass Aristoteles selbst vorher das Entgegengesetzte bewiesen habe. Der Verfasser des kurzen Kapitels 18 hat also das III. Buch entweder gar nicht gelesen, oder nur so oberflächlich durchgesehen, dass er den wesentlichen Sinn des Buches völlig umdrehte. Folglich ist das Kapitel nicht von Aristoteles, sondern von einem späteren Redaktor.

Es ist leicht zu erkennen, warum der Redaktor das 18. Kapitel eingefügt hat. Es sollte ein Übergang geschaffen werden, um die Bücher VII und VIII unterzubringen. Der Redaktor bereitete eine Buchausgabe der aristotelischen Papiere über die Politik vor. Er merkte, dass das Fragment des Idealstaats — unsere Bücher VII und VIII — ohne jeden Zusammenhang neben den übrigen Texten stand. Er redete sich ein, dass das Kernstück der aristotelischen Staatslehre die Schilderung einer idealen Aristokratie sein müsse. Die richtige Stelle für die Beschreibung der Aristokratie sei hinter III 17, im Anschluss an die Schilderung der Monarchie. Also seien die Papiere, die vor ihm lagen, offenbar in Unordnung, und VII und VIII gehörten in Wirklichkeit hinter III 17. Um das Ganze einzurenken, schrieb er das kurze Bindeglied III 18, und danach sollte VII kommen.

Aber nicht dieser brave Mann, sondern erst ein zweiter Redaktor hat die Buchausgabe veröffentlicht, von der die erhaltenen Handschriften der Politik abhängen. Er verwarf die Neugruppierung der Bücher, die sein Vorgänger versucht hatte, und liess VII und VIII am Ende stehen. Er vergass dann aber das Schlussstück von Buch III herauszustreichen, das sein Vorgänger verfasst hatte.

So ist uns beides erhalten, die richtige Bucheinteilung und zugleich der Fremdkörper III 18. Es ist bemerkenswert, dass hier zwei Redaktoren hintereinander gearbeitet haben, die sich beide weder durch besondere Intelligenz, noch durch wesentliches Verständnis für die Gedanken des Aristoteles auszeichneten.

Der scheinbare Übergang von Buch III zu Buch VII ist dem Aristoteles fremd. Was bedeutet nun der Schluss der nikomachischen Ethik? Die Sätze lauten, nach der eigenen Übersetzung Werner Jaegers¹⁾ (Aristoteles kündigt an, in welcher Art er die Politik behandeln will): 'Zunächst wollen wir festzustellen suchen, was im einzelnen unsere Vorgänger Richtiges gesagt haben, dann auf der Grundlage unserer Politensammlung untersuchen, was zur Erhaltung der Staaten führt, und was sie ruiniert, sowohl im allgemeinen wie für die einzelnen Staatsformen im besonderen, sowie die Ursachen dafür, dass die einen gut, die anderen schlecht regiert sind. Denn wenn wir dies behandelt haben, werden wir vielleicht auch eher erkennen können, wie der beste Staat beschaffen sein muss, welcher Ordnung jeder Staat bedarf, und welche Gesetze und Einrichtungen er gebraucht.'

Aristoteles kündigt hier an, dass er im Anschluss an die Vorlesung über Ethik ein empirisches Kolleg über Politik halten will. Er will erst schildern, was seine Vorgänger zum Thema gesagt haben. Da ist offenbar Buch II unsrer Politik gemeint. Unter Leitung des Aristoteles hatten seine Schüler ein ungeheures Material über die Verfassungen der einzelnen Staaten zusammengetragen. So entstand die Sammlung der 158 Staatsverfassungen. Auf Grund dieses Materials will Aristoteles die verschiedenen Verfassungstypen untersuchen. Das entspricht ungefähr den Büchern III—VI. Mit Hilfe dieser empirischen Untersuchungen werde man eher erkennen können, wie der 'beste Staat' beschaffen sein muss.

Das Programm einer Politik, das Aristoteles am Ende der Ethik entwirft, verlangt einen organischen Zusammenhang zwischen den einzelnen realen Staatsformen und dem sogenannten 'besten Staat'. Das eine soll sich aus dem andern ergeben. Ein solcher Zusammenhang besteht tatsächlich in den Büchern III—VI, zwischen den empirischen politischen Einzelbeobachtungen und dem realistisch gedachten 'besten Staat', nämlich der Politie.

Dagegen besteht gar kein Zusammenhang zwischen den empirischen Büchern III—VI und dem Fragment des Idealstaats VII und VIII. Das muss Jaeger selbst zugeben. Er schreibt von den empirischen Büchern²⁾: 'Wenn am Schluss

¹⁾ a. a. O. S. 277.

²⁾ a. a. O. S. 281.

der nikomachischen Ethik gesagt wird, sie sollten die Grundlage des Idealstaats bilden, so ist dieser Aufbau über die blossе Absicht nicht hinausgelangt, denn die Bücher IV—VI tragen zur Vorbereitung und Fundierung des Idealstaats in Wirklichkeit nichts oder nur indirekt bei.'

Damit ist bewiesen: Das empirische Kolleg über Politik, das Aristoteles am Ende der Ethik ankündigt, entspricht unsern Büchern II—VI. Mit grosser Wahrscheinlichkeit nimmt Jaeger an, dass Buch I, das System der Volkswirtschaft, das späteste Buch der Politik ist. Das war vielleicht noch nicht fertig, als Aristoteles die Ankündigung am Schluss der Ethik machte. Aber an VII und VIII, oder gar an eine Reihenfolge der Bücher: III, VII, VIII, IV usw. hat Aristoteles bei seiner Ankündigung nicht im entferntesten gedacht.

Aristoteles hatte nicht die Absicht, seine Kolleghefte dem Publikum zu übergeben. Wenn er an seinen Heften redigierte, konnte er nur den Zweck verfolgen, seine Vorlesung zu fördern. Was hätte Aristoteles damit beabsichtigen können, wenn er das, in sich ganz unfertige, Idealstaats-Fragment mitten in das empirische Kolleg hineingesetzt und so dort alle Zusammenhänge zerrissen hätte? Die Bücher I—VI oder auch II—VI geben ein vernünftiges Kolleg. Ebenso sind VII und VIII wenigstens der Anfang eines richtigen Kollegs. Aber VII und VIII, zwischen III und IV eingeschoben, geben ein wüstes Chaos. Die Hypothese Jaegers über eine Schlussredaktion der Politik durch Aristoteles selbst, kann daher nicht richtig sein.

Berlin-Zehlendorf

Arthur Rosenberg