

Aristoteles und der moderne Verfassungsstaat

Zehn zeitlose Einsichten

Einleitung

„Die Moderne kann und will ihre orientierenden Maßstäbe nicht mehr Vorbildern einer anderen Epoche entlehnen, sie muß ihre Normativität aus sich selber schöpfen. Die Moderne sieht sich, ohne Möglichkeit der Ausflucht, an sich selbst verwiesen.“¹ Wenn es stimmt, was JÜRGEN HABERMAS hier behauptet, dann wäre das Interesse an der Antike nur mehr antiquarisch zu rechtfertigen, was dem gängigen Vorwurf an den Humanismus entspricht: Bildungsbürgerliche Nostalgie sei das, Verklärung der fernen Vergangenheit.

Dieser Vorwurf ist im einzelnen sicher nicht ganz falsch, davon wird noch die Rede sein. Ebenso ist Habermas' Diktum nicht ganz falsch: wenn man es nämlich nimmt als Dokument moderner Selbstbeschreibung. Die Moderne – hier weit verstanden als Neuzeit – schöpft ihr Selbstbewusstsein aus der Abgrenzung gegen das Mittelalter, also: gegen die Scholastik, mithin auch gegen jenen Philosophen, den THOMAS VON AQUIN schlicht den Philosophen nennt, nämlich ARISTOTELES.

Zum Beleg nur ein Zitat von THOMAS HOBBS. Der schreibt im „Leviathan“ – jenem Werk, das die moderne Staatsphilosophie begründet, „daß in der Naturphilosophie kaum etwas gesagt worden ist, das so absurd wäre wie das, was nunmehr ‚aristotelische Metaphysik‘ genannt wird, oder etwas, das mit der Regierungsgewalt unverträglich wäre als vieles von dem, was Aristoteles in seiner ‚Politik‘ gesagt hat, oder etwas, das weniger Kenntnisse verriete als ein großer Teil seiner ‚Ethik‘“.² Vernichtender lässt sich ein Erbe nicht ausschlagen.

Bei HEGEL findet sich gut 200 Jahre später in den „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“ ein Reflex auf dieses (beinahe) verlorene Erbe, und dieser Reflex ist kritisch: „Ein Grund, von Aristoteles weitläufig zu sein, liegt darin, daß keinem Philosophen soviel Unrecht getan worden ist durch ganz gedankenlose Traditionen, die sich über seine Philosophie erhalten haben und noch an der Tagesordnung sind, obgleich er lange Jahrhunderte der Lehrer aller Philosophen war.

Man schreibt ihm Ansichten zu, die gerade das Entgegengesetzte seiner Philosophie sind. Platon wird viel gelesen; Aristoteles ist in neuerer Zeit fast unbekannt, und es herrschen die falschesten Vorurteile über ihn.“³ Hegel unternahm einen bedeutenden Versuch, den Griechen zu rehabilitieren; die Grundannahme seiner Philosophie, das schöpferische Zu-sich-selbst-kommen des Geistes, ist eine gewagte Wiederaufnahme des Gedankens einer νόησις νοήσεως, des Selbstdenkens der Vernunft, dem Höhepunkt der aristotelischen Metaphysik. Auch sonst gibt es in der Neuzeit etliche Nebenlinien der Philosophie, in denen Aristoteles eine Rolle spielt, auf die ich hier aber nicht weiter eingehen kann.

Entscheidend ist dieses: Eine echte Rehabilitation der aristotelischen Philosophie, und zwar insbesondere seiner praktischen Philosophie – Ethik, Politik und Rhetorik – ereignet sich erst nach 1945. Dann freilich mit einer Wucht, die überraschen muss und nach einer eigenen Erklärung verlangt. Zuerst sind es die Schüler MARTIN HEIDEGGERS, die den Griechen wiederentdecken: LEO STRAUSS, HANNAH ARENDT, HANS-GEORG GADAMER. Die ersten beiden waren vor den Nationalsozialisten in die Vereinigten Staaten geflüchtet und begründeten dort einflussreiche Schulen der Politikwissenschaft; zu nennen ist in diesem Zusammenhang auch ERIC VOEGELIN, ein Emigrant und Neoaristoteler auch er. Gadamer leitet in Deutschland seit Ende der fünfziger Jahre die Wiederentdeckung der praktischen Philosophie ein, zusammen mit JOACHIM RITTER und – für die Politikwissenschaft – DOLF STERNBERGER. Alle drei bedenken die Grundlagen des modernen Staates neu, indem sie auf Aristoteles (und teilweise auch auf Platon) zurückgehen. Einen weiteren aristotelischen Diskurs, der bis in die Gegenwart hineinreicht, finden wir bei zwei amerikanischen Philosophen, ALASDAIR MACINTYRE und MARTHA CRAVEN NUSSBAUM.⁴

Der Grund für diese neue Popularität des Aristoteles liegt klar auf der Hand: Es ist die Erfahrung des Totalitarismus, die es nach 1945 geboten, ja notwendig erscheinen lässt, den

Horizont der Moderne zu sprengen. Alle, die dies versuchen, teilen dieselbe Ansicht: Der Totalitarismus – man könnte auch sagen: der Untergang aller humanistischen und republikanischen Traditionen – mag eine Verirrung der Moderne sein, aber diese Verirrung ist kein Zufall. Sie ist vielmehr in der Moderne selbst angelegt, in ihrer Ausgrenzung bestimmter Phänomene und Traditionen, in ihren rationalistischen Zuspitzungen und Übertreibungen. Das ist kurz gesagt die These, welche HORKHEIMER und ADORNO auf die griffige Formel von der „Dialektik der Aufklärung“ gebracht haben.

Bei den Versuchen, Abstand zur Moderne zu gewinnen und griechisches Denken zurückzugewinnen, lassen sich zwei Wege unterscheiden:

Erstens, der Weg der Totalopposition, eine Erneuerung jener „*Querelle des anciens et des modernes*“ aus der französischen Klassik. Auf diesem Weg wird die Moderne als solche verdammt, wodurch alles Antike umso heller strahlt. So frappierend die Einsichten sein mögen, die dann zu Tage treten, es haftet ihnen ein nicht zu tilgender Makel an: Antikes und Modernes steht vermittlungslös und unversöhnlich nebeneinander, und die (Wieder-)Entdeckung des Alten bleibt eine Geschichte des Verlusts. Mehr noch: Die Totalopposition übernimmt jene Abgrenzungslogik der Neuzeit, nur mit umgekehrtem Richtungssinn. Von den Aristotelikern des 20. Jahrhunderts, die ich gerade genannt habe, sind mehrere in diese Falle gelaufen, insbesondere LEO STRAUSS, zum Teil auch ERIC VOEGELIN, HANNAH ARENDT und ALASDAIR MACINTYRE. Darum sahen sie sich auch mit dem Vorwurf der „Polis-Nostalgie“ konfrontiert, was im Einzelfall stimmt, die Originalität ihrer Werke jedoch nicht erschöpft.⁵

Zweitens, der andere Weg ist der eines vermittelnden Rückgriffs, der sich der konstitutiven Unterschiede zwischen Antike und Neuzeit bewusst bleibt und dennoch nach einem Gemeinsamen sucht. Vorzüglich ist diese Haltung beschrieben in einem vergilbten Vorlesungsmanuskript von DOLF STERNBERGER, das im Deutschen Literaturarchiv Marbach lagert: „Wir verstehen die klassischen Texte eigentlich nur dann und nur insoweit wirklich aus dem

Grunde, als der Sinn uns aus unserer eigenen Erfahrung durchsichtig wird. Es ist immer gut zu lernen und sich einzuprägen, was die großen Autoren vorgetragen haben, aber das eigentliche Verstehen – wenn einem plötzlich ein Licht aufgeht – erwächst erst dann, wenn wir bemerken, daß der klassische Autor unsere eigene Erfahrung deutet. Woraus mit Notwendigkeit folgt, daß gerade das eigentliche und tiefere Verständnis immer nur ein partikulares Verständnis sein kann – man faßt es an einem Zipfel, es wird partienweise hell an dieser und jener Stelle, in einem gewissen Sinne und Grade.“⁶ „Erfahrung“ ist hier der zentrale Begriff: Die Anknüpfung an antikes Denken ist hermeneutisch reflektiert, ein Dialog mit der Überlieferung, der ausgeht von einem Gemeinsamen, gleichwohl aber die Differenz der Horizonte damals und heute herausarbeitet. Dass es ein solches Gemeinsames gibt, darf annehmen, wer davon ausgeht, dass sich die Natur des Menschen in zweieinhalbtausend Jahren nicht komplett verändert hat.

Die folgenden zehn aristotelische Einsichten, die das Wesen des modernen Verfassungsstaats besser erhellen als genuin moderne Theorien, verdanken sich diesem zweiten Weg: Antike und Moderne nicht gegeneinander auszuspielen, sondern produktiv miteinander zu verbinden.

1. Die Begründung eines republikanischen Gemeinwesens bedarf eines eigenen Aktes, eines Zusammenschlusses zwischen den Individuen – aber dieser Zusammenschluss ist nicht widernatürlich.

Zur Erinnerung: Die Neuzeit vertritt mit HOBBS die These, dass im Naturzustand der Krieg aller gegen alle herrsche. Die Individuen begründen den Gesellschaftszustand durch einen Herrschaftsvertrag, indem sie ihre individuellen Rechte aufgeben und diese einer souveränen Gewalt übertragen. Qua Vernunft erkennt der einzelne, dass er seine eigene Natur, sein egoistisches Streben nach Macht zügeln muss, um nicht dauerhaft in Furcht und Gefahr zu leben. Der Staat zeichnet sich dann aus durch den Besitz des unumschränkten Gewaltmonopols, und sein Herrscher benötigt jene Staatskunst, die Hobbes ihm mit dem „Leviathan“ lehrt.

Dagegen steht ARISTOTELES' berühmte Kennzeichnung des Menschen als ζῷον πολιτικόν, als von Natur aus politisches Lebewesen. Das Gemeinwesen ist keineswegs gegen die Natur gerichtet, vielmehr erfüllt sich diese erst in ihm. Es dient dem guten Leben im Unterschied zum bloßen Überleben im Haus. Politik wird positiv gesehen, im Hinblick auf humane Ziele, nicht negativ, wie bei Hobbes, im Hinblick auf die Abwehr individueller Ansprüche. Gegen diese teleologische Erklärung des Gemeinwesens wird oft eingewendet, dass sie den Übergang vom Natur- in den Gesellschaftszustand nicht wirklich erkläre bzw. überspringe. Der Staat, jenes kunstvolle Gebilde aus Institutionen, scheint regelrecht von selbst zu entstehen, durch Verwirklichung der humanen Natur.

So einfach macht es sich Aristoteles aber nicht. Entstände die Polis wie von selbst, wäre sie dem Menschen gewissermaßen einprogrammiert und müsste überall existieren. Aristoteles weiß hingegen sehr wohl, dass die Polis, wie er sie kennt, eher die Ausnahme als die Regel des Zusammenlebens von Menschen ist – daher seine vielen Verweise auf die „Barbaren“. An einer Stelle preist er ausdrücklich den, „der das Gemeinwesen zuerst wirklich ins Leben rief“, als den „Urheber der höchsten Güter“ (Politik I.2, 1253a31). Aristoteles weiß somit um die Bedeutung eines Gründungsaktes – nicht anders als Hobbes. Und in der „Politik“ sagt er einmal, dass die bloßen Mauern noch keine Stadt machen (III.3, 1276a26). Von einer Stadt lässt sich erst sprechen, wenn sie über eine Verfassung und eine Bürgerschaft verfügt. Die Identität der Stadt steht und fällt mit der Verfassung – ändert sich diese, ist auch die Stadt nicht mehr dieselbe. Verfassung, πολιτεία, meint im griechischen Sinne die geschriebenen wie ungeschriebenen Regeln des Zusammenlebens. Sie zu untersuchen, zu vergleichen und zu beurteilen, steht im Mittelpunkt der „Politik“, des ersten wissenschaftlichen Verfassungsvergleichs, den wir kennen.

Aristoteles gesteht somit ein Moment des Künstlichen bei der Begründung des Gemeinwesens durchaus zu, aber er reduziert es nicht darauf – und gewinnt daraus einen Begriff von politischer Freiheit (einer Freiheit nicht nur von Gewalt, son-

dern zum politischen Gestalten), der bei Hobbes nicht mehr gedacht werden kann.

2. Das Gemeinwesen beruht auf der wesentlichen Pluralität seiner Mitglieder. Diese lässt sich nicht aufheben, sondern nur vermitteln.

Die Begründung staatlicher Herrschaft bei Hobbes folgt einem Analogieschluss, der von PLATON her bekannt ist: So wie bei jedem einzelnen der rationale Seelenteil die begehrenden und animalischen Teile der Seele beherrschen muss, so muss im Staat der Herrscher die Untertanen im Zaun halten.

Auch Aristoteles kennt Phänomene der Herrschaft, nämlich im Verhältnis zwischen Mann und Frau und – stärker noch – im Verhältnis zwischen dem Hausherrn und dem Sklaven. Durch solche Sozialbeziehungen entstehen Haus und Dorf, noch nicht aber die Stadt, die Polis. Sie ist der Zusammenschluss von Gleichen, die einander nicht beherrschen, sondern im Wechsel regieren. Aristoteles unterscheidet deshalb strikt zwischen der Herrschaft unter Ungleichen (ἀρχή δεσποτική) und der Regierung unter Gleichen (ἀρχή πολιτική, I.7).

„Gleich“ meint aber nicht identisch. Die Polis, heißt es in Politik II.2, „ist von Natur her eine Vielheit“ (πλήθος γὰρ φύσει ἐστὶν ἡ πόλις, (1261a18). Diese Vielheit, so Aristoteles weiter, sei nicht nur eine der Zahl, sondern auch eine der Art (ἐξ εἶδει), denn aus ganz gleichen Menschen könne keine politische Gemeinschaft entstehen (οὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων, a22–24). Worauf es daher ankommt, ist nicht die Aufhebung der Gegensätze – dann verschindet die Polis –, sondern ihre Vermittlung. In Aristoteles' Worten: die Erziehung zur Gemeinschaft und die Gestaltung von Einheit – politischer Einheit.

Vielheit, Pluralität ist nicht deckungsgleich mit Pluralismus. Pluralismus meint in der Neuzeit die Vielfalt von Interessen und individuellen Zielen. Diese Vielfalt scheint schon bei Hobbes unendlich groß zu sein – viel zu groß, um jemals im freien Diskurs der Bürger vermittelt werden zu können. Deshalb ist die starke, ordnende Hand des Herrschers unbedingt vonnöten. Aristoteles ist da bescheidener: Er erkennt die Wesensver-

schiedenheit der Menschen an, hält sie aber nicht für so groß, dass eine sinnvolle Kommunikation über individuelle Ziele ausgeschlossen ist.

3. Politik dient nicht nur der Vermittlung einzelner Interessen, sondern diese Interessen entstehen überhaupt erst im politischen Diskurs.

Interesse heißt wörtlich: *inter esse*, was dazwischen ist. Schon der Wortsinn führt auf eine bedenkenswerte Spur: Interessen gibt es überhaupt nur da, wo Menschen miteinander Umgang pflegen. Sie entstehen in gemeinsamer Praxis, gemeinsamen Lebensformen. Das heißt: Interessen sind ihrem Wesen nach intersubjektiv konstituiert. Das liegt auch daran, dass sie nur sprachlich artikuliert werden können, Sprache aber ebenfalls intersubjektiv sein muss, um Kommunikation zu gewährleisten.

Aristoteles artikuliert diesen Zusammenhang bei seiner Bestimmung des Menschen als ζῷον λόγον ἔχον, dem Wesen, das über Sprachvermögen verfügt. Darin sieht er den entscheidenden Unterschied zu anderen Lebewesen, die wie Bienen zwar in Sozialgemeinschaften zusammenleben, aber nicht im vollen Sinn politische Gemeinschaften bilden. Denn nur weil der Mensch sprachbegabt ist, heißt es in *Politik* I,2, ist er „fähig, sich vom Guten und Schlechten, von Recht und Unrecht Vorstellungen zu machen. Die Gemeinschaftlichkeit dieser Vorstellungen ruft das Haus und die Polis ins Leben“ (1253a15-19).

Aristoteles setzt also voraus, dass es über einige wenige Grundlagen des Zusammenlebens immer schon Einigkeit gibt. Diese Einigkeit ist aber nicht vorgegeben, sondern sie entsteht diskursiv. Ebenso ist es dann im Gemeinwesen selbst: Alle einzelnen politischen Entscheidungen werden von den Bürgern diskutiert, und im Austausch ganz unterschiedlicher Perspektiven treten Interessen ebenso hervor wie sie auch vermittelt werden. Dabei ist klar: Ein Interesse existiert überhaupt nur insofern, als es kommuniziert werden kann.

Im Unterschied zu dieser Auffassung eines intersubjektiv begrenzten Pluralismus wird in der Neuzeit die Vielzahl von Interessen inschier

Unendliche gesteigert – so weit, dass stets von „individuellen Interessen“ die Rede ist, eigentlich ein Widerspruch in sich. Es scheint, als brächten Menschen ihre Interessen immer schon mit, bevor sie mit anderen in Kontakt treten. Möglich ist dann bestenfalls eine zufällige Überschneidung; der Regelfall ist ein Konflikt, die Einigung wird zur Ausnahme.

Gewiss zeichnen sich heutige Gesellschaften durch eine Pluralisierung von Lebensstilen aus, die der antiken Polis unbekannt war. Trotzdem erinnert uns Aristoteles daran, in aller Vielfalt das Gemeinsame zu suchen, das, was sinnvolle Praxis überhaupt erst möglich macht und sie unausgesprochen trägt: sei es die gemeinsame Sprache, seien es Riten oder Regeln des Umgangs, die befolgt werden, ohne jemals in Frage zu stehen.

4. Was Individualität ist, zeigt sich nicht im privaten, sondern erst im öffentlichen Raum.

Dass der Antike die Vielfalt moderner Gesellschaften fremd ist, gilt häufig als prinzipieller Einwand und als Grenze, die einen Rückgriff auf ihre politischen Konzepte unmöglich erscheinen lässt. Dabei wird jedoch übersehen, in welchem Maße die griechische Kultur agonale geprägt war, dem Wettstreit der Individuen verpflichtet, in dem der einzelne nach Auszeichnung strebt, sogar nach Unsterblichkeit. Uniforme Homogenität hat es in den Poleis nicht gegeben, gerade dort nicht.

Im Unterschied zur Neuzeit ist Individualität jedoch keine Privatsache, sondern etwas, das sich erst und allein im Umgang der Gleichen enthüllt, also im Licht der Öffentlichkeit. Im Privaten begegnet der Einzelne sich selbst, aber die meisten dieser Erfahrungen entziehen sich der Kommunikation; d. h. sie erlangen nie welthafte Wirklichkeit. Das unterscheidet Subjektivität von Individualität, die den Blick des anderen voraussetzt. Der Blick des anderen: Das heißt auch, dass sich der Handelnde im öffentlichen Raum in einer Weise zeigt, deren Wirkungen er selbst nicht zu kontrollieren vermag. Wer und wie jemand ist, darüber befinden die anderen. Individualität schließt deshalb den Verzicht auf Autonomie und Souveränität ausdrücklich ein; sie erkennt bei allem Willen zur öffentlichen Auszeichnung die Abhängigkeit vom Urteil der anderen an.

Weil das so ist, besitzt gerade das Politische für die Griechen und für Aristoteles eine so hohe Wertschätzung: Es ist der Bereich *par excellence*, in dem sich der Einzelne auszeichnen kann. Aristoteles erkennt das ausdrücklich an – und unternimmt dennoch den Versuch, das Ethos seiner Zeit begrifflich zu erfassen. Dabei übernimmt er allerdings nicht einfach den Maßstab der homerischen Welt, die Ehre, sondern fragt nach dem Guten. Dass es da gewichtige Unterschiede gibt, zeigt sich etwa bei seiner Untersuchung des Mutes, der ἀνδρεία (NE III.11). Wirklich tapfer will Aristoteles nur den nennen, der ohne äußeren Zwang und im vollen Bewusstsein der Gefahr handelt. Wer sich ohne Not in Gefahr begibt, ist nicht mutig, sondern bloß leichtsinnig. Durch die Frage nach den Motiven und den Optionen des Handelnden gewinnt Aristoteles einen kritischen Abstand zum aristokratischen Ethos der Polis. Gleichwohl kehrt er sich nicht von der Polis ab, sondern betrachtet sie nur in einem anderen Licht.

5. Im Raum des Politischen gibt es keinen absoluten, von den Akteuren unabhängigen Maßstab.

Dies ist gewissermaßen die epistemologische Begründung dafür, warum Aristoteles sich anders als Platon nicht von der Polis abwendet und sie Maßstäben unterwirft, die er außerhalb menschlicher Praxis gewinnt. JOACHIM RITTER hat das epistemologische Verfahren des Aristoteles in seiner praktischen Philosophie als *Hypolepsis* bezeichnet: Er sichtet die Vielzahl von Meinungen, unterzieht sie einer kritischen Würdigung, um schließlich die bessere von den schlechter begründeten und die Phänomene weniger erfassenden Meinungen abzuheben.

Aristoteles beschreibt dieses Verfahren an einer Stelle der *Nikomachischen Ethik* so: „Man muß hier, wie in allen anderen Fällen, die Phänomene darlegen (τιθέντας τὰ φαινόμενα) und, indem man sich zuerst durch die Unklarheiten arbeitet (διαπορθήσαντας), auf diese Weise die Wahrheit möglichst aller unserer Überzeugungen über solche Erfahrungen (πάθη) aufzeigen; falls dies nicht möglich ist, die der meisten und der herausragendsten (τὰ πλεῖστα καὶ τὰ κυριώτατα). Wenn es gelingt, die Probleme zu lösen, und

wenn die plausiblen Überzeugungen (ἔνδοξα) übrigbleiben, hätten wir genug gezeigt.“ (NE VII.1 1145b2–7)

Die plausiblen Überzeugungen, das sind die ἔνδοξα – also jene Aussagen, die Aristoteles auch in der Rhetorik und Topik in den Blick nimmt. Solchen ἔνδοξα kommt praktische Wahrheit zu, die Aristoteles von theoretischer Wahrheit unterscheidet. Das heißt nicht, dass sie weniger wahr sind, sondern nur: dass sie den höchsten Grad an Exaktheit im Bereich des Handelns zum Ausdruck bringen, und das heißt, sie gelten meistens, aber nicht immer. Hingegen ist im Bereich theoretischen Erkennens das Wahre immer wahr, unabhängig von den kontingenten Umständen, in denen es sich zeigt.

Dass sich die Wahrheit nach dem Gegenstand und nach der Seinssphäre bemisst, ist aus Sicht der Neuzeit ein Skandal. Der cartesianische Rationalismus unterwirft Praxis dem Maßstab strenger Theorie. Das ist möglich, weil die Neuzeit Praxis stets im Modus der *Poiesis*, des Herstellens, denkt, über das auch bei Aristoteles exakte theoretische Aussagen möglich sind.

Dieser Unterschied zeigt sich besonders deutlich in dem, was Aristoteles und was die Neuzeit unter Naturrecht versteht. Die einschlägigen Aussagen des Aristoteles finden sich im fünften Buch der *Nikomachischen Ethik*. Dort trifft er zwei fundamentale Aussagen: (1.) Das natürliche Recht hat überall dieselbe, von menschlicher Zustimmung unabhängige Geltung (1134b19f). (2.) Nur bei den Göttern unterliegt das Natürliche keiner Veränderung, im Bereich des Menschlichen ist alles Natürliche veränderlich. Die zweite Aussage führt zu einem Paradoxon: Für den Menschen ist sowohl das Naturrecht als auch das konventionelle Recht veränderlich, obwohl beide wesensverschieden sind (1134b19–33). Dieses Paradoxon hat fast alle Interpreten des Aristoteles herausgefordert, gerade in der Neuzeit, für die es ein echter Skandal ist, dass das Rechte von Natur veränderlich sein soll.

Vielleicht ist die Auflösung aber gar nicht so schwierig, wenn man das Beispiel des Aristoteles ernst nimmt: Wer Wein oder Öl kaufe, bevorzuge größere Maße, der Verkäufer hingegen kleinere (1135a1–3). Damit ist nicht gemeint, dass jeder

den anderen zu betrügen suche. Vielmehr gibt es für Käufer und Verkäufer einen gemeinsamen Maßstab, der jedoch eine Schwankungsbreite umfasst, innerhalb derer jeder den größten Vorteil sucht. Man könnte also sagen: Es gibt einen Freiraum, in dem der Mensch nach Belieben Vereinbarungen treffen kann, doch findet er immer dort seine Grenzen, wo sich ‚die Natur der Sache‘ zur Wehr setzt. Was diese Natur ist, lässt sich aber nicht mit theoretischer Exaktheit benennen.

Für den politischen Raum ist diese Einschränkung von zentraler Bedeutung. Sie eröffnet erst das Feld des Argumentierens, des Suchens nach dem besseren Weg, nach dem Überzeugenden: jenem *πιθανόν*, das Ziel auch der aristotelischen Rhetorik ist.

6. Politische Vernunft schließt Emotionen ein.

Gefühle sind der neuzeitlichen Philosophie von Anfang an suspekt, DESCARTES zählt sie zur *res extensa* (der Welt der bewegten Dinge), von der er die *res cogitans* (die Welt des Geistes) strikt scheidet. Diese Trennung von Vernunft und Leidenschaft wird zu einem Strukturmerkmal neuzeitlichen Denkens. Auch bei Aristoteles vermag sich der *νοῦς*, die reine Vernunft, von der Seele, mithin von allen organischen Verschränkungen abzulösen. Das gilt aber nur für die theoretische, sich selbst schauende Vernunft – im Bereich der praktischen Vernunft ist das ganz anders. Dort sind Emotionen nicht nur unvermeidbar, sie gehören zum vernünftigen Handeln dazu.

In der „Rhetorik“ heißt es unmissverständlich: „Da aber das Objekt der Rede das Urteil ist – denn Urteile bestimmen ebenso die Beratung, wie der Richterspruch ein Urteil ist –, muss man notwendigerweise nicht nur auf die Argumentation sein Augenmerk richten, auf dass sie Beweis- und Überzeugungskraft besitze, sondern auch sich selbst und den Urteilenden in eine bestimmte Verfassung versetzen.“ (II.1 1377b20-28). Bestimmte Verfassung – das meint eine emotionale Gestimmtheit des Redners wie des Zuhörers, ohne die keine Rede je glaubwürdig erscheint.

In der „Poetik“ hat Aristoteles diese emotionale Rührung sogar in die Definition der Tragödie aufgenommen: Eine gute Tragödie muss so

beschaffen sein, dass die nachgeahmte Handlung beim Zuschauer Furcht und Mitleid (*φόβος* und *ἔλεος*) hervorruft, wie die berühmte Definition lautet. In der „Rhetorik“ werden diese beiden Gemütsregungen ausführlich analysiert – und Aristoteles zeigt, dass sie nicht arational oder gar irrational sind, sondern auf rationalen Überzeugungen beruhen.

Nehmen wir als Beispiel das Mitleid. Mitleid (*ἔλεος*) bestimmt er als Schmerzgefühl über ein erscheinendes, vernichtendes und leidbringendes Übel, das jemanden treffe, der es nicht verdiene, und das man auch für sich selbst oder einen der unsrigen erwarten müsse, und zwar wenn es in der Nähe erscheine (II.8, 1385b13–16). Es hängt somit von einer dreifachen Überzeugung ab: (a) es droht großes Übel in der Nähe, (b) das Übel trifft jemanden, der es nicht verdient, (c) es könnte auch uns treffen. Die dritte Überzeugung bildet das Bindeglied mit der Furcht. Wer Mitleid fühlt, versetzt sich nicht nur in die Lage des Betroffenen, er versteht sich selbst als möglichen Betroffenen. Auf diese Weise erweitert sich sein Selbstverständnis – und das ist Teil praktischer Vernunft.

MARTHA NUSSBAUM hat eine solche die Emotionen einbeziehende Rationalität, die Aristoteles vom Redner und vom Zuhörer, vom Tragödiendichter wie vom Zuschauer verlangt, mit der Rationalität des „kompetenten Moralbeurteilers“ verglichen, die der amerikanische Sozialphilosoph JOHN RAWLS in seiner „Theorie der Gerechtigkeit“ entwirft. Bei Rawls scheiden all jene Elemente aus, die Aristoteles für wichtig hält: Imagination, Emotion und Identifikation. Nussbaums Schlussfolgerung: Der durch die Tragödie geschulte Mensch wird im politischen Leben umsichtiger und milder urteilen als der vermeintlich „kompetente“, weil neutrale Moralbeurteiler des John Rawls.

7. Die Qualität politischer Beratung ist abhängig auch von der Quantität der Beratenden.

Aristoteles ist kein Freund der Demokratien seiner Zeit, aber er ist auch kein Anhänger des Philosophenkönigtums bei Platon, das sich im neuzeitlichen Absolutismus so großer Beliebtheit erfreut. Der größte Teil seiner Ethik dient der

Bestimmung des guten Mannes und des guten Bürgers. Im Idealfall – er wird in den Büchern 7 und 8 der „Politik“ dargestellt –, genügen alle Bürger dem hohen Maßstab des guten Mannes. Aristoteles ist freilich Realist genug zu erkennen, dass in diesem ohnehin unwahrscheinlichen Fall die meisten Bewohner der Stadt vom politischen Leben ausgeschlossen werden müssten: neben Sklaven, Metöken und Frauen auch Handwerker, Kaufleute und Bauern. Deshalb schlägt er einen zweiten Weg vor, den der bestmöglichen Polis, die er fortan nur *Politeia* nennt, also Verfassung schlechthin.

In dieser Verfassung sind die Anforderungen an die Bürger geringer. Aristoteles bemüht sich durch ausgefeilte institutionelle Regelungen das Beste zweier für sich genommen schlechter Staatsformen zu kombinieren: die Beteiligung möglichst vieler Bürger (Kennzeichen der Demokratie) und die Herrschaft der Wenigen (Kennzeichen der Oligarchie). Jene sollen an der Volksversammlung teilnehmen, aber doch nicht die höchsten Ämter ausüben dürfen, diese hingegen nicht im eigenen, sondern im Interesse aller regieren.

Warum aber ist es überhaupt ein Wert an sich, dass möglichst viele Bürger an der Volksversammlung teilnehmen? Man könnte sagen: das ist ihr Recht – und es dabei belassen. So ist es in der Neuzeit, wenn Autoren sich für die Demokratie stark machen. Auch Aristoteles weiß um die angestammten Rechte der Bürger seiner Zeit, er bemüht sich dennoch um eine tiefer gehende Begründung der Partizipation.

Seine Kernaussage lautet: Wenngleich kein Einzelner die volle ἀρετή besitzt, kann es doch sein, dass sich partikuläre Vorzüge (ἀρετή) und Einsichten (φρόνησις) in der Gesamtheit vereinigen und die Menge (πλῆθος) ein Mensch (ἕνα ἄνθρωπον) mit vielen Füßen, Händen und Sinnen wird, der einem einzigen besonders tüchtigen Mann überlegen ist (III.11, 1281a42 – 1281b7). Aristoteles bekräftigt diese erstaunliche Aussage wie so oft mit einer anschaulichen Analogie: Ein Schmaus, zu dem viele beigetragen haben, kann besser sein als ein Essen nur auf Kosten eines einzigen.

Aristoteles rechnet also nicht nur damit, dass die Angehörigen des δήμος Urteilsvermögen ent-

falten können, sondern er deutet einen Weg an, wie sich dieses Vermögen allein durch politische Praxis, d. h. unabhängig von formaler Erziehung herausbilden kann. Die gemeinsame Beratung gibt jedem Bürger die Möglichkeit, seinen eigenen Horizont zu überschreiten und sein Urteilsvermögen zu kultivieren. Und die Vielzahl der sich addierenden Perspektiven vermag sogar das Urteil des besonders tüchtigen Mannes in den Schatten zu stellen – das ist ein starkes und originelles Argument gegen die Expertokratie. Ein Argument, das man etwa jenen entgegenhalten müsste, die mehr Fachleute in den Parlamenten fordern bzw. für das Gemeinwesen wichtige Entscheidungen aus den Parlamenten herausverlagern wollen in kleine Expertengremien.

8. Der Verfassungsstaat erfordert den sozialen Ausgleich zwischen den Bürgern.

Die Ökonomie ist – schon dem Wortsinn nach – Hauswirtschaft und folglich behandelt Aristoteles sie in der Politik allein im Zusammenhang mit dem οἶκος. Man mag daran sehen, wie weit die griechische Polis vom modernen Staat entfernt ist: Wo bei uns die Politik immer mehr in ökonomischen Entscheidungen aufzugehen scheint, wird sie bei den Griechen von solchen gar nicht berührt. Die Hausherrn sind für sich genommen autark und können sich daher ganz der Politik widmen; Umverteilung von Reichtum spielt keine Rolle.

Das ist freilich ein Zerrbild der griechischen Wirklichkeit, eines, das man auch Aristoteles nicht vorwerfen kann. Tatsächlich findet sich der Hinweis auf eine Ökonomisierung der Politik schon bei ihm selbst, im ersten Buch der Politik (I.11, 1259a33-36). Und seine Bestandsaufnahme vieler Städte mit allen möglichen Verfassungen mündet in die Einsicht: „Es scheint nämlich zwei wesentliche Teile in den Städten zu geben, die Armen und die Reichen. Da überdies die Reichen für gewöhnlich die Minderheit, die Armen hingegen die Mehrheit bilden, scheinen diese beiden Teile der Städte einander entgegengesetzt zu sein.“ (*Pol.* IV.4, 1291b7–11). Das klingt schon beinahe marxistisch! Aristoteles sieht in den – wenn man so will – Klassengegensätzen der Poleis die Ursache für inneren Unfrieden – bis zum Umsturz von Regierungen. Und er lässt

keinen Zweifel daran, dass der kluge Staatsmann sich auch in Ökonomie auskennen muss, um den gesellschaftlichen Frieden zu wahren.

Man nehme als Beispiel nur, was Aristoteles Demokratien im 6. Buch der „Politik“ (VI.5) rät: „Wo der Staat die nötigen Einkünfte hat, da muss man es nicht machen wie jetzt die Demagogen, indem sie die vorhandenen Überschüsse verteilen. Denn auf diese Weise haben die Armen kaum empfangen und sind schon wieder derselben Unterstützung bedürftig, weil diese Art von Hilfe für die Mittellosen wie ein durchlöcheres Fass ist. Vielmehr muss der wahre Volksfreund darauf sehen, dass überhaupt die große Menge nicht gar zu arm ist, denn darin liegt die Schuld, wenn die Demokratie schlecht ist. Er muss also vielmehr auf Mittel sinnen, einen dauerhaften Wohlstand zu begründen. Und da dies auch im Interesse der Reichen liegt, so muss man die Überschüsse der Staatseinkünfte ansammeln und sie in großen Summen unter den Armen verteilen. Und das beste ist, wenn man so viel zusammenbringen kann, wie für einen jeden zur Erwerbung eines Gütchens, geht dies aber nicht, zur Begründung eines Handels oder eine Landwirtschaft ausreicht ...“ (1320a27-b1).

Heute heißt das „nachhaltige Entwicklung“: Menschen in die Lage versetzen, dass sie zunehmend Verantwortung für sich selbst übernehmen können. Bemerkenswert auch, was Aristoteles über den Zusammenhang von Eigentum und Autonomie impliziert. Man kann sogar sagen, dass Aristoteles hier eine Art Sozialstaatsgebot formuliert. Allerdings mit einer wichtigen Einschränkung: Umverteilung soll solche Unterschiede ausgleichen, deren Fortbestehen die Stabilität der Verfassung gefährden würde. Sie soll aber nicht Gleichmacherei sein. Für Aristoteles sind und bleiben die Bürger ὅμοιοι, Ähnliche, die niemals ἴσοι, exakt Gleiche (dem Maß nach), sein können. Deshalb lehnt er die Gütergemeinschaft des platonischen Staates ab: „Denn je mehr etwas vielen gemeinsam gehört, desto weniger wird dafür Sorge getragen. Vielmehr für das Eigene sorgt man vorzugsweise, für das Gemeinsame aber weniger oder doch nur, soweit es den einzelnen berührt, denn abgesehen von anderen Gründen vernachlässigt man dasselbe schon deshalb mehr, weil hier jeder denkt, ein anderer kümmere sich darum“ (II.3, 1261b33-37)

9. In einem wohlgeordneten Gemeinwesen ist die Wirtschaft von der Politik getrennt, jedoch so, dass die Politik den Primat besitzt.

Zu den Lehrstücken der „Politik“, die den jungen Marx besonders beeindruckt haben, gehört die Unterscheidung zwischen einer natürlichen und einer unnatürlichen Erwerbskunst (χρηματιστική, I.9-10). Für erstere gilt, dass sie sich den Zwecken der Hausverwaltung unterordnet, während letztere um des immer höheren Gewinns willen betrieben wird und folglich jede Zweckbindung verliert. Als Ursache des bloßen Erwerbsstrebens macht Aristoteles aus, dass sich die meisten Menschen nur um das bloße Leben, nicht jedoch um das gute Leben (εὖ ζῆν) sorgen.

Das klingt wie eine vernichtende Kritik des Kapitalismus. Allerdings ist dieser erst eine Erscheinung der Neuzeit. Aristoteles lebt und schreibt im Horizont einer Subsistenzgesellschaft, die nicht nach wirtschaftlicher Expansion drängt, sondern den Status quo der Besitzverhältnisse sichern will. Dazu benötigt sie Sklaven in großer Zahl, und Aristoteles hat versucht, die Sklaverei als Naturtatsache zu rechtfertigen. An dieser Stelle scheint sich eine Hürde zwischen Antike und Moderne aufzubauen, die schier unüberwindbar ist. Was immer Aristoteles über das Wirtschaften äußert, beruht auf einer überkommenen Gesellschaftsstruktur. Der moderne Kapitalismus ist erst entstanden infolge der Befreiung großer Menschenmassen aus Verhältnissen personaler Abhängigkeit, aus der Auflösung des Hauses im alteuropäischen Sinn. Wo nicht mehr Sklaven für das eigene Wohlergehen sorgen, wird Aristoteles' Theorie der natürlichen Erwerbskunst fragwürdig.

Trotzdem enthält sie einen Kern, der auch heute noch einleuchtet: Ein Leben, das sich im Mehrhaben-Wollen – die Untugend der πλεονεξία – erschöpft, wird niemand bei einiger Besinnung als gutes und erfülltes Leben bezeichnen. Ebenso wenig wird man ein Gemeinwesen wohlgeordnet nennen, wenn in ihm die Handlungslogik des Gewinnstrebens den öffentlichen Raum usurpiert. Der Anspruch des Aristoteles lebt in verwandelter Form fort: Wirtschaft und Politik sind getrennte Sphären; die Politik setzt der Wirtschaft Rah-

menbedingungen, wahrt die Oberaufsicht und greift nur insofern ein, als sie die Stabilität, den inneren Frieden des Gemeinwesens zu gewährleisten hat. Das ist der Grundgedanke der sozialen Marktwirtschaft, wie sie LUDWIG ERHARD für die Bundesrepublik entwickelt hat.

10. Das Gemeinwesen wird zusammengehalten durch einen Patriotismus, der sich auf die Verfassung bezieht.

In der neuzeitlichen Philosophie, zumal der politischen Philosophie, fehlt ein Begriff, dem Aristoteles in der „Nikomachischen Ethik“ noch zwei Bücher widmet: die Freundschaft. Aristoteles spricht darin von einer besonderen Art der Freundschaft, der *φιλία πολιτική*, der Bürgerfreundschaft. So heißt es im 8. Buch der Ethik: „Die Erfahrung lehrt, daß Freundschaft die Städte zusammenhält (*τὰς πόλεις συνέχειν ἢ φιλία*) und die Gesetzgeber sich mehr um sie als um die Gerechtigkeit bemühen, denn die Eintracht (*ὁμόνοια*) hat offenbar eine gewisse Ähnlichkeit mit der Freundschaft.“ (NE VIII.1, 1155a22–25).

Worin besteht nun diese Eintracht, die wörtlich ‚Gleichgesinntheit‘ (*ὄμο + νοεῖν*) meint? Aristoteles bestimmt dies, indem er die *ὁμόνοια* nach unten und nach oben abgrenzt, also gegen eine niedrigere und eine höhere Form der Gemeinsamkeit. Nach unten hebt er sie von der *ὁμοδοξία* ab, der zufälligen Gleichheit in den Meinungen, weil diese nicht gegenseitige Kenntnis erfordert und sich außerdem auf Dinge beziehen kann, die mit den spezifischen Angelegenheiten der Stadt nichts zu tun haben (IX.6, 1167a23–26).

Nach oben unterscheidet er die *Polis*-Freundschaft von der Freundschaft der *ἀγαθοί*, der Guten, deren Einklang so groß ist, dass sie im anderen sich selbst erkennen. Das Gute, nach dem sie streben, ist das philosophische Leben, das beinahe schon ein göttliches ist. Dieses Ziel – die Betätigung des reinen *νοῦς* – erlaubt gar nicht mehr die Schwankungen der *δόξα*, welche den politischen Diskurs ausmachen (IX.8–10). In diesem geht es nicht um das höchste *ἀγαθόν*, sondern um das *κοινῆ σύμφερον*, das allen Zutragliche, das zwar ein Teil davon, aber eben noch nicht das ganze Gute ist.

Darüber sagt Aristoteles: „In Städten herrscht Eintracht, wenn die Bürger über die gemeinsamen Interessen eines Sinnes sind (*περὶ τῶν συμφερόντων ὁμογνωμονοῦσιν*) und wenn sie sich zu einmütigem Handeln entschließen und das gemeinsam Beratene auch ausführen (*ταῦτὰ προαιρῶνται καὶ πράττωσιν τὰ κοινῆ δόξαντα*).“ (IX.6, 1167a26–28). Die Eintracht beziehe sich auf Dinge der politischen Praxis (*περὶ τὰ πρακτά*) und zwar solche von großer Tragweite, die außerdem eine Lösung zuließen, welche alle Bürger befriedige. „Zum Beispiel ist eine Stadt einträchtig, wenn alle den Beschluß fassen, daß die Ämter durch Wahl verteilt werden sollen oder daß mit Sparta ein Bündnis zu schließen sei oder das Pittakos regieren solle zu einer Zeit, wo dies mit dessen eigenem Wunsch zusammentraf (a28–32).“

Alle drei Beispiele betreffen Grund- und Richtungsentscheidungen der Polis: (a) die prozedurale Entscheidung, wie Ämter zu vergeben sind, (b) die strategische Entscheidung, mit wem man ein Bündnis eingeht, und (c) die politische Entscheidung, wer das Archontat übernimmt. Solche Entscheidungen sollen nach Aristoteles einmütig getroffen werden, denn sie betreffen auf eminente Weise das gemeinsame Wohl (*τὰ συμφέροντα*, b2). Was er ausdrücklich nicht verlangt, ist eine Übereinstimmung im Hinblick auf weitergehende Konzeptionen des Guten. Das ist Sache der *ἀγαθοί* – und solche Freunde, sagt Aristoteles, kann man immer nur wenige haben.

Ἐὄμονοια und *φιλία πολιτική* – das meint modern gesprochen: Verfassungspatriotismus. Eine Haltung, die sich weniger auf das Herkommen bezieht als auf die Prinzipien des Gemeinwesens, die rational und affektiv zugleich ist, schließlich eine Haltung auch, die die aktive Teilhabe am Gemeinwesen – und sei es in Wahlen – fordert. Ist es da überraschend, dass der Erfinder und Begründer des Konzepts „Verfassungspatriotismus“, nämlich DOLF STERNBERGER, diesen hergeleitet hat aus einer Interpretation der aristotelischen *φιλία πολιτική*?

Das waren zehn Gedanken zur Bedeutung des Aristoteles für ein besseres Verständnis der Grundlagen unserer politischen Ordnung, einer

Ordnung, die sich einerseits weit vom antiken Vorbild entfernt hat (Massengesellschaft, Menschenrechte, Kapitalismus), ihm andererseits aber allein dem Begriff nach (πόλις/πολιτεία – Politik) verwandt bleibt. Mehr noch, dass Aristoteles uns weiterhin etwas zu sagen hat, liegt darin begründet, dass sich die menschliche Natur in den vergangenen zweieinhalb Jahrtausenden nicht maßgeblich geändert hat. Weil Aristoteles diese Natur – die Grundlage und das Unverfügbare jeder politischen Ordnung – in einer immer noch vorbildlichen Weise ergründet hat, ihre Vorzüge wie ihre Abgründe, ist sein Denken aktuell geblieben. Das haben nicht nur die Protagonisten des aristotelischen Diskurses im politischen Denken des 20. Jahrhunderts bemerkt. Auch JEAN-FRANÇOIS LÉOTARD, Vordenker der Postmoderne, bezeichnet den Stagiriten als jenen Denker, dem er sich von allen am nächsten fühle – wegen Aristoteles' tiefgründiger Reflexion über Pluralität.⁷

Anmerkungen:

- 1) Jürgen Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a. M. 1985, 16.
- 2) Hg. von Iring Fetscher, Frankfurt a. M. 1966, Teil IV, Kap. 46, 511.
- 3) Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, Werke, Bd. 19, Frankfurt a. M. 1971, 133.
- 4) Vgl. Thomas Gutschker: Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts, Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2002.
- 5) Vgl. Thomas Gutschker: Polis-Nostalgie oder kritische Theorie der Moderne? Neue Beiträge zur Hanna-Arendt-Forschung, in: Philosophisches Jahrbuch 107 (2000), 498-510.
- 6) Maßstäbe des Regierens I. Legitimität und Kontinuität, Vorlesung im Wintersemester 1956/57, Ms., Nachlass Sternberger, Deutsches Literaturarchiv Marbach, 1. VL, 11.1.1957, 10.
- 7) Jean-François Léotard/Jean-Loup Thébaut: Au Juste, Paris 1973, 52, 58f. Ebenso bei Wolfgang Welsch: Unsere postmoderne Moderne, Berlin ⁵1997, 277-284.

THOMAS GUTSCHKER, Bonn

Latein und Griechisch als Basisfächer für das Erlernen der spanischen Sprache Überlegungen zum rationalen Erlernen des Spanischen als Quartärsprache

I. Einführende Überlegungen

Drei Gründe haben mich bewegt, zum o.g. Thema Stellung zu beziehen. 1. ELSBETH STERN versucht in mehreren Publikationen den Nachweis zu erbringen, dass „Latein ein weniger geeignetes propädeutisches Schulfach“ für das Erlernen von Spanisch als Französisch sei (Latein oder Französisch? Eine Untersuchung zum Einfluss der zweiten Fremdsprache auf das Lernen von Spanisch, in: Französisch heute, Heft 4/2002, 525).¹ Die von ihr vertretene These halte ich für sachlich falsch. Ich werde versuchen, meine Einwände kurz und knapp darzulegen. 2. KLAUS WESTPHALEN hat es unternommen, wesentliche Mängel der Untersuchungen von LUDWIG HAAG und ELSBETH STERN aufzuzeigen (Latein oder Französisch? – Überlegungen zum Bildungswert der zweiten Fremdsprache, in: FORUM CLASSICUM, Heft 1/2003, 3-11). Einige Überlegungen möchte ich den verdienstvollen Ausführungen WESTPHALENS hinzufügen. 3. Seit vielen Jahren

unterrichte ich Latein (und Griechisch), Französisch und Spanisch und kann daher auf gewisse Erfahrungswerte zurückgreifen, die zwar keine Allgemeingültigkeit beanspruchen, die aber den Thesen von HAAG/STERN diametral entgegengesetzt sind.

Im folgenden Beitrag sollen einige Anregungen zum leichteren Spracherwerb und zum fächerverbindenden Unterricht präsentiert werden. Beim Erlernen einer dritten oder gar vierten Fremdsprache können die Schülerinnen/Schüler auf bereits vorhandene Kenntnisse der drei Lernbereiche: Spracherwerb, Wissenserwerb und Methodenerwerb zurückgreifen. Dies sollte systematisch erfolgen und nicht dem Zufall überlassen werden. Schülerinnen/Schüler, die sich nach Englisch und Latein in der differenzierten Mittelstufe für das Griechische entschieden haben, können beim Erlernen der spanischen Sprache zu Beginn der Oberstufe sowohl in sprachwissenschaftlicher als auch in literaturwis-