

Zum Problem der Bürgerbestimmung in der aristotelischen *Politik*

JAKUB JINEK

Abstract

The paper disproves the widely held interpretation of Aristotle's statement that the concept of the citizen varies with the constitution. I claim that it gives no evidence for any positivism or constitutional relativism. What Aristotle truly intends here is to put emphasis on his idea of the good life in a city that consists of a variety of forms and ways. This variety is generally desirable and thus prescriptive. It is only under these conditions that the constitution is „the *Form* of the city“ which determines the citizenship. The concept of the citizen is thus conceived as rather broad and the argument reveals to be a plea for the rule of majority (polity). But on the other hand, the definition of citizen enables to distinguish the virtue of the good man from that of the good citizen und thus to differentiate among the good constitutions.

Key words

Citizenship, Constitution, Polity, Aristotelian *Politics*

Zusammenfassung

Der Artikel wendet sich gegen die übliche Deutung der These von Aristoteles, der Bürgerbegriff richtet sich immer nach der Polis-Verfassung. Aristoteles proklamiert mit dieser Äußerung keinen bloß deskriptiven Gesetzpositivismus oder Verfassungsrelativismus. Er möchte damit eher seine Vorstellung des guten Polis-Lebens in den Vordergrund rücken, das aus einer Varietät der Lebensorientierungen besteht und das – insofern es allgemein wünschenswert ist – für *alle* Poleis normativ ist. Nur unter solchen Umständen kann die Verfassung als „das *Eidos* der Polis“ bezeichnet werden, an dem sich der Polites-Begriff orientieren soll. Der Bürger wird dadurch relativ breit aufgefasst und die gesamte Argumentation gleicht somit einem Plädoyer für die Volksverfassung (Politeia). Auf der anderen Seite stellt die Bürger-Definition eine wahrhaft aristotelische begriffliche Einschränkung, die ermöglicht, die Tugend des guten Mannes

gegenüber der gemäßigten Normativität der bürgerlichen Tugend abzustufen und dadurch die guten Verfassungen auch gegeneinander zu differenzieren.

1. *Einleitung*

Was ist an der Aristotelischen *Politik* das wesentlich Neue? Worin besteht ihr systematischer Ertrag gegenüber der politischen Philosophie Platons? Diese Fragen führen uns gemeinhin zu Aristoteles' Kritik des platonischen Projekts der besten Verfassung im II. Buch seiner *Politik* zu. Die Konzentrierung am II. Buch ist in dem Sinne berechtigt, dass Aristoteles hier diejenigen Entwürfe Platons aufs Korn nimmt, die einerseits dem damaligen Publikum als die wesentlichsten und zugleich provokativsten vorkommen müssten, nämlich die Abschaffung des Privatbesitzes, der Familie und die Anforderung an die möglichst große Einheit der Gemeinschaft¹, und auf die andererseits auch Platon besonders ankam (wie es deren zusammenfassende Wiederholung im *Timaios* bestätigt)². Dennoch ermöglicht die Knappheit der hauptsächlich doxographischen Abhandlung des II. Buches nicht, die Kritik breiter anzulegen, und es bleibt oft bei der bloßen Behauptung der alternativen Grundansichten³. Dieser Umstand macht die Kritik im II. Buch relativ wenig aufschlussreich für die Erkenntnis der eigentlichen Intention der *Politik* – natürlich wenn wir uns nicht damit zufrieden geben möchten,

¹ Die für die *Politeia* zentrale Anforderung an die Philosophenherrschaft erwähnt Aristoteles dagegen nicht.

² Platon, *Tim.* 17c–19a; *Leg.* V, 739a–e.

³ Wie auch immer diese Grundansichten in der Metaphysik beider Philosophen verankert sind (wie es z. B. MRAZ 1998; oder ZEHNPFENNIG 2012 schildern). Vgl. KRAUT 2011, 52: „it is difficult to view these remarks as an effective rebuttal of Plato's proposal“. Erst die „soziologische“ These, die die Bedeutung der kleineren Gemeinschaften für die Existenz der Polis betont, die aber erst im 9. Kapitel des III. Buches formuliert wird, bietet – so Kraut (54–55) – eine effektive Widerlegung des platonischen Einheitsgedanken an. Vgl. auch KRAUT 2002, 306–307.

dass wir im II. Buch eine Kritik des totalitären Denkens sehen, um nur eines der verbreiteten Klischees zu nennen.

Viel wirksamer und im Bezug auf eine eigene Politikauffassung viel konstruktiver wird jedoch Platon dort angegriffen, wo Aristoteles im bewussten Opposition zu seinem Lehrer eine zwar begrifflich von ihm abhängige, inhaltlich aber wesentlich abweichende Konzeption formuliert: im I. Buch legt er ein alternatives Herrschafts- und Politikkonzept vor, in den Büchern IV. – VI. eine alternative Auffassung der wissenschaftlichen Gesetzgebung, in VII. – VIII. ein alternatives Model des besten Staates und Erziehungsprogramms. Eine besondere Stellung gebührt dennoch dem III. Buch der *Politik*. Dortige Abhandlung stellt eine direkte – obwohl unausgesprochene – Auseinandersetzung mit dem methodologischen und systematischen Zentralpunkt der politischen Philosophie Platons dar, nämlich mit der Analogie von Polis und Seele. Der Angriff entfaltet sich zunächst unauffällig, um auf desto destruktivere Konsequenzen hinauszulaufen. Denn hier verwirklicht Aristoteles das, was er an der klassischen Stelle der *Nikomachischen Ethik* nur programmatisch behauptet, nämlich die methodische Absonderung der Politik von der Ethik⁴. Im vorliegenden Aufsatz möchte ich aufzeigen, wie Aristoteles im III. Buch der *Politik* diese Absonderung durchführt, indem er einen *a-moralischen*, wohl aber *sittlichen* Begriff der Bürgerschaft entwickelt.

2. *Verschiedene Bürgerdefinitionen*

Dass Aristoteles im III. Buch seine eigene und ursprüngliche philosophische Agenda verfolgt, ist darin ersichtlich, wie schnell er die am Anfang der Erörterung angekündigte, in der zeitgenössischen Diskussion kanonische⁵ Frage nach dem Wesen und Qualität der

⁴ Aristoteles, *Eth. Nic.* X, 10, 1179b1 ff. und 1181b14 ff.; vgl. 1177b26 ff.

⁵ τῷ περὶ πολιτείας ἐπισκοποῦντι, 1274b32–33; vgl. Platon, *Gorg.* 448e6, 463c3; *Men.* 71b4, 86e, 87b3; vgl. *Leg.* VI, 767c1; Aristoteles, *Rhet.* I, 2, 1356a23, 6, 1362b5; *Eth.*

Verfassung verlässt. Er macht somit klar, dass die Stadtverfassung keine allerwichtigste und selbständige Stellung in der politischen Theorie hat – wie es bei Platon der Fall war –, sondern gänzlich von der Polis und deren Teilen – den Bürgern – abhängt⁶.

Und es ist gerade die enge Beziehung zwischen der Polis und dem Polisbürger, die die ganze folgende Untersuchung bestimmt, und die platonische Analogie von Polis und Seele ersetzt. Uns interessiert besonders die Eigentümlichkeit dieser Beziehung, die weder biologisch-genetisch wie im *Pol.* I, 2, noch technisch-ökonomisch wie in den *Pol.* I, 4–7, aber auch nicht verfassungsrechtlich aufgefasst wird⁷. Besonders die letzterwähnte Konnotation scheint zwar für Aristoteles im III. Buch angesichts der hier untersuchten Themen (Verfassung, politische Ämter, Bürgerschaftsstatus) gewichtig zu sein, aber auch die Verfassungsproblematik ist schließlich – wie wir noch sehen werden – durch die aristotelische Abkehr vom Verfassungsrechtlichen⁸ zum spezifisch Politischen betroffen. Obwohl Aristoteles im Fortgang seiner Abhandlung verschiedene Polis-Ämter und Institutionen auch verfassungsrechtlich untersuchen muss, entwickelt er schließlich eine *institutions-* und *verfassungsneutrale* Konzeption der Bürgerschaft.

In den ersteren Kapiteln des III. Buches wird eine Reihe von Versuchsbestimmungen vorgelegt, die auf Definition des Bürgers schlechthin (*ἀπλῶς*) zielen, d. h. auf eine solche, die keine zusätzliche Verbesserung brauchen würde⁹. Die *erste* Definition, die den Bürger

Nic. I, 7, 1098a31. Zur ἐπισκοπέω s. *Pol.* 1276b16; Platon, *Leg.* 924d; Xenophon, *Mem.* IV, 2, 24.

⁶ Vgl. SCHÜTRUMPF 1991, 382.

⁷ So MULGAN 1977, 66; und KEYT 1995, 130–132.

⁸ Vgl. οὐδ' οἱ τῶν δικαίων μετέχοντες, 1275a8–9.

⁹ ζητοῦμεν γὰρ τὸν ἀπλῶς πολίτην καὶ μηδὲν ἔχοντα τοιοῦτου ἔγκλημα διορθώσεως δεόμενον, 1275a19–20; vgl. a16, 22. Von dieser Bemerkung aus lässt sich die etwas schwer nachvollziehbare Methode und die sich daraus ergebende Vielheit der Bürger-Definitionen zu verstehen.

durch Teilnahme am Gericht und Amt bestimmt¹⁰, zeigt sich als zu vag; die dadurch eingeschlossenen Richter (*δικασταί*) und Mitglieder der Volksversammlung (*ἐκκλησιασταί*) üben einerseits zwar Herrschaft (*ἀρχή*) aus, wobei sie sogar als die wichtigsten (*κυριωτάτοι*, 1275a28) betrachtet werden müssen¹¹, sie können aber andererseits zu den Herrschern (*ἄρχοντες*) nicht gezählt werden, insofern ihre *ἀρχή* unbegrenzt ist¹². Das Problematische an der ersten Definition liegt also darin, dass sie schließlich keine wirkliche Bestimmung darstellt: Letztendlich kann man einem so los erfassten Bürger eine Regierungsrolle weder bedingungslos (s. *ἀπλῶς*) zusprechen noch aberkennen.

Wenn man aber dieser Unbestimmtheit dadurch zu entgehen möchte, dass man – nun schon im Rahmen der *zweiten* Definition des Bürgers – die *δικασταί* und die *ἐκκλησιασταί* mit einem gemeinsamen Namen „das unbestimmte Amt“ (*ἀόριστος ἀρχή*) betitelt und dadurch abzusondern und zu begrenzen versucht¹³, taucht ein gleichsam umgekehrtes Problem auf. Eine solche Definition wäre zu eng und lediglich für demokratische Polisverfassungen passend¹⁴. Doch verbirgt diese zweite Definition eine Möglichkeit für Korrektur in sich¹⁵, was verhilft, die *dritte* Bestimmung zu formulieren. Der Polisbürger wird als derjenige ergriffen, *wem die Erlaubnis oder Freiheit gegeben ist, an einem beratenden oder einem rechtsprechenden Amt teilzunehmen*¹⁶. Diese Definition kann als

¹⁰ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς, 1275a23.

¹¹ Dasselbe Wort stand am Anfang von *Pol.* I, 1 als Bezeichnung der Polis, die sich dadurch von anderen *κοινωνίαι* unterscheidet. Damit ist nicht ihre Macht gemeint (vgl. 1276a12–13), sondern eher ihre Würde, die darin besteht, dass die Polis die anderen Gemeinschaften in sich einschließt – *κυριωτάτη* heißt schließlich „die umfangreichste“.

¹² Aristoteles, *Pol.* 1275a27–29.

¹³ ἔστω δὴ διορισμοῦ χάριν ἀόριστος ἀρχή. τίθεμεν δὴ πολίτας τοὺς οὕτω μετέχοντας, 1275a31–33.

¹⁴ Aristoteles, *Pol.* 1275a5.

¹⁵ ἀλλ' ἔχει διόρθωσιν ὁ τοῦ πολίτου διορισμός, 1275b13.

¹⁶ ᾧ γὰρ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς ἢ κριτικῆς, 1275b18–19.

endgültig gelten¹⁷, weil sie im Verlauf der weiteren Diskussion nie in Frage gestellt wird und weil sie zugleich – wie noch gezeigt werden soll – Aristoteles’ Zwecken sehr gut dient.

Der Unterschied zwischen dieser verbindlichen und beider vorangehenden unvollständigen Definitionen lässt sich mit dem Blick auf die Realität der athenischen Institutionen und Ämter beleuchten¹⁸. Das entscheidende Gedankenmanöver ist die Ersetzung der Angehörigkeit zur *ἐκκλησία* oder zum *δικαστήριον* bei der zweiten Definition durch *ἀρχή βουλευτική*, bzw. *ἀρχή κριτική* bei der dritten. Wir dürfen darin eine doppelte Absicht vermuten: a) Da der demokratische Rat (*βουλή*) ein organisatorisches und exekutives Instrument der *ἐκκλησία* war, wobei seine Mitgliedschaft restriktiv festgelegt wurde, kann auch dem Mitglied der *ἀρχή βουλευτική* im Vergleich mit dem bloßen *ἐκκλησιαστής* ein engerer, und somit klar begrenzter Begriff der Bürgerschaft zugeschrieben werden. Auch die neuere Bestimmung des Bürgers durch die *ἀρχή κριτική* beabsichtigt gegenüber dem bloßen *δικαστής* eine Begrenzung; denn während zum Geschworenen eigentlich jeder Bürger gewählt werden konnte¹⁹, deutet die neuere Formulierung eher auf eine Befugnis, die den verschiedenen, mit bestimmter Agenda und Mitgliedschaft verbundenen Ämtern zukommt²⁰.

¹⁷ So auch BRAUN 1965, 21. Die weiteren drei Bestimmungsversuche (im 4., 5. und 13. Kapitel) können dann nur als Erweiterungen dieser dritten angesehen werden.

¹⁸ Dass hier Aristoteles eine demokratische Verfassungspraxis im Sinne hat, wird von seiner selbstkritischen Bemerkung erkennbar (1275b5). Diese reflexive Besinnung gibt uns aber andererseits zu verstehen, dass Aristoteles’ Definition auf keine konkrete verfassungsrechtliche Ordnung zielt, sondern eher im Gegenteil die Ausschaltung der Probleme im Auge hat, die mit den empirischen Institutionsformen verbunden sind. Vgl. FREDE 2001, 77.

¹⁹ Vgl. FRITZ-KAPP 1977, 132.

²⁰ Aristoteles macht dies an anderen Verfassungen anschaulich (*ἐν ταῖς ἄλλαις πολιτείαις*), wo *ἐκκλησιαστής* und *δικαστής* nicht unbestimmt ist, sondern immer aufgrund eines bestimmten Amtes begrenzt wird: *ὁ κατὰ τὴν ἀρχὴν ὠρισμένος* (1275b13–15).

b) Auf der anderen Seite möchte Aristoteles die diskutierten Befugnisse und Funktionen nicht einem konkreten, im institutionellen Rahmen der Demokratie oder Oligarchie verankerten Amt (etwa *δικαστήριον* oder *ἐκκλησία*)²¹, zuteilen und spricht lieber generell über Ämtertypen, die er durch Verwendung eines Adjektivs abzugrenzen sucht (*κριτική, βουλευτική*).

Das in der dritten Definition benutzte Wort *ἐξουσία* (Befugnis, Freiheit, Möglichkeit) hat im politischen Kontext zwei spezielle Bedeutungen, die wir im oben angeführten Zitat durch zwei Ausdrücken übersetzt haben (*Erlaubnis oder Freiheit*). Einerseits drückt *ἐξουσία* eine Befugnis oder Erlaubnis aus, die einer Person von außen, durch Gesetz oder von Menschen, gebilligt wird²². Andererseits steht es für innere Möglichkeit, etwas zu tun, oder für Freiheit, sich beliebig, bloß aufgrund der eigenen inneren Entscheidung zu verhalten. In den meisten Übersetzungen wird das Wort *ἐξουσία* an dieser Stelle als Befugnis gedeutet²³. Ein Blick auf weiteres Vorkommen dieses Wortes in der *Politik* lässt uns dennoch nachdenklich werden. Wenn wir diejenigen Stellen beiseite lassen, die das gleiche Problem wie die jetzige Passage behandeln (1255b35, 1291b41, 1315a14), und somit dem selben Deutungs-Dilemma ausgesetzt sind, ermöglichen die üblichen Stellen teils beide Auslegungen, wobei es aber immer um die Beziehung gerade zwischen dem menschlichen *Willkür* und dem Gesetz handelt (1270a21, 1286a13, 1302b9), und teils überwiegt eindeutig die spätere Möglichkeit, d.h. *ἐξουσία* als Freiheit oder Willkür (1266b7, 1272b4, 1315a23, 1318b39). Das altgriechische Politikverständnis hat offensichtlich

²¹ Wie es gerade an der in der vorangehenden Fußnote zitierten Stelle der Fall war.

²² Wie etwa in 1275a25: *ἐξεστικὴ ἀρχεῖν*.

²³ RACKHAM 1944: „who has the right“; ROLFES 1958: „wem es zusteht“; SCHWARZ 1989: „wem die Erlaubnis gegeben ist“; SCHÜTRUMPF 1991: „wem das Recht eingeräumt ist“.

besseren Sinn für die freie Spontaneität²⁴ als die moderne, moralisierende Politik, die dazu neigt, Erlaubnis immer negativ auf dem Hintergrund eines Gebots zu verstehen: Erlaubt ist gerade das, was nicht verboten ist. Wenn wir an dieser Stelle die Übersetzung „Befugnis“ begünstigen, entkommt uns die eigentliche Absicht von Aristoteles und auch gewisse Kühnheit, mit der er diesen demokratischen Ausdruck in seine Konzeption einschließt²⁵.

Das Wort ἐξουσία schließt jedoch auch eine Begrenzung in sich ein, obschon eine viel subtilere ist als diejenige, die durch konkrete Gesetze und Normen erzwungen werden kann. Diese Begrenzung lässt sich erblicken, wenn wir die Frage stellen, was es eigentlich heißen soll, dass jemand „Freiheit“ hat, ein Amt zu bekleiden. Dies muss einerseits bedeuten, wenn wir die gerade besprochene Bedeutung der ἐξουσία als Spontaneität ernst nehmen sollen, dass die bürgerliche Freiheit auch einräumt, ein Amt *nicht* zu bekleiden. In anderen Worten, es liegt nur auf dem Bürger, ob er in den Rat kommt und seine Kontrollfunktion ausübt. Andererseits kann es doch – falls die dritte Definition der Bürgerschaft der Vagheit der ersten Versuchsbestimmung ausweichen soll – nicht nur Willkür und Beliebigkeit sein, die von der politischen (Nicht-)Beteiligung entscheidet. Im 5. Kapitel begegnen wir einen Kandidaten für eine subtile Begrenzung der ἐξουσία des Bürgers, ein Amt innezuhaben. Die

²⁴ Vgl. Platon, *Symp.* 182e; *Gorg.* 461e, 526a; Aristoteles, *Eth. Nic.* 1114a16, 1163b19, 1161a9, 1163a13, 1178a33. ἐξουσία bezeichnet in der *Ethik* sehr oft die Position eines Herrschers: 1095b21, 1158a28, 1159a19. Die Bedeutung des Wortes ist also durchaus positiv, und entzieht sich der Negativität der modernen Vorstellung einer Befugnis.

²⁵ Dadurch entsteht aber erst auch die moralische Tragweite dieser Freiheits-Vorstellung. Es macht die Stelle 1286a13 ersichtlich, in der beides, Nomos als Befugnis und ἐξουσία als Willkür nebeneinander gestellt werden. Man steht vor der Wahl: entweder kann man sich aufs Gesetz verlassen, und ausschließlich gesetzmäßig handeln, was ihm die Sicherheit bringt, nicht angeklagt zu werden, oder man wagt gesetzwidrig zu handeln, dann natürlich aber nur auf eigene Verantwortung.

politische Teilnahme kann durch die Mangel an Zeit verhindert werden²⁶. Der Bürger kann sich an den Ämtern beteiligen, wenn es *ihm seinerseits möglich ist*. Wer für Politik keine Muße hat, wird sich einfach nicht beteiligen, obwohl seine Freiheit dazu formal immer besteht. Kein Gesetz verbietet ihm die politische Beteiligung, seine *ἐξουσία* führt ihn jedoch dazu, dass er selber erwägen muss, ob es ihm seine Lage erlaubt. Wenn Aristoteles sagt, eine gute Polis wird Arbeiter nicht zum Bürger machen (1278a8), muss er dabei nicht notwendig eine gesetzliche Restriktion im Sinne haben, sondern vielleicht eher die Beendigung der problematischen Auszahlung des Lohns für die armen Mitglieder des Rats, die im 4. Jahrhundert notwendig wurde, um die demokratische Verfassung überhaupt zu erhalten (IV, 6, 1293a5)²⁷. Das Problem der Besetzung der Ämter war aber – genauso wie heute – höchst delikat: einerseits war es notwendig, den Druck der verschiedenen parteiisch-ökonomischen Ansprüche standzuhalten, andererseits war aber immer schwieriger, die tatsächliche Teilnahme der Bürger zu bewahren²⁸. Der Begriff *ἐξουσία* ermöglicht Aristoteles, diese Spannung in seiner Konzeption zu berücksichtigen, ohne dabei eine oder andere Verfassungsordnung zu bevorzugen. Diese Lösung entspricht darüber hinaus völlig Aristoteles' Überzeugung von der zentralen Bedeutung der Muße für die erhabensten Tätigkeiten²⁹.

Im Ganzen beobachten wir also in Aristoteles' Bürgerauffassung zwei einander entgegengesetzten Intentionen. Einerseits geht es ihm um die Bestimmung – *ὄρισμος* –, die gegen demokratische – und in der athenischen Alltagspolitik wohl stark präsent – Unbegrenztheit und

²⁶ Aristoteles, *Pol.* 1278a10–11. Vgl. VII, 14, 1333a16 ff.; STOCKS 1936, 177–187.

²⁷ Vgl. BLEICKEN 1986, 235.

²⁸ Zu bemerken ist, dass gerade dies der Aspekt des *ἐξουσία*-Begriffes darstellt, der an der wichtigen Stelle Platonischer *Nomoi* im Zusammenhang des damals aktuellen Problems der Besetzung der Ämter besprochen wird (VI, 768b2).

²⁹ Aristoteles, *Met.* I, 1, 981b13–25, I, 2, 982b20–24.

institutionelle Vagheit gestellt werden kann. Andererseits liegt ihm daran, die Bürgerbestimmung nicht auf konkrete bürgerlich restriktive Verfassung, besonders auf Oligarchie, oder aber auch auf Aristokratie, hinauslaufen zu lassen. Aristoteles möchte den Bürger ἀπλῶς, d. h. verfassungsrechtlich neutral erfassen.

Um diese spannungsvolle Bestimmung des Bürgers richtig zu verstehen, soll man nun zwei Fragen stellen: 1) Ist sie tatsächlich verfassungsneutral, auch wenn Aristoteles wiederholt auf die Verfassungsproblematik hinweist? 2) Was ergibt sich aus dieser Bestimmung für die Polis, d. h. schließlich für das ganze politische Projekt?

3. *Der Bürger und die Polisverfassung*

Die Verfassungsproblematik wird in die Diskussion im 2. Kapitel im Hinblick auf zeitgemäße politische Praxis einbezogen³⁰. Aristoteles hat zwei Situationen im Sinne, einerseits die Zuteilung der Bürgerrechte durch die Herkunft, andererseits die konfliktvolle Lage bei der Abänderung der Polisverfassung. Im ersten Fall erwähnt er die „politische und schnelle“ (πολιτικῶς καὶ ταχέως, 1275b25) Bestimmung des Polisbürgers aufgrund der Herkunft seiner Eltern (wie sie etwa in athenischer Praxis der Überprüfung, δοκιμασία, gängig war). Sie stellt zwar eine Form der legalen Restriktion des Bürgerbegriffes dar, eine solche jedoch, die wohl nicht für die wissenschaftlichen Zwecke nutzbar sein kann, weil sie zum infiniten Regress in Form des „dritten Menschen“ führt: Die allerersten Bürger-Eltern wären gar nicht zu bestimmen (1275b32–34). Im zweiten Fall versucht Aristoteles das Dilemma, das aufgrund der unrechtmäßigen Verbreitung der Bürgerrechte in Folge der Verfassungsänderung entstand, durch die Unterscheidung zwischen dem Bürger, wie er tatsächlich ist, und dem Bürger zu Recht, zu lösen. Er lehnt dabei eine strikt normative Gleichsetzung beider Bürgerbegriffe ab, nach der nur der zu Recht

³⁰ Vgl. πρὸς τὴν χρῆσιν, 1275b22.

gewordene Bürger als Bürger bezeichnet werden kann³¹. Diejenigen, die durch eine verfassungsrechtliche Abänderung zu den Bürgern gemacht wurden, haben diesen Status zwar nicht zu Recht, trotzdem aber – insofern sie an einem Amt Anteil haben – Bürger genannt werden *müssen*³².

Dieses Resultat muss nun bekräftigt werden mit dem Hinblick auf die Identität der Polis³³. Bei den Verfassungen, die das gemeinsame Nutzen (*κοινή συμφέρον*) nicht berücksichtigen, sondern nur wegen der Macht (*κρατεῖν*) da sind, fällt Verfassung und Polis auseinander³⁴. Zu diesen

³¹ Vgl. negativ: ἀδίκου καὶ τοῦ ψευδοῦς, 1276a2

³² ὁ δὲ πολίτης ἀρχῇ τινὶ διωρισμένος ἐστίν, ὁ γὰρ κοινωνῶν τῆς τοιαύδε ἀρχῆς πολίτης ἐστίν ... δῆλον ὅτι πολίτας μὲν εἶναι φατέον καὶ τούτους, 1276a3–6. *τις ἀρχή* weist wahrscheinlich auf die vage zweite Bestimmung vom 1. Kapitel hin (vgl. *ὡς ἔφαμεν*, a5). Vgl. auch *ἀναγκαῖον*, 1278a16.

³³ Dies war die Anfangsfrage der ganzen Untersuchung, auf die nun Aristoteles' Worte *πρότερον ἀμφισβήτησις* (1276a7–8) zurückweisen.

³⁴ Ich bevorzuge hier die von Susemihl vorgeschlagene Lesung der Stelle 1276a14–16 (SUSEMIHL 1871, 11): *ὁμοίως οὐ τῆς πόλεως φατέον εἶναι τὰς τῆς πολιτείας ταύτης πράξεις, καὶ τὰς ἐκ τῆς ὀλιγαρχίας καὶ τῆς τυραννίδος*, und zwar aus den inhaltlich-systematischen Gründen. Die entgegengesetzte Deutung (s. etwa NEWMAN 1902, 148), nach der die Taten der Polis und der beliebigen Verfassung zusammenfallen sollten, ist wenig sinnvoll: 1) Sie hätte die Frage nach der Identität der Polis vorzeitig entschieden. Wenn Aristoteles wirklich glaubte, Verfassung sei mit der Polis identisch, dann wäre es nicht nur eine gefährliche Annäherung an Platon gerade in dem Punkt, den Aristoteles in seiner Untersuchung in der *Politik* III zu umformulieren versucht, sondern es machte auch die ganze Untersuchung gar überflüssig. 2) Es stünde im direkten Widerspruch mit der evidenten Intention des Abschnittes, das gemeinsame Nutzen (*τὸ κοινή συμφέρον*) von der bloßen Macht (*τὸ κρατεῖν*) zu unterscheiden (1276a12–13). 3) Es stünde im Widerspruch auch mit der gängigen Auffassung, auf der das Argument beruht, nämlich dass Tyrann sich von der Polis trennt, was einige zur Ablehnung der Verpflichtungen veranlasst. Wahrscheinlich wurde die Modifikation des Textes, die in den modernen Übersetzungen übernommen wurde, durch die Annahme verursacht, dass unsere Stelle die Behauptung am Ende des Kapitels antizipiert, nach der sich die Identität der Polis nach der Verfassung richte (1276b10–11). Diese Annahme beruht jedoch, wie noch gezeigt werden soll, auf einer unrichtigen Auslegung der letztgenannten Stelle.

„Verfassungen ohne Polis“³⁵ gehört nicht nur Oligarchie und Tyrannis, sondern auch Demokratie, insofern sie Gemeinwohl ignoriert. Der Zusammenhang der Identitätsfrage und der Frage nach dem berechtigten Bürgerstatus³⁶ ermöglicht nun folgende Deutung: diejenigen, die nur aufgrund von konstitutionellen Veränderungen als Bürger bezeichnet werden (müssen), sind eigentlich keine Polis-Bürger, sondern nur Verfassungs-Bürger³⁷.

Der Konzept der Bürgerschaft schlechthin (*ἀπλῶς*) oder zu Recht (*δικαίως*) beruht also auf der Vorstellung des gemeinsamen Nutzens, die im III,6 als Unterscheidungskriterium zwischen den richtigen, bzw. schlechthin gerechten (*ἀπλῶς δίκαιον*), und fehlerhaften Verfassungen verwendet wird (1279a17–20). Das 6. Kapitel geht in diesem Punkt auf das I. Buch der *Politik* zurück mit dortiger Entgegensetzung der Sklavenherrschaft und der Freienherrschaft über Frau und Kinder (1255b18). Der Bürgerbegriff des III. Buches wird daher von der normativen Distinktionen im Haushalt, dem Bestandteil der Polis, wesentlich geprägt. Die für ihn relevante Spaltung ist folglich die zwischen dem gemeinsamen und eigenen Nutzen, d. h. zwischen der guten und schlechten Regierung.

Wenn Aristoteles am Ende des 3. Kapitels zum Ergebnis gelangt ist, man müsse bei der Identität der Polis die Verfassung berücksichtigen³⁸,

³⁵ Vgl. SCHÜTRUMPF 1991, 403.

³⁶ Vgl. *περὶ δὲ τοῦ δικαίως ἢ μὴ δικαίως συνάπτει πρὸς τὴν εἰρημένην πρότερον ἀμφισβήτησιν. ἀποροῦσι γάρ τινες πόθ' ἢ πόλις ἔπραξε καὶ πότε οὐχ ἡ πόλις*, 1276a6–9. Das Bindewort *γάρ*, das die Frage nach der Identität der Polis anführt, bezieht sich auf *πρὸς τὴν εἰρημένην πρότερον ἀμφισβήτησιν*, das einerseits auf die anfängliche Frage von 1274b34–36 und andererseits auf den unmittelbaren Kontext der Frage nach dem berechtigten Bürgerstatus hinweist.

³⁷ Dieses Ergebnis steht im Einklang mit der wichtigen Stelle III,7,1279a31–32, der zufolge die Teilnehmer an der Polis entweder Anteil am gemeinsamen Nutzen haben müssen, oder dürfen sie nicht als Polisbürger genannt werden.

³⁸ *μάλιστα λεκτέον τὴν αὐτὴν πόλιν εἰς τὴν πολιτείαν βλέποντας*, 1276b10–11.

sollen wir es nicht als eine Feststellung über Abhängigkeit der Polis von der jeweiligen Verfassungsordnung verstehen, sondern eben als normative Bindung der Polis auf das Gemeinwohl, das in der Polisverfassung seinen besten Ausdruck findet. Dasselbe gilt folglich auch für die Identität des Bürgers zu Recht (bzw. schlechthin) und des Bürgers in der Tat – auch sie kommt nur in den Verfassungen zur Geltung, die schlechthin gerecht sind, d. h. deren Herrscher das Gemeinwohl verfolgen. Wenn kurz davor die Verfassung als *εἶδος* der Polis erfasst wurde³⁹, und zwar im Zusammenhang, in dem die Polis als „Gemeinschaft von Bürgern der Staatsverfassung“ definiert wurde⁴⁰, ist dabei stark die Bindung der Verfassung auf *κοινωνεῖν*, eine kooperative Lebensweise, und somit auch die normative Perspektive der bipolaren Gliederung auf gute und schlechte Regierungsformen, klar ersichtlich.

Die andere Behauptung von Aristoteles, nämlich dass es aufgrund von Vielheit von Verfassungen auch eine Vielheit von Bürgersarten gibt⁴¹, muss mit dieser Deutung gar nicht in Konflikt geraten. Sie erklingt nämlich im Zusammenhang der Kritik der Demokratie, der schlechten Verfassung also, die das Bürgerrecht zu Unrecht auf viele verbreitet, so dass diese nur der Notwendigkeit halber als Bürger bezeichnet werden *müssen*. Aristoteles möchte in dieser Aussage über die Abhängigkeit des Bürgersstatus von der Regierungsform keinen positivistischen Verfassungsrelativismus billigen, von dem er von Anfang an als von einer fremden Ansicht berichtet (1275a2–5)⁴². Er möchte ihn eher

³⁹ Aristoteles, *Pol.* 1276b2, 7.

⁴⁰ *κοινωνία πολιτῶν πολιτείας*, 1276b2.

⁴¹ *πλείους εἰσὶν αἱ πολιτεῖαι, καὶ εἶδη πολίτου ἀναγκαῖον εἶναι πλείω*, 1278a15–16.

⁴² Aristoteles geht es also *nicht* um eine *allgemeine* Bürger-Definition, die überall angewendet werden kann, wie es Kahlenberg 1973, 105–106, deutet. Eine solche könnte dem Positivismus gar nicht widerstehen. Aristoteles geht es primär um die Definition des Bürgers, insofern er diesen Status zu Recht hat, und erst sekundär um die zahlreichen abweichenden Formen (1275b2–3). Im Zusammenhang mit der gerade zitierten Stelle ist es zu erwähnen, dass die Vielheit der Polisverfassungen für Aristoteles

philosophisch überwinden, und zwar aufgrund der Vorstellung von einer richtigen und unrichtigen Herrschaft.

Wir haben mit Aristoteles' Versuch zu tun, wissenschaftlich den Sachverhalt zu begreifen, dass einerseits ein normativer Begriff der Bürgerschaft besteht (*δικαίως, ἀπλῶς*), dem andererseits nicht alle empirischen Erscheinungen entsprechen, die sich in das politische Leben aufdrängen (vgl. *ἀναγκάλον*). Es ergibt sich ein Doppelmodell: primär ist die Differenzierung der Verfassungen nach der Spaltungslinie gut und schlecht, die auf breiteren Kontext der *Politik* hinweist, wo dieses bipolare Modell ihr Ursprung hat. Hier ist die Perspektive des Guten leitend, in deren Rahmen die Verfassung als *εἶδος* mit der Polis als einer gut organisierten und kooperierten Gemeinschaft wahrhaft zusammenfällt. In der empirischen Perspektive, wo die schlechten Verfassungen in näheren Betracht kommen, muss dann noch eine weitere Unterteilung auf *εἴδη* erfolgen. Im ersteren Fall geht um die Gleichsetzung: *πόλις-εἶδος-πολιτεία*, im späteren um die Unterscheidung vieler *εἴδη* der verschiedenen *πολιτεῖαι*⁴³.

Dieses Doppelmodell darf sich dabei auf Aristoteles' *Metaphysik* stützen. Denn dort finden wir auch zwei auf ersten Blick schwer auszusöhnende Auffassungen von *εἶδος*. Einerseits ist es die Lehre von der *Metaphysik Z*, wo *εἶδος* und *τὸ τί ἦν εἶναι* nicht als Attribute oder

im III. Buch keinen bloß festgestellten Sachverhalt darstellt, sondern immer normativ als etwas Verhängnisvolles bewertet wird.

⁴³ Wenn wir eine gute Polis beobachten, dann sehen wir eigentlich keine verfassungsrechtliche Pluralität, sondern schließlich nur ein *εἶδος*, das die gute Polis wesentlich charakterisiert. Die dritte kanonische Bürgerdefinition bleibt somit ungetastet: der Bürger ist derjenige, dem es seinerseits möglich ist, an der Ausübung der amtlichen Funktionen mitzuwirken. Das gebührende Wort hier ist *κοινωνεῖν*, nicht *μετέχειν* wie in beiden ersteren Definitionen – es geht um das Gemeinsame, was nur durch Kooperation erzielt werden kann. Die Bürgerdefinition beruht nicht auf einem verfassungsrechtlichen Umstand, sondern auf einer fundamentalen Vorstellung der Polis als einer guten, kooperierenden Gemeinschaft.

Prädikate einer jeglichen Sache dienen, sondern ausschließlich eigentliche Seins-Objekte, *οὐσίαι* im primären Sinne sind, andererseits wird jedoch *εἶδος* in der *Kategorienschrift* als die zweite *οὐσία* erfasst, die das am wenigsten allgemeine, mehreren Subjekten zukommende Prädikat darstellt⁴⁴.

4. *Bürgerliche Tugend*

Eine weitere Stelle, an der von der Abhängigkeit der Bürgerschaft von der Verfassung die Rede ist, ist im 4. Kapitel zu finden, wo Aristoteles zwischen der speziellen Tugend des Einzelnen und der gemeinsamen Tugend der Bürger unterscheidet. Die bürgerliche Tugend trägt dem Ziel des Ganzen zu, das in der Errettung der Gemeinschaft (*σωτηρία*) besteht, womit Aristoteles überraschend nicht die Rettung der Polis, sondern der Polisverfassung meint. Da es eine Vielheit von Verfassungen gibt und da die Tugend der Bürger auf die *Politeia* hinblicken soll⁴⁵, muss ein Unterschied zwischen der bürgerlichen Tugend und der Tugend des guten Mannes, die vollkommen und daher nur eine einzige ist, bestehen. Dem Argument liegt also der Gedanke der Abhängigkeit der Bürgerschaft von einer Vielheit der Verfassungen zugrunde. Es ist aber wichtig auf seinen Kontext aufzupassen. Die Rede ist nämlich von der *besten* Polis und der *besten* Verfassung (1277a77; 1276b37), und somit werden hier lediglich die *richtigen* Verfassungen differenziert. Diese Differenzierung erfolgt aufgrund des Unterschieds zwischen dem *guten* Bürger und dem *guten* Menschen.

Aristoteles möchte durch diese Unterscheidung einen selbständigen Begriff der bürgerlichen Tugend aufsuchen, ohne dabei aus der Polis eine Tugendgemeinschaft zu machen, so wie sie etwa in platonischer *Politeia*

⁴⁴ *Cat.* 2a11–17; *Met. Z.* 4, 1029b13–14, 19–22, 1030a11–17. Vgl. SCHMITZ 1985, 57–74.

⁴⁵ διὸ τὴν ἀρετὴν ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ πολίτου πρὸς τὴν πολιτείαν, 1276b30–31.

dargestellt wurde⁴⁶. Sobald die gute Polis ohne den guten Menschen als der Gegenstand der Politikwissenschaft etabliert ist, wird die platonische Analogie von Polis und Seele schlussendlich aufgelöst.

Aus dem Unterschied zwischen dem guten Mann und dem guten Bürger ergibt sich, *dass es möglich ist, ein rechtschaffener Bürger zu sein ohne den Besitz der Tugend, nach der ein rechtschaffener Mann bestimmt ist*⁴⁷. Es besteht nach Aristoteles keine Notwendigkeit, vom guten Bürger auch innere ethische Beschaffenheit zu verlangen. Der gute Bürger ist von der moralischen Belastung, die auf ihn Platons *Politeia* aufgelegt hat, befreit. Das Wort für Konzession, *ἐνδέχεται*, gehört zum denselben Gedankenfeld wie *ἐξουσία*; sie konstituieren gemeinsam die Vorstellung der politischen Freiheit, die die ganze Sphäre von Politik gezeichnet und bestimmt. Das Politische wird nun eindeutig zum Nicht-Ethischen, mit einer Entschiedenheit, die am Ende der *Nikomachischen Ethik* noch kaum zu ahnen war. Um aber nicht relativistisch zu argumentieren, muss zugleich eine eigens politische Normativität erarbeitet werden, eine Sittlichkeit, die in der Tugend des guten Bürger besteht.

Diese Tugend bringt den guten Bürger in die Lage, sowohl zu herrschen als auch beherrscht zu werden⁴⁸. Bei dieser Bestimmung, die als *vierte*, (im Bezug auf die dritte) zusätzliche Definition des Bürgers angesehen werden kann, verlässt sich Aristoteles auf die Richtigkeit der allgemeinen Empfindungen⁴⁹, die allerdings seiner Konzeption sehr günstig entgegen gehen, indem sie die in der dritten, verbindlichen Bürgerdefinition präsente innere Spannung zwischen Freiheit und Begrenzung erklären: Die Beschränkung der Teilnahme an der Regierung

⁴⁶ Oder so wie sie nach Aristoteles im Haushalt besteht (*Pol.* I, 13).

⁴⁷ ὅτι μὲν οὖν ἐνδέχεται πολίτην ὄντα σπουδαῖον μὴ κεκτῆσθαι τὴν ἀρετὴν καθ' ἣν σπουδαῖος ἀνὴρ, 1276b34–35.

⁴⁸ δεῖ δὲ τὸν πολίτην τὸν ἀγαθὸν ἐπίστασθαι καὶ δύνασθαι καὶ ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν, καὶ αὕτη ἀρετὴ πολίτου, 1277b13–15.

⁴⁹ ἐπαινεῖται τὸ δύνασθαι ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι, 1277a25–26.

wird jetzt als *Abwechslung* gefasst. Diese Abwechslung kann als Gerechtigkeitsanforderung verstanden werden, weil sie die Belastung, die die Regierenden als Dienst zugunsten der anderen an sich nehmen, auf verschiedene Personen abwechselnd verteilt. Von der verkehrten Perspektive aus gesehen kann die Abwechslung vielen, die als Individuen keine Muße haben, die für die Politik förderliche Freizeit gewährleisten. Die Freiheit (*ἐξουσία*) von der dritten Definition wird durch die Vorstellung der beiderseitigen Hilfe bereichert.

Der Gedanke der bürgerlichen Tugend lässt allerdings eine wichtige Ausnahme zu. Diese betrifft die Person des guten Mannes⁵⁰, bei dem die bürgerliche und menschliche Tugend schlechthin einen einzigen innerlichen Zustand darstellt⁵¹. Seine einmalige und herrschende Tugend der Vernunft (*φρόνησις*) hebt die Dialektik der Bürgerschaft (regieren und regiert werden) auf, indem sie beides auf eins bringt⁵². Der gute Mann – *φρόνιμος* – ist in einer paradoxen Lage: inwiefern er vernünftig ist, soll er bei der Herrschaft nie abgewechselt werden; trotzdem aber gehört beides – d. h. regieren und regiert werden – auch zu ihm (1277b16–17). Aristoteles schildert das Verhältnis seiner Tugend zu üblichen bürgerlichen Tugenden in der Weise, die teils an die Beziehung zwischen dem Haushaltsherr und seinen Untertanen (Sklave, Frau, Kind) im *Pol.*

⁵⁰ Vgl. *τινός*, 1277a13; *τινός πολίτου* in a23. Dieser stellt eine systematische Ausnahme dar: *ἀπλῶς – τις: ἀπλῶς οὐχ ἡ αὐτή ... ἀλλ' ἄρα ἔσται τινός ἡ αὐτὴ ἀρετὴ πολίτου τε σπουδαίου καὶ ἀνδρὸς σπουδαίου* (1277a12–14).

⁵¹ Man darf hier sogar von einer Version der sokratischen Einheit der Tugend bei Aristoteles sprechen.

⁵² Verschiedene Bürgertugenden haben dagegen eine unterschiedliche Beziehung zur Einheit: sie sind harmonisierend miteinander, und zwar im Bezug auf das Ziel, die Rettung der Verfassung, des Gemeinsamen. *κοινός τις ἐφαρμόσει πᾶσι = σωτηρία τῆς ναυτιλίας ἔργον ἐστὶν αὐτῶν πάντων*, 1276a25–27.

I, 13 (1277b21–25), teils sogar auf die Beziehung zwischen den Polisschichten in Platons *Politeia*, erinnert⁵³.

Es scheint also, dass Aristoteles diese Figur für die potentielle Differenzierung der guten Regierungsformen benutzt, ohne dabei die dritte und vierte verbindliche Definition des Bürgers verlassen zu müssen. Denn der gute Mann versteht innerlich, durch seine *φρόνησις*, beide Seiten des Regierungsprozesses: Wenn in der guten Polis eine ausreichende Zahl der Bürger vorkommt, die der dritten Definition entsprechen, teilt er gerne seine Herrschaftsrolle mit ihnen. Er ist bereit, sich der Mehrheitsüberlegenheit zu unterwerfen, obwohl diese Willigkeit bei ihm nicht aus der äußeren Notwendigkeit⁵⁴, sondern immer aus seiner inneren Freiheit und Einsicht hervorgeht. Wenn es aber den anderen Einwohnern nicht möglich ist, die amtlichen Aufgaben zu erfüllen, dann muss die Regierungsdialektik, die in der Bürgertugend erhalten ist, enger ausgelegt werden, so dass sich eine teilnehmerisch restriktivere Verfassung daraus ergibt⁵⁵.

Wenn wir nun zu jener Aussage von Aristoteles zurückkehren, der zufolge die bürgerliche Tugend *πρὸς τὴν πολιτείαν* sein soll, müssen wir sie in einer Doppelperspektive des Zieles der besten Polis und der in ihr *bestehenden* sittlichen Kondition verstehen. Das Ziel ist das

⁵³ ἕτερον εἶδος σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης ἀρχικῆς, 1277b17–18; vgl. σωφροσύνης τε καὶ δικαιοσύνης καὶ συμπάσης τῆς δημοτικῆς ἀρετῆς, *Resp.* VI, 500d7–8; ἀνδρεία πολιτικὴ entgegengesetzt zu κάλλιον, *Resp.* IV, 430c2–3.

⁵⁴ Oder aus seiner Angewohnheit, so wie bei den anderen, die die Herrschaftsrolle als beherrschten erlernen müssen; 1277b10.

⁵⁵ Diese Möglichkeit scheint jedoch in der politischen Praxis nicht sehr wahrscheinlich zu sein und Aristoteles führt es wohl eher als eine hypothetische Möglichkeit vor (vgl. III, 13, 1284a10). Der Zusammenfassung im 13. Kapitel zufolge gehört auch die Aristokratie zu den reinen Verfassungstypen, bei denen je nur eine Polisschicht und ihr Legitimationskriterium dominant ist. In einer tatsächlichen, geschichtlichen Polis, wo alle Gruppen und alle Kriterien zugleich da sind, dürfen sie sich diese nicht gegenseitig ausschließen und zum Nachteil der anderen überwiegen.

Gemeinsame, d. h. die gute Stadtverfassung, das gute *πόλις-εἶδος* als Ausdruck des besonderen guten Lebensstil, das durch rechtmäßige Abwechslung der Regierungsrollen zustande kommt und erhalten wird⁵⁶. Die konkrete Art und Weise, wie dies erzielt werden kann, unterscheidet sich jedoch je nach der tatsächlichen Personal-Lage in der Polis. Beides, das Ziel und die Kondition, steht in keinem Widerspruch zueinander und es wird in dieselbe verbindliche verfassungsneutrale Definition der Bürgerschaft einbezogen.

5. *Schluss*

Das politische Denken von den Griechen wurde spätestens seit Herodotos durch die Intuition geprägt, der zufolge das politische Leben sich am treffendsten in der Frage der Verfassungsform widerspiegelt. Platon hat diese Intuition vertieft und mit der Seeleproblematik verbunden. Aristoteles wendet sich gegen diese traditionelle Agenda der politischen Wissenschaft und relativiert – wenn nicht *λόγω*, dann aber sicher *ἔργω* – die Frage der Verfassung als die für die Politik leitende. Er betont dagegen die Rolle der freien Bürgerschaft und des genuin politischen Zieles, das im guten Leben im Rahmen der *Polis* liegt.

Das sich daraus ergebende Auseinanderfallen der Analogie von Polis und Seele, Absonderung der Ethik von der Politik bedeutet allerdings keine Verlassung des normativen Anspruchs für die Politik. Der gute Bürger braucht zwar nicht mehr gute Seele zu haben, er muss aber die ihm gebührende Rolle vollfüllen, denn es geht immer um die beste Polis⁵⁷. Es ist gerade diese Perspektive, die – aufgrund der reflektierten

⁵⁶ In diesem Sinne sagt Aristoteles im IV. Buch, die Verfassung sei „das Leben der Polis“. *ἡ γὰρ πολιτεία βίος τίς ἐστι πόλεως*, IV, 11, 1295a40–41. Das letzte Ziel der Polis kann man nach III, 9 folgend verstehen: als die *Gemeinschaft des guten Lebens sowohl für die Häuser und für die Geschlechter um eines vollendeten und selbstgenügsamen Lebens willen*. 1280b32 ff.

⁵⁷ Sie ist im doppelten Kontext die beste: a) sie ist vollkommen durch ihre innere Spannung zwischen der Begrenzung und Freiheit, Teilnahme und Entlassung (weswegen sie auch

methodischen Wechsel – in den neuen Bürgerschaftsbegriff auch die empirischen Nebenformen einzuschließen weiß.

Es ergibt sich ein Bürgerbegriff, der – in metaphysischen Termini ausgedrückt – systematisch mehrdeutig ist (*πολλαχῶς λέγεται*), so dass bei ihm eine Struktur des begrifflichen Kerns einerseits (*πολίτης ἀπλῶς*, bzw. *δικαίως*) und dessen Umfeld andererseits (*εἶδη πλείω πολίτου*) vorkommt. Das Umfeld, das aus verschiedenen *εἶδη* besteht, bezieht sich zum Kern, der dem einzigen *εἶδος*, *analogisch*. Die Beziehung zwischen dem bürgerlich und menschlich guten (oder schlechthin guten) Mann lässt sich metaphysisch als *πρὸς ἔν*-Verhältnis auszudrücken⁵⁸. Durch *πρὸς ἔν* kommt die typisch aristotelische Normativität zur Geltung, die nicht dem Gedanken der hierarchischen Ordnung entspringt, sondern teleologisch bei der Phänomenologie des politischen Lebens ansetzt⁵⁹.

Bibliographie

- BLEICKEN, J. (1986), *Die athenische Demokratie*, Paderborn, Schöningh.
- BRAUN, E. (1965), *Das dritte Buch der aristotelischen Politik. Interpretation*, Wien, Böhlau.
- FREDE, D. 2011, „Staatsverfassung und Staatsbürger“, in: O. HÖFFE (ed.), *Aristoteles' Politik*, Berlin, Akademie Verlag, 63-78.
- FRITZ, K. VON-KAPP, E. (1977), „The Development of Aristotle's Political Philosophy and the Concept of Nature“, in: J. BARNES, M. SCHOFIELD, R. SORABJI (eds.), *Articles on Aristotle, 2. Ethics and Politics*, London, Duckworth.

einen rechtlich neutralen Bürgerstatus verlangt), denn nur eine solche ermöglicht das potenzielle Engagement des besten Mannes, der nie zum Tyrann werden darf; b) sie schaut auf ihr einheitliches Ziel, das im guten gemeinsamen Leben besteht und zu dem auch verschiedene Personen unterschiedlich beitragen.

⁵⁸ Die Bestimmung der bürgerlichen Tugend *πρὸς τὴν πολιτείαν* bekommt dadurch eine überraschende Pointe.

⁵⁹ Die Verfassung des Artikels wurde vom Projekt Nr. 15-13399S der Tschechischen Agentur für die Unterstützung der Wissenschaft unterstützt.

- KAHLENBERG, K. (1973), „Zur Interpretation von Buch III der *Politik*“, in: P. STEINMETZ (ed.), *Schriften zu den Politika des Aristoteles*, Hildsheim, Olms, 102-179.
- KEYT, D. (1995), „Supplementary Essay“, in: R. ROBINSON (ed.), *Aristotle. Politics, III-IV*, Oxford, Clarendon.
- KRAUT, R. (2002), *Aristotle. Political Philosophy*, Oxford, OUP.
- KRAUT, R. (2011), „Aristotle’s Critique of False Utopias“, in: O. HÖFFE (ed.), *Aristoteles’ Politik*, Berlin, Akademie Verlag, 49-62.
- MRAZ, M. (1998), „Die Kritik an Platons Politeia im II. Buch von Aristoteles’ *Politik*“, in A. HAVLÍČEK-F. KARFÍK (eds.), *The Republic and the Laws of Plato*, Prague, OIKOYMENH, 76-88.
- MULGAN, R. (1977), *Aristotle’s Political Theory*, Oxford, Clarendon.
- NEWMAN, W. L. (1887-1902), *The Politics of Aristotle*, I-II, Oxford, Clarendon.
- RACKHAM, H. (1944), *Aristotle. Politics*, London, Heinemann.
- ROLFES, E. (1958), *Aristoteles. Politik*, Hamburg, Meiner.
- SCHMITZ, H. (1985), *Die Ideenlehre des Aristoteles. I: Kommentar zum 7. Buch der Metaphysik*, Bonn, Bouvier.
- SCHÜTRUMPF, E. (1991), *Aristoteles. Politik, II-III*, Berlin, Akademie Verlag.
- SCHWARZ, B. (1989), *Aristoteles. Politik*, Stuttgart, Reclam.
- STOCKS, J. S. (1936), „Scholé“, «The Classical Quarterly» 30, 177-187.
- SUSEMIHL, F. (1871), *De Aristotelis Politicorum libris tribus prioribus quaestiones criticae*, Greifswald, Kunike.
- ZEHNPFENNIG, B. (2012), „Die aristotelische Platonkritik“, in B. ZEHNPFENNIG (ed.), *Die Politik des Aristoteles*, Baden-Baden, Nomos, 37-55.