

Unverkäufliche Leseprobe



Günter Zöller
Geschichte der politischen Philosophie
Von der Antike bis zur Gegenwart

2024. 363 S.

ISBN 978-3-406-81470-9

Weitere Informationen finden Sie hier:

<https://www.chbeck.de/36288724>

© Verlag C.H.Beck oHG, München
Diese Leseprobe ist urheberrechtlich geschützt.
Sie können gerne darauf verlinken.

C·H·Beck

PAPERBACK

Die Geschichte der politischen Philosophie ist ein Spiegel der politischen Geschichte. Günter Zöller führt uns durch zweieinhalb Jahrtausende des philosophischen Nachdenkens über Politik – von der griechischen und römischen Antike über das europäische Mittelalter und die Neuzeit bis in die jüngere und jüngste Gegenwart. In vierzehn geographisch und historisch gegliederten Kapiteln werden je drei repräsentative Denker mit ihren klassischen Texten knapp und konzise dargestellt. Im Mittelpunkt steht dabei durchweg das faszinierende Wechselspiel von politischer Geschichte und politischer Philosophie: Die politische Philosophie ist sowohl der unmittelbare Reflex der zeitgenössischen Verhältnisse als auch die kritische Reflexion auf sie. Gegenstand der Überblicksdarstellung ist so der ambivalente Charakter der politischen Philosophie zwischen historischer Abhängigkeit und überhistorischem Anspruch.

Günter Zöller ist em. Professor für Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Zuletzt sind von ihm in der Reihe C.H.Beck Wissen erschienen: «Philosophie des 19. Jahrhunderts. Von Kant bis Nietzsche» (2018) und «Hegels Philosophie. Eine Einführung» (2020).

Günter Zöller

GESCHICHTE DER
POLITISCHEN PHILOSOPHIE

Von der Antike bis zur Gegenwart

C.H.BECK

Originalausgabe

© Verlag C.H.Beck oHG, München 2024

Alle urheberrechtlichen Nutzungsrechte bleiben vorbehalten.
Der Verlag behält sich auch das Recht vor, Vervielfältigungen dieses
Werks zum Zwecke des Text and Data Mining vorzunehmen.

www.chbeck.de

Umschlaggestaltung: Kunst oder Reklame, München

Umschlagabbildung: Le Serment du Jeu de Paume
(The Tennis Court Oath). Jacques Louis David.

Pen and ink (1791–1792) 66 × 101 cm MV 8409

© akg-images / Erich Lessing

Satz: C.H.Beck.Media.Solutions, Nördlingen

Druck und Bindung: Druckerei C.H.Beck, Nördlingen

Printed in Germany

ISBN 978 3 406 81470 9



verantwortungsbewusst produziert

www.chbeck.de/nachhaltig

Inhalt

Vorwort	7
Einleitung: Philosophie und Politik	9
Zur Zitierweise	14
1. Das antike Athen: Oligarchie und Demokratie	17
Thukydides 19 · Platon 26 · Aristoteles 32	
2. Das alte Rom: Republik und Imperium	39
Polybios 41 · Cicero 48 · Tacitus 55	
3. Das europäische Mittelalter: Papsttum und Kaisertum	61
Thomas von Aquin 63 · Dante Alighieri 70 · Marsilius von Padua 77	
4. Der Beginn der Neuzeit: Staatsräson und Naturrecht	85
Niccolò Machiavelli 87 · Hugo Grotius 95 · Samuel Pufendorf 100	
5. Das absolutistische Frankreich: Souveränität und Gewaltenteilung	109
Jean Bodin 110 · Charles-Louis de Montesquieu 117 · Jean-Jacques Rousseau 124	
6. Das frühmoderne England und Schottland: Rechte und Eigentum	133
Thomas Hobbes 134 · John Locke 142 · Adam Smith 151	
7. Die bürgerliche Revolution: Republik und Nation ...	161
James Madison 162 · Emmanuel Joseph Sieyès 167 · Edmund Burke 175	

8. Das dezentrale Deutschland: Recht und Freiheit	183
Immanuel Kant 184 · Johann Gottlieb Fichte 191 · Georg Wilhelm Friedrich Hegel 199	
9. Das bürgerliche Zeitalter: Liberalismus und Demokratismus	209
Benjamin Constant 211 · Alexis de Tocqueville 217 · John Stuart Mill 224	
10. Die antibürgerliche Revolution: Aristokratismus und Sozialismus	233
Henry David Thoreau 235 · Karl Marx 242 · Friedrich Nietzsche 250	
11. Die postliberale Antimoderne: Reaktion und Reform	257
Carl Schmitt 259 · Leo Strauss 268 · Hannah Arendt 276	
12. Der liberale Antitotalitarismus: Individualismus und Pluralismus	285
Friedrich August Hayek 286 · Isaiah Berlin 293 · Judith N. Shklar 299	
13. Die sozioliberale Alternative: Gerechtigkeit und Gemeinschaft	305
John Rawls 307 · Charles Taylor 314 · Jürgen Habermas 320	
14. Das Ende der Geschichte: Antikolonialismus und Postdemokratie	329
Frantz Fanon 330 · Francis Fukuyama 336 · Sheldon Wolin 343	
Schluss: Rückblick und Ausblick	349
Anhang	
Literaturhinweise	355
Personenregister	359

Vorwort

Der folgende Abriss der (westlichen) politischen Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der klassischen Antike über das christlich geprägte Mittelalter bis zur Neuzeit und zu den jüngeren und jüngsten Entwicklungen stellt repräsentative philosophische Positionen zu den Formen und Normen der politischen Gemeinschaft in den jeweiligen Kontext von Staat und Gesellschaft. Durch die Verbindung von politischer Philosophie mit politischer Geschichte soll das philosophische Denken in seinen Zeitbezügen erhellt werden; umgekehrt soll die politische Wirklichkeit in ihren gedanklichen Voraussetzungen und Hintergründen erkennbar werden.

Die Darstellung verläuft in vierzehn chronologisch angeordneten Kapiteln mit je drei politisch-philosophischen Klassikern, die in ihrer Verschiedenheit oder gar Gegensätzlichkeit die Spannweite des Denkens der jeweiligen Epoche vermitteln sollen. Dabei steht jedes Kapitel unter einem Epochentitel, dem zusätzlich jeweils ein Paar politisch-philosophischer Grundbegriffe zugeordnet wird. Den Anfang macht ein einführendes Kapitel zum generellen Verhältnis von Philosophie und Politik. Auf den kurzen Schluss zur philosophischen Einschätzung der gegenwärtigen globalen politisch-philosophischen Lage folgen noch Literaturhinweise und ein Personenregister mit integrierter Chronologie.

Die Darstellung der philosophisch-politischen Positionen ist durchweg allgemein verständlich gehalten, ohne aber auf politische Trennschärfe und philosophische Tiefenschärfe zu verzichten. Besondere Aufmerksamkeit erfahren die Grundbegriffe des politischen Philosophierens in ihrem Bedeutungs- und Wertewandel über unterschiedliche Kulturen und deren Vokabular hinweg. Der Abriss kann geschlossen als Gesamtdarstellung gelesen werden, ist aber auch für die kapitelweise Lektüre in individueller Anordnung geeignet. Während die Darstellung – bei aller zeitlichen

Spannweite – auf den westeuropäischen und nordamerikanischen Raum, in dem der Autor philosophisch aufwuchs und weiterhin wirkt, beschränkt bleibt, hat sein Blick für die Identität wie Diversität der westlichen politischen Philosophie beträchtlich gewonnen von der Außenperspektive auf das Eigene, die ihm seine zahlreichen Lehr- und Forschungsaufenthalte in den philosophischen und politischen Kulturen Süd-, Mittel- und Osteuropas, des Fernen Ostens, Australasiens und Lateinamerikas vermittelt haben.

Das Buch widmet der Autor seiner Ehefrau, ohne deren wunderbare Unterstützung während und nach seiner zweiten lebensgefährlichen Erkrankung in ihren knapp viereinhalb Jahrzehnten des Zusammenlebens wohl weder das Werk noch sein Autor existieren würden.

Einleitung: Philosophie und Politik

«Wer nicht von dreitausend Jahren
Sich weiß Rechenschaft zu geben,
Bleib im Dunkeln unerfahren,
Mag von Tag zu Tage leben.»

Johann Wolfgang von Goethe,
West-östlicher Divan (1819)

Die Bezeichnung «politische Philosophie» ist jüngerem Datums, doch die damit bezeichnete Sache geht auf die Anfänge der (westlichen) Philosophie überhaupt im alten Griechenland vor gut zweieinhalb Jahrtausenden und insbesondere auf das erste philosophische Nachdenken über die «politischen Dinge» (*ta politika*) im klassischen Athen zurück. Viele der Aufgabenstellungen, Lösungsansätze und Begriffsbildungen der politischen Philosophie aus Geschichte und Gegenwart sind letztlich griechischen Ursprungs. Seit ihren ersten Anfängen hat sich die politische Philosophie aber auch fortlaufend verändert, in der Regel im unmittelbaren Zusammenhang mit den sich wandelnden politischen Verhältnissen. Mehr als andere Gebiete der Philosophie ist die politische Philosophie von der Geschichte und speziell von der politischen Geschichte geprägt, weshalb man sie auch am besten durch ihre Geschichte kennenlernt. Dann erst wird die Spannweite des philosophischen Nachdenkens über die politischen Dinge wie auch das philosophisch reflektierte Spektrum der politischen Verhältnisse selbst deutlich.

Historisch gesehen beinhaltet die griechisch inspirierte Wortbil-

dung «politische Philosophie» einen eklatanten Gegensatz, ja eine Widersinnigkeit. Die Philosophie gilt seit ihren griechischen Anfängen als die kontemplative Lebensform (*theoria*) schlechthin, während die Politik die herausragende Form des menschlichen Handelns (*praxis*) darstellt. Vor diesem Hintergrund gründet die politische Philosophie als philosophische Theorie über die politische Praxis in einer zweifachen Einsicht. Zum einen ist die Philosophie bei all ihrem kontemplativen Charakter wesentlich auf die Anwendung ihrer Einsichten im Leben, darunter auch und gerade im politischen Leben, ausgerichtet. Zum anderen ist umgekehrt das politische Handeln angewiesen auf die Einsichten der Philosophie in die Dinge und speziell in die politischen Dinge. Philosophie ohne Politik ist leer; Politik ohne Philosophie ist blind.

Die enge Verbindung von Theorie und Praxis in der politischen Philosophie zeigt sich in der Geschichte auch immer wieder daran, wie politische Praktiker philosophieren und wie philosophische Theoretiker sich in die Politik einmischen – Letzteres, wenn nicht als philosophisch geschulte Politiker, so doch als politisch versierte und orientierte Philosophen, die auf die Politik durch Wort und Schrift Einfluss zu nehmen streben. Platons ebenso berühmte wie berüchtigte Auslassung, dass entweder die Könige Philosophen oder aber die Philosophen Könige zu werden hätten, ist nur der extreme Ausdruck der gezielten Zusammenführung von Erkennen und Handeln, von Wissen und Wirkung, von Reflexion und Tat im Grundgedanken der politischen Philosophie selbst. Für die so verstandene politische Philosophie hat die Philosophie als solche politisch zu sein, so wie umgekehrt die Politik als solche philosophisch geprägt sein soll.

Neben die fordernde Haltung der Philosophie an die Politik tritt in der Geschichte der politischen Philosophie aber immer wieder auch die kritische Distanz der politischen Philosophie gegenüber der politischen Praxis und der praktischen Politik, insbesondere der zeitgenössischen Politik. Die politische Philosophie bezieht dabei, ihrer allgemeinen Verfahrensweise gemäß, eher Stellung zu grundsätzlichen Fragen und Problemen, als sich in die

konkreten Debatten und aktuellen Kontroversen einzumischen. Oft gehen jedoch von den generellen Überlegungen der politischen Philosophie Anregungen und Einflüsse aus, die – früher oder später – in der Politik Wirkung zeigen.

Zusammen mit dem innovatorischen Potential finden sich in der Geschichte der politischen Philosophie aber auch gezielte Bemühungen, scheinbar vergangene oder entlegene Positionen und Einstellungen in Erinnerung zu bringen oder wiederzubeleben, wenn auch zumeist in veränderter, den jeweiligen aktuellen Umständen angepasster Form. Die politische Philosophie erscheint so im Medium ihrer Geschichte als ebenso fortschrittlich wie bewahrend. Gelegentlich ist dabei die fortschrittliche Einstellung auch und gerade bewahrend angelegt und die bewahrende Haltung durchaus fortschrittlich ausgerichtet.

Die charakteristische Ausrichtung der politischen Philosophie über die Tagespolitik hinaus auf das eher Allgemeine und verhältnismäßig Unveränderliche an den politischen Problemen und Perspektiven bestimmt auch den Politikbegriff, mit dem die Philosophie operiert. Es geht in der politischen Philosophie in der Regel nicht um partikulare politische Entscheidungen, sondern um die politische Dimension menschlicher Existenz insgesamt. Statt von «der Politik» in der Vielfalt ihrer Erscheinungsformen handelt die politische Philosophie von «dem Politischen» als solchem – in dessen Grundgestalten und elementaren Funktionen. Dabei unterliegt allerdings auch der Begriff des Politischen dem geschichtlichen Wandel. Das sich verändernde Grundverständnis dessen, was die politische Lebensform insgesamt und im Allgemeinen beinhaltet, kann sogar die politische Gesamtverfassung der jeweiligen Zeit und ihres Grundverständnisses politischer Verhältnisse anzeigen.

Als eine Form der Philosophie, deren eigenes Gebiet und separate Disziplin sich erst spät ausgestalteten, ist die politische Philosophie über weite Teile ihrer Geschichte mit sachlich benachbarten Formen der Philosophie verbunden. Dazu zählt vor allem die philosophische Reflexion über Recht und Gesetz als Normen eigener Art für das Zusammenleben in Gemeinschaft und Gesell-

schaft. Auch hier ist der disziplinäre Titel «Rechtsphilosophie» eine Wortprägung jüngeren Datums. Sodann kommt es immer wieder zu Überschneidungen der politischen Philosophie im engeren Sinne mit der Geschichtsschreibung über politische Verläufe und Ereignisse, die ihrerseits nicht selten in philosophischer Betrachtungsweise und aus der Perspektive der politischen Philosophie unternommen wird.

Auch das philosophische Nachdenken über die Geschichte im Hinblick auf ihren Gesamtverlauf und hinsichtlich ihrer allgemeinen Sinnhaftigkeit, für die sich – ebenfalls erst spät – der separate Titel «Geschichtsphilosophie» einbürgerte, bewegt sich oft in den Bahnen der politischen Philosophie, insofern es überwiegend um die Philosophie der politischen Geschichte geht. Des Weiteren steht die philosophische Beschäftigung mit der Religion im Allgemeinen und mit den geschichtlichen Formen von Religion im Besonderen traditionell in enger Verbindung zur politischen Philosophie und ihrer Geschichte. Das gilt insbesondere für solche historischen und gegenwärtigen Formen des politischen Lebens, die spezifisch religiös begründet oder geprägt sind.

Vor allem aber überlappt sich die politische Philosophie historisch gesehen immer wieder mit der Ethik, mit der sie die normative Perspektive auf das gemeinschaftliche und gesellschaftliche Leben teilt, auch wenn es in der Ethik häufig nicht um formell fixierte Regeln geht, wie sie im Mittelpunkt des politischen (und rechtlichen) Rückgriffs auf Gesetze stehen. Nicht zuletzt geht es im Verhältnis der politischen Philosophie zur Geschichts-, Rechts-, Religions- und Moralphilosophie aber auch um die Abgrenzung des Politischen als einer eigenen und eigengesetzlichen Sphäre von den verwandten, aber konkurrierenden Ansprüchen an die richtige Lebensführung, die aus Recht, Religion und Ethik erwachsen.

Die traditionell enge Nachbarschaft der politischen Philosophie zu Recht, Religion und Ethik, verbunden mit der ausgedehnten und abwechslungsreichen Geschichte der politischen Philosophie selbst, verlangen von einer historisch angelegten Darstellung der politischen Philosophie kluge Auswahl sowie zweckmäßige

Schwerpunktsetzung. Dementsprechend geht es im Folgenden vor allem darum, das philosophische Verständnis der politischen Lebensform in seinen geschichtlich manifesten Grundzügen und hauptsächlichlichen Entwicklungslinien herauszuarbeiten. Im Mittelpunkt steht dabei die Frage nach Herkunft, Begründung und Ausgestaltung von politischer Herrschaft ganz generell. Der damit gegebene Grundbegriff von Regierung (griechisch *kratia*, lateinisch *gubernatio*, französisch *gouvernement*, englisch *government*) führt zu den zugeordneten politisch-philosophischen Grundunterscheidungen zwischen Regierenden und Regierten ganz generell, sodann zwischen den verschiedenen Arten von Regierung über Regierte und schließlich zwischen den Formen der Teilhabe der Regierten an der Regierung.

Zu den zentralen Themen und Problemen der solcherart fokussierten philosophischen Geschichte von politischer Regierung gehören die essentielle Funktion von Gesetz und Gewalt, das gegenseitige Bedingungsverhältnis von Freiheit und Vorschrift sowie der herausgehobene Status des Gemeinwohls gegenüber dem Wohlergehen der Einzelnen. Von besonderer Bedeutung ist dabei die schrittweise Anbahnung der gegenwärtig für gültig erachteten Prinzipien von Freiheit und Gleichheit – von gleicher Freiheit – im Verlauf der langen, aber keineswegs linearen Geschichte der politischen Philosophie.

Doch geht es umgekehrt auch darum, jüngere politisch-philosophische Entwicklungen wie den (politischen) Liberalismus und Konservatismus in einen weiteren historischen Horizont zu stellen, der ihnen den Anschein von Letztgültigkeit und Einmaligkeit zu nehmen geeignet ist. Durch ihre historisch geprägte Perspektive auf das politisch-philosophische Panorama der Gegenwart unterscheidet sich die politische Philosophie auch von der politischen Wissenschaft, die vor allem auf die Gegenwart und deren Wertvorstellungen bezogen ist.

Unter dem leitenden Gesichtspunkt der geschichtlich veränderlichen Konstellation von Regierung, Regierenden und Regierten gestaltet sich die folgende Geschichte der politischen Philosophie

als Parcours in vierzehn Stationen. Jede Station entspricht einer geographisch-geschichtlichen Epoche, deren politischer Charakter jeweils von drei philosophischen Figuren repräsentiert und reflektiert wird. Im Ganzen kommen so 42 Figuren zur Darstellung. Dabei finden nicht nur Philosophen im engeren Sinn Berücksichtigung, sondern auch Historiker, Juristen und Staatsmänner. Es ist der historischen Geschlechterpolitik geschuldet, dass – von Ausnahmen abgesehen – eigentlich erst im zwanzigsten Jahrhundert Philosophinnen mit eigener Stimme zum zuvor männlich dominierten politisch-philosophischen Diskurs beitragen.

In nicht wenigen Fällen sind die als repräsentativ ausgewählten Autoren (und Autorinnen) nicht nur in der politischen Philosophie aktiv und produktiv, sondern in der Philosophie insgesamt oder zumindest in weiteren ihrer Hauptgebiete. In anderen Fällen ist dagegen das politisch-philosophische Werk die eigentliche Lebensleistung des Autors (oder der Autorin). Nicht selten erfolgt der spezifische Beitrag zur Geschichte der politischen Philosophie in Gestalt eines einzelnen, überdies monumentalen Werks, für das sein Urheber Ruhm und Anerkennung gefunden hat. Die folgende Darstellung der politischen Philosophie lässt sich deshalb auch lesen als geschichtlich-gedankliche Einführung in das weitere Studium und das eigene Erkunden der legendären Hauptwerke der politischen Philosophie.

Zur Zitierweise

Verweise auf die behandelten klassischen Werke der politischen Philosophie erfolgen im fortlaufenden Text unter expliziter oder impliziter Angabe der Grobgliederung des jeweiligen Werks, in der Regel nach Buch und Kapitel, gegebenenfalls – um Verwechslungen bei mehreren vorgestellten Werken zu vermeiden – unter zusätzlicher Angabe des Kurztitels des betreffenden Werks. Handliche deutschsprachige Ausgaben der klassischen Werke sind in den Literaturhinweisen am Ende des Bands aufgelistet. Ebenfalls

im laufenden Text sind in Klammern wichtige originale Ausdrücke (auf Griechisch, Latein, Italienisch, Französisch, Englisch und Deutsch) aus den behandelten Werken aufgeführt. Griechische Termini sind dabei in lateinischer Schrift wiedergegeben; ē steht für langes e (ēta), ō für langes o (omega).

1.

Das antike Athen: Oligarchie und Demokratie

Viele der noch heute gebräuchlichen Grundbegriffe der politischen Theorie und Praxis sind sprachlich wie gedanklich griechischen Ursprungs. Demokratie («Volksherrschaft») ist da nur das herausragende Beispiel – und zugleich das Paradebeispiel – für den immensen Bedeutungs- und Wertewandel, dem politische Grundbegriffe über zweieinhalb Jahrtausende hinweg unterliegen können. Die fortgesetzte griechische Prägung der Politik wie der Reflexion über Politik ist kein Zufall, können die Griechen doch geradezu als die eigentlichen Entdecker und ersten Erkunder der Sphäre des Politischen und darüber hinaus als die förmlichen Erfinder des Nachdenkens über Politik gelten. Auch waren sie die Ersten, die im Modus des Vergleichs über die verschiedenen Formen und Arten von politischer Herrschaft nachdachten und dabei Maßstäbe für die Beurteilung und Einschätzung der konkurrierenden Systeme entwickelten. Darüber hinaus sind das politische Denken der Griechen und ihr Denken ganz generell geprägt durch Debatte und Dialog. Die griechische Erfindung der politischen Lebensform geht einher mit der Entwicklung von Redekunst (Rhetorik) und Denkkunst (Dialektik) als lernbaren Techniken für den produktiven Umgang mit Widerstreit und Widerspruch. Entwickelt und vermittelt wird die reflektierte Begründung von politischen Positionen und Praktiken in den konkurrierenden Wissens- und Weisheitslehren (Sophistik, Philosophie) des fünften und vierten vorchristlichen Jahrhunderts, die vor allem in Athen zur Ausbildung kommen.

Der konkrete Kontext für die griechische Ausbildung und Ausgestaltung des politischen Lebens ist die vielfältige und ausgedehnte Entwicklung des Bürgerstaats (*polis*, Plural *poleis*) in Grie-

chenland und in den im Rahmen der Großen Kolonisation (8. bis 6. Jahrhundert v. Chr.) griechisch besiedelten Küstenregionen und Inseln des Mittelmeerraums (östliche und nördliche Ägäis, Süditalien, Sizilien, illyrische Küste, Korsika, Südfrankreich) sowie der südlichen und westlichen Schwarzmeerküste. In spätarchaischer und klassischer Zeit, vom Beginn des siebten Jahrhunderts bis zum Ende des vierten Jahrhunderts v. Chr., existieren im griechisch geprägten Kulturraum Hunderte solcher lokalen politischen Gebilde, die jeweils einen städtischen Siedlungskern und dessen agrarisches Umland umfassen.

In historischer Perspektive löst die Polis-Kultur nach einer schwierig einzuschätzenden Zwischenzeit («dunkle Jahrhunderte») die spätbronzezeitliche Palastkultur des Mykenischen Zeitalters (ca. 1600 bis 1000 v. Chr.) ab, wie sie in Homers *Ilias* widergespiegelt ist. An die Stelle regierender Häuser tritt in den Polisverfassungen die Selbstverwaltung der Bürgerschaft, zunächst noch unter der Vorherrschaft herausragender lokaler Adelsfamilien, dann auch unter Einbezug zunehmend breiterer Bevölkerungskreise. Am Übergang von der alten Elitenherrschaft zur neuen Volksherrschaft erscheinen nicht selten örtlich Gewalt herrscher (Tyrannen), die populäre und autoritäre Züge geschickt und wirksam verbinden. Auch variiert die institutionelle und informelle Einrichtung und Ausgestaltung der Polis – ihre Verfassung (*politeia*) – beträchtlich und ist wesentlich geprägt von den jeweiligen lokalen geschichtlichen Überlieferungen und geographischen Umständen.

Die enorme Spannweite bei der Ausgestaltung und Einrichtung der griechischen Polisformen erweist sich eindrucklich an den diametral entgegengesetzten politischen Gebilden Athen und Sparta. Sparta, auf der Halbinsel Peloponnes gelegen, ist ausgesprochen konservativ ausgerichtet: Die Führungsschicht (Spartiaten) widmet sich ganz dem Militärdienst, lebt in Gemeinschaftsunterkünften ohne Privateigentum, erzieht auch die Kinder gemeinschaftlich und überlässt Landwirtschaft, Gewerbe und Handel anderen, abhängigen Bevölkerungsschichten, darunter den Nachfahren un-

terworfenen Nachbarpopulationen (Heloten). Athen wiederum, in unmittelbarer Nähe eines Hafens (Piräus) in Attika gelegen, profiliert sich im Laufe des fünften Jahrhunderts v. Chr. als Zentrum von künstlerischem, literarischem, philosophischem und politischem Fortschritt, aber auch als weithin einflussreiche See- und Handelsmacht. Das weiterhin aristokratisch regierte Sparta und das zunehmend demokratisch verfasste Athen entwickeln sich praktisch zeitgleich zu griechischen Großmächten im Kontext der konkurrierenden Bündnisse (Symmachien) von Attischem Seebund und Peloponnesischem Bund.

Die einander entgegengesetzten politischen Lebensformen Athens und Spartas haben die Geschichte der politischen Philosophie seit ihren Anfängen und bis in die jüngste Gegenwart ebenso inspiriert wie auch immer wieder irritiert. So reagieren die griechischen Anfänge der politischen Philosophie unmittelbar auf die zeitgenössische politische Landschaft mit ihrer Spaltung zwischen eher beharrenden und stärker fortschrittlichen Formen der politischen Gemeinschaft. Aber auch in späteren Zeiten liefern die politischen Kulturen von Athen und Sparta Orientierung und Motivation für die Einrichtung und Ausgestaltung politischer Gebilde in der Spanne zwischen einem eher egalitären und kollektivistischen und einem eher liberalen und individualistischen Verständnis von politischer Gemeinschaft.

Thukydides

Der langwierige Entwicklungsprozess Athens zur politischen Grundverfassung der Volksherrschaft (attische Demokratie) wird getragen von einer Reihe namentlich bekannter Staatsmänner und politischer Reformer, vor allem Solon (um 640–um 560 v. Chr.), Kleisthenes (um 570–507 v. Chr.) und Ephialtes (?–461 v. Chr.). Die Hauptquelle für die einander ablösenden, zunehmend demokratisch orientierten Verfassungen Athens vom Ende des siebten bis zum Ende des fünften Jahrhunderts v. Chr. ist ein erst am Ende

des neunzehnten Jahrhunderts im Sand Ägyptens wiederentdeckter kurzer Text, *Die Verfassung der Athener* (*Athenaiōn Politeia*), der auf Aristoteles (384 v. Chr.–322 v. Chr.) oder seinen Schülerkreis zurückgeht. Das kurze Werk, in dem auch die Ämter und Institutionen der athenischen Polis beschrieben sind, wird kurz nach 330 v. Chr. verfasst und ist der einzige erhaltene Bestandteil eines von Aristoteles und seinem Schülerkreis erstellten Sammelwerks von 170 historischen und zeitgenössischen Verfassungen griechischer Poleis im Mutterland wie im Kolonialraum. Weitere Quellen sind das Geschichtswerk des Herodot (um 485 v. Chr.–um 425 v. Chr.) zu den Perserkriegen aus der Mitte des fünften Jahrhunderts (*Historiai*; wörtlich «Nachforschungen») und die Biographien der Hauptakteure in Athens politischer Geschichte von Plutarch (um 45–nach 119).

Das generelle Bild von der Entwicklung der Demokratie in Athen, das sich aus dem vergleichenden Studium der antiken Quellen ergibt, ist nicht so sehr geprägt von Umsturz oder Revolution als von schrittweisen Reformen und schwierigen Kompromissen. Am Anfang steht die sich verschärfende politisch-ökonomische Spaltung im spätarchaischen Athen. Die Landbevölkerung verarmt zusehends und gerät zunehmend in persönliche Abhängigkeit von den reicher werdenden adligen Grundbesitzern (Schuldknechtschaft). In dieser Situation entlastet Solons Reformwerk die unteren Bevölkerungsschichten von ihren angehäuften Schulden und den damit verbundenen Diensten. Solons Neuerungen in Agrarwesen, Justiz und Regierung verbinden fortbestehende Vorrechte von Adel und Reichen mit der begrenzten Regierungsbeteiligung normaler Bürger. Institutionell treten neben die hochgerichtliche Adelsvertretung (*areopag*) die große Volksversammlung (*ekklēsia*) und der 400 Vertreter zählende Bürgerrat (*boulē*). Den abgemilderten, aber durchaus fortbestehenden Gegensatz von Reich und Arm will Solon überwölben durch die differenzierte Teilhabe beider Parteien am Gemeinwesen («unsere Polis») im Verfolg einer gerecht geregelten politischen Ordnung (*eunomia*). Der von Solon erlassene Gesetzeskatalog, der sich al-

lerdings nicht erhalten hat, wird öffentlich aufgestellt und so für jeden zugänglich.

Auch im Zuge der anschließenden Kleisthenischen Reformen erhält sich die aristokratisch-demokratische Vermischung der politischen Verhältnisse. Doch werden mit Hilfe einer demographischen Umgestaltung der athenischen Polisstruktur die traditionellen Abhängigkeitsverhältnisse in den einzelnen Wahlbezirken zwischen dominierenden Adligen und ihnen verpflichteter Klientel durchbrochen. Die neu geschaffenen Stammesverbände (*phylai*) und Volksgruppierungen (*demoi*) stehen quer zur geographischen Verteilung der Bevölkerung und bewirken eine systematische Durchmischung des politischen Körpers unabhängig von lokalen sozioökonomischen Strukturen. Zusätzlich erweitert Kleisthenes die Ratsversammlung von 400 auf 500 Bürger.

Weitere Kleisthenes zugeschriebene Neuerungen umfassen die rasche Rotation der meisten Gremien und Ämter und deren Besetzung durch Losentscheid sowie die Einführung des Scherbengerichts (*ostrakismos*), durch das die breite Bevölkerung Politiker, die zu mächtig zu werden drohen, für zehn Jahr ohne Vermögensverlust aus der Stadt und ihrem Gebiet verbannen kann, um die Gefahr von willkürlicher Alleinherrschaft (*tyrannis*) oder Cliquenherrschaft (*oligarchia*) abzuwenden. Zum Solonischen Prinzip der wohlgeratenen Gesetze (*eunomia*) als Garanten bürgerlicher Solidarität tritt bei Kleisthenes die formale Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz (*isonomia*).

Ephialtes setzt die Reformen seiner Vorgänger durch weitere Schritte der Demokratisierung fort. Für die Ausübung von Diensten und Ämtern werden nun Diäten gezahlt, die den ärmeren Bevölkerungsschichten die aktive Teilhabe am politischen Leben wirtschaftlich ermöglichen. Zugleich wird der Zugang zum politischen Leben einschließlich des Diensts in der vielköpfigen Jury von Volksgerichten auf alle Bürger, unabhängig von Vermögen und Einkommen, ausgedehnt. Ökonomisch gesehen spiegelt dieser Schritt zur umfassenden Beteiligung des Volks an der politischen Herrschaft den Strukturwandel Athens von der lokalen

Agrarwirtschaft zu Gewerbe (Töpferei) und Handel (Öl), einschließlich dem Fernhandel mit den griechischen Kolonien, wider. Athen wird in dem Maße demokratischer, in dem sich ein zu Wohlstand gelangendes städtisches Bürgertum (Mittelschicht) ausbildet.

Ein weiterer wichtiger Faktor im athenischen Demokratisierungsprozess ist das Militärwesen, insbesondere die Kriegsführung. In spätarchaischer und klassischer Zeit besteht die athenische Militärmacht im Wesentlichen aus einem schnell aktivierbaren Heer aus bemittelten Bürgern – in eigener finanzieller Verantwortung ausgestattete, schwer bewaffnete Fußsoldaten (*hoplitēs*), die in geschlossener Formation vorrücken und kämpfen (*phalanx*). Die Zusammensetzung und die Kampfweise der Hoplitenphalanx schafft ein über den militärischen Einsatz hinaus auch in das zivile Leben reichendes Gemeinschaftsgefühl unter den bewaffneten Bürgern. Athens Bürgerarmee bewährt sich in den Perserkriegen zu Beginn des fünften Jahrhunderts v. Chr., insbesondere in der Schlacht bei Marathon (490 v. Chr.). Im Rahmen des nach der zurückgeschlagenen ersten persischen Invasion aufgelegten athenischen Flottenprogramms erwächst auch den Bürgern aus den unteren Bevölkerungsschichten, die als Ruderer Kriegsdienst leisten, militärisch-politische Bedeutung zu – insbesondere mit dem Seesieg der Athener über die Perser bei Salamis (480 v. Chr.).

Doch trotz der gezielten Demokratisierungsschübe im athenischen Gemeinwesen taucht der Ausdruck «demokratia» in den zeitgenössischen Quellen praktisch nicht auf. Stattdessen ist im Hinblick auf die politische Teilhabe zunächst des mittleren und dann auch des unteren Bürgertums typischerweise die Rede von der «bürgerlichen Gleichheit vor dem Gesetz» (*isonomia*) und von der «Freiheit öffentlicher Rede» (*isegoria, parrhēsia*). Wo der Ausdruck «demokratia» in den alten Quellen Verwendung findet, bezeichnet er nicht den erstrebten oder erlangten Ausgleich zwischen verschiedenen Bevölkerungsschichten, sondern die einseitige Herrschaft des einfachen Volks («Arme») über die Bessergestellten («Reiche») und damit die Tyrannei einer Mehrheit über

eine Minderheit. Erst im zwanzigsten Jahrhundert wird der Terminus «Demokratie» für die affirmative Benennung der Volksherrschaft zum Einsatz kommen.

Unabhängig von der kontroversen demokratischen Terminologie eint die zeitgenössischen Interpreten der athenischen Verfassungsgeschichte im Besonderen und der griechischen Polisverfassung im Allgemeinen der Gegensatz des bürgerlichen Gemeinwesens zur unumschränkten Herrschaft eines Einzelnen, sei dieser nun ein Gewaltherrscher (*tyrannos*) oder ein legitimer Monarch (*basileus*). Besonders virulent wird die politische Alternative von eigener (freier) und fremder (unfreier) politischer Lebensführung durch die Begegnung Griechenlands mit dem expandierenden Perserreich, in dem der Großkönig oder König der Könige (*basileus megas, basileus basileōn*) eine absolute Herrschaft über die eigenen Untertanen wie die eroberten fremden Völker (Lyder, Meder, Ägypter) ausübt.

Für die an politische Selbständigkeit auf lokaler Ebene gewöhnten Griechen gilt die Verfassung des Perserreichs als «barbarisch». Zwar halten die Griechen die Perser für ein hochgradig kultiviertes und zivilisiertes Volk, jedoch ohne jede politische Freiheit. Der fundamentale Gegensatz zwischen dem griechischen und dem persischen politischen Denken wird von griechischen Dichtern und Denkern auch thematisiert. So debattieren in Herodots Kultur- und Kriegsgeschichte der persischen Eroberungszüge ins griechische Mutterland (*Historien*) an einer Stelle (3. Buch, 80. bis 82. Kapitel) drei persische Adlige über die beste Verfassung für ihr Land – mit unterschiedlichen fiktiven Voten für eine demokratische, eine aristokratische und eine monarchische Verfassung. Im Kriegsdrama des Aischylos über die Niederlage der Perser bei Salamis (*Die Perser*), der ältesten erhaltenen Tragödie überhaupt und zugleich der einzigen über einen historischen statt mythologischen Stoff, muss sich die Mutter des Großkönigs darüber belehren lassen, dass bei den Griechen niemand Sklave und keiner einem Einzelnen untertan sei (Verse 241 f.).

Nur wenige Jahrzehnte nach Herodots Geschichtswerk über

die Perserkriege verfasst der frühere Athener General (*strategos*) Thukydides (um 460–um 400 v. Chr.) eine ebenso monumentale wie eindringliche Darstellung der jahrzehntelangen diplomatischen und kriegerischen Auseinandersetzung zwischen den rivalisierenden griechischen Supermächten Athen und Sparta (431–404 v. Chr.). Während Herodot eine Fakten ebenso wie Legenden referierende Geschichte der alten Welt schreibt, konzentriert sich Thukydides' Behandlung des «Kriegs der Peloponnesier und Athener» auf dessen politische Geschichte samt Vorgeschichte. Allerdings bricht die Darstellung – bedingt wohl durch den Tod des Militär-Historikers – mitten im Jahr 411 v. Chr. ab. Die verbleibende Phase des Kriegs bis zum Sieg Spartas ist dann Gegenstand der *Griechischen Geschichte (Hellēnika)* des Militärs, Schriftstellers und Sokrates-Schülers Xenophon (um 430–um 354 v. Chr.).

Wo Herodot im Hinblick auf die Perserkriege die ganze Vielfalt der Kulturen und Traditionen in den Blick nimmt, erkundet Thukydides in Bezug auf den Peloponnesischen Krieg das Allgemein-Menschliche hinter den konkreten kriegerischen Handlungen und ihren Begleitumständen. Dadurch ist Thukydides' Werk, bei aller Konzentration auf eigens erforschte Taten (*erga*) und sorgfältig rekonstruierte Reden und Dialoge (*logoi*), eminent philosophisch. Mit seiner exemplarischen Erkundung des Verhältnisses zwischen invarianter menschlicher Natur (*anthrōpeia physis*) und den je nach Umständen variierenden Formen menschlichen Verhaltens (*tropoi*) bewegt sich Thukydides ganz im Umfeld zeitgenössischer Überlegungen zum Verhältnis zwischen dem, was von Natur her Bestand hat (*physei*), und dem, was sich menschlicher Setzung verdankt (*thesei*). Seine philosophische Geschichtsbetrachtung enthält so die Grundzüge einer politischen Anthropologie, die menschliches Handeln auf ein Zusammenspiel von natürlichen Gesetzmäßigkeiten und vernünftiger Überlegung zurückführt.

Thukydides' bahnbrechender Beitrag zur politischen Philosophie liegt in der nüchternen, objektiven Betrachtungsweise menschlichen Verhaltens in Krieg und Frieden, insbesondere in der Be-

handlung der individual- und sozialpsychologischen Folgeerscheinungen von natürlichen und politischen Katastrophen. Besonders eindringlich sind seine Schilderungen der Seuche (*loimos*, «Pest») in Athen (2. Buch, 47. bis 54. Kapitel), der brutalen Strafexpedition Athens gegen die abtrünnige Ägäisinsel Melos samt der zynischen Rechtfertigung der Aktion durch die Athener (5. Buch, 84. bis 116. Kapitel) und des blutigen Bürgerkriegs (*stasis*) auf der Insel Kerkyra, dem heutigen Korfu (3. Buch, 69. bis 85. Kapitel). Mit seinem klaren Blick für das In-, Mit- und Gegeneinander von Kalkulation und Emotion, von Vernunft und Unvernunft in politischen Dingen ist Thukydides der Wegbereiter des Realismus in der Politik und in der politischen Theorie.

Eine weitere politisch-philosophische Pioniertat ist seine begriffliche Unterscheidung zwischen den eher zufälligen äußeren Anlässen von Kriegen und deren wahren zugrunde liegenden Ursachen. Der eigentliche Grund für den Peloponnesischen Krieg besteht Thukydides zufolge in dem von der etablierten Großmacht Sparta als bedrohlich angesehenen Aufstieg Athens zur ebenbürtigen Gegenmacht als Folge der Perserkriege. Dass sich rivalisierende Großmächte durch ihre zunehmende gegenseitige Konkurrenz systematisch in einen Kriegszustand hineinmanövrieren, bezeichnet man in strategischen Spielen und militärischen Planungen noch heute als «Falle des Thukydides» (*Thycidides' Trap*), beispielsweise im Hinblick auf das gegenwärtige Verhältnis zwischen den USA und der Volksrepublik China.

Besondere Beachtung erfahren bei Thukydides die essentiell instabilen Aktionen und Reaktionen der politisch mächtigen Volksmenge in der athenischen Polis. Das demokratisch verfasste Gemeinwesen kann dabei in populistische Abhängigkeit von Führungspersönlichkeiten geraten, wie dies Thukydides am Fall des klugen Staatsmannes und geschickten Volksführers Perikles (um 495–429 v. Chr.) demonstriert. Unter dessen politischer Autorität während der Anfangsphase des Krieges sieht er eine Demokratie am Werk, die in Wahrheit die Herrschaft des Ersten Mannes der Polis ist (2. Buch, 65. Kapitel). Perikles selbst stellt in seiner von

Thukydides rekonstruierten Gedenkrede (*epitaphios*) auf die Gefallenen des ersten Kriegsjahres (2. Buch, 35. bis 46. Kapitel) an der demokratischen Verfassung Athens zum einen die breite bürgerliche Mitwirkung (*politeuein*) in Freiheit (*eleutherōs*) und zum anderen das freizügige gesellschaftliche Klima heraus (2. Buch, 37. Kapitel). Im Gegensatz zum konservativen und kollektivistischen Sparta erscheint Athen beim Thukydideischen Perikles als Gründungsort einer modern anmutenden, geradezu liberalen Demokratie, die als Vorbild für ganz Griechenland («Schule von Hellas») dienen soll (2. Buch, 41. Kapitel). Doch nach der von Thukydides nicht mehr behandelten endgültigen Niederlage Athens gegen Sparta sollte es noch bis in die zweite Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts dauern, bis die Verknüpfung von Demokratie als Regierungsform und Liberalismus als Lebensform, zumindest zeitweilig, zur vorherrschenden westlichen Existenzweise wurde.

Platon

Wie die eingangs vorgestellten politischen Reformer stammt auch Platon (428/427–348/347 v. Chr.) aus einer aristokratischen athenischen Familie. Aufgewachsen in den Wirren des Peloponnesischen Krieges und untereinander ablösenden demokratischen und oligarchischen Verfassungen, verzichtet Platon auf eine direkte politische Betätigung in seiner Heimatstadt. Unter dem Einfluss seines Lehrers Sokrates (469–399 v. Chr.), der sich als stadtbekannter Wahrheitssuchender, Weisheitsfreund (*philosophos*) und kritischer Hinterfrager traditioneller Vorstellungen und Werte bei dem Nachwuchs der athenischen Oberschicht besonderer Beliebtheit erfreut, widmet sich Platon vor allem ethischen und politischen Fragen aus philosophischer Perspektive. Unter den von Platon verfassten Dialogen, in denen fast immer ein fiktiv mit platonischen Ansichten argumentierender Sokrates als Gesprächsführer hervortritt, ragen zwei umfangreiche Dialoge mit politisch-

philosophischem Schwerpunkt heraus. Der erste – traditionell *Politeia* betitelt und früher als «Die Republik», in jüngerer Zeit als «Der Staat» übersetzt – behandelt in zehn Büchern die ideale Einrichtung eines Gemeinwesens vom Typus der griechischen Polis. Der zweite – in der Tradition «Die Gesetze» (*Nomoi*) betitelt – spezifiziert in zwölf Büchern die umfangreiche und detaillierte Gesetzgebung für eine fiktive Stadtgründung auf Kreta. Während die *Politeia* Platons mittlerer Schaffensperiode (um 375 v. Chr.) zugerechnet wird und als sein Meisterwerk gilt, handelt es sich bei den *Nomoi* um das letzte Werk aus seiner späten Schaffensphase und um sein längstes Werk überhaupt, das allerdings nicht zu Ende geführt erscheint.

Beide Schriften bestehen aus inszenierten philosophischen Gesprächen über die theoretischen Grundlagen und die praktischen Regelungen von politischer Gemeinschaft. Platon belässt es aber nicht bei abstrakten Prinzipien und förmlichen Gesetzen, sondern entwirft ein umfassendes Erziehungsprogramm, das die körperliche ebenso wie die geistige Bildung (*paideia*) umfasst und die politische Schulung zum guten Polisbürger gewährleisten soll. Speziell in der *Politeia* steht Platons schrittweise Entwicklung der perfekten Polis in engem Zusammenhang mit seiner generellen Ansicht von den vollkommenen Formen oder «Ideen» (*idea*, Plural *ideai*; *eidos*, Plural *eidē*), die aller Wirklichkeit wie allem Denken als absolute Maßstäbe zugrunde liegen (Ideenlehre). Musterbeispiele solcher Ideen sind «das Gute» (*to agathon*), «das Schöne» (*to kalon*) und die «Tugend» (*aretē*). Die leitende Idee der *Politeia* ist die Gerechtigkeit (*dikaiosynē*) als elementare gesellschaftliche Tugend.

Doch behandelt Platon die Idee der Gerechtigkeit und verwandte praktische Ideen nicht nur im engeren politischen Kontext, sondern auch in ethischer Hinsicht und bezogen auf den Charakter und das Handeln des einzelnen Menschen. Die von Sokrates (oder vielmehr Platon) angesetzte Analogie zwischen der seelischen Beschaffenheit des Menschen (*psychē*) und der Konstitution der Polis bestimmt den strategischen Aufbau der *Politeia*,

die schwer zu ergründende innerseelische Zustände und Vorgänge – allen voran Tugenden und Laster – im Ausgriff auf die entsprechenden, aber deutlicher zu Tage tretenden Einrichtungen und Funktionsweisen in der Polis zu ermitteln sucht (2. Buch). Für Platon ist ethisches Verhalten zutiefst politisch geprägt, so wie umgekehrt das politische Leben eminent ethische Züge trägt. Insbesondere ist es derselbe strenge Begriff (Idee) von Gerechtigkeit, der den Einzelnen psychisch und die Gemeinschaft politisch prägen soll.

Das ausgedehnte Gespräch der *Politeia*, an dem sich zusätzlich zum Wortführer Sokrates eine Reihe älterer und jüngerer Athener abwechselnd beteiligen, dreht sich zunächst um die Berufung auf Gerechtigkeit zur Maskierung von Machterwerb und Machterhalt und um den bloß instrumentellen Wert der Gerechtigkeit im Dienst egoistischer Interessen (1. Buch). Auf der Suche nach dem wahren, idealen Sinn von Gerechtigkeit entwerfen Sokrates und seine Gesprächspartner zunächst von unten herauf ein einfaches Gemeinwesen, einen aus dörflichen Gemeinschaften zusammengesetzten städtischen Verbund, der um Handel und Gewerbe zentriert ist und die zunächst bescheidene und selbstgenügsame Polis zu einer expandierenden Metropole von Konsum und Luxus wachsen lässt – unter Einschluss der damit einhergehenden Kriegsführung. Der von Sokrates geforderte Neueinsatz des fiktiven Gründungsunternehmens beginnt dann, von oben herab, mit der Einführung einer professionellen Wächterklasse (*phylakes*), die das Gemeinwesen nach innen wie außen sichern und so das kontrollierte Funktionieren und Florieren der Aktivitäten der agrarischen und handwerklichen Bevölkerungsschichten gewährleisten soll.

Besonderen Wert legt Sokrates auf das körperliche Training (*gymnastikē*) und die musisch-künstlerische Erziehung (*musikē*) der Wächterklasse, die er dabei mit eigens trainierten Hütehunden vergleicht (2. Buch, 3. Buch). Aus der Wächterklasse lässt Sokrates auch die eigentlichen Regenten (*archontes*) des idealen Gemeinwesens rekrutieren. Die so generierte Grundgliederung in eine

breite arbeitende Bevölkerung, eine mittelgroße Aufsichtsschicht und eine kleine Führungsriege spiegelt sich in den spezifischen charakterlichen Grundanforderungen (Tugenden) der drei Stände wider. Der Führungsriege ordnet Sokrates speziell die Weisheit (*sophia*) zu, der Wächterklasse vor allem die Tapferkeit (*andreia*) und der breiten Bevölkerung insbesondere die Mäßigung oder Besonnenheit (*sophrosynē*), die aber ganz generell befolgt werden soll. Das wohl geordnete Verhältnis von weisen Regierenden, tapfer Wachenden und besonnen Gehorchenden macht, so Sokrates, zusammen die Gerechtigkeit (*diakaiosyē*) des Gemeinwesens aus, in dem die drei Klassen jede das Ihre und nur dieses zum Gedeihen der Polis beitragen (4. Buch).

Zu den Besonderheiten des von Platon durch sein Sprachrohr Sokrates propagierten Wächterstaates gehört die Abschaffung des Privateigentums und der Kleinfamilie für Wächter wie Regierende, deren asketisches und kommunales Leben ganz der Förderung des Gemeinwohls dienen soll. Damit verbunden sind in Platons Entwurf (5. Buch) die Gleichstellung der Geschlechter und das Betrauen der Frauen mit militärischen und politischen Aufgaben und Funktionen. Zur weitreichenden Reglementierung des Wächterlebens im Interesse des Gemeinwesens gehört auch die Zensur des Lehrstoffs für die Angehörigen der Wächterklasse. Speziell die epischen Dichtungen Homers, die bei den Griechen als ästhetisch wie ethisch vorbildlich und erzieherisch wertvoll gelten, unterzieht Platon wegen des darin geschilderten unmoralischen Verhaltens von Göttern und Helden einer vernichtenden Kritik. Das platonische Verbot von ethisch anrühiger und dadurch politisch schädlicher Kunst erstreckt sich auch auf die Musik, soweit bestimmte Instrumente und Harmonien verweichlichend wirken und deshalb aus dem Leben der Wächterklasse zu verbannen sind (2. und 10. Buch).

Die starre Segmentierung seiner dreigliedrigen idealen Polis mildert Platon durch Mechanismen sozialer Mobilität nach oben wie nach unten. Nicht die elterliche Herkunft, die wegen der kommunalen Lebensgemeinschaft ohnehin nicht festzustellen ist,

sondern die charakterliche Eignung entscheidet über den Einsatz in der Wächter- oder der Regentenklasse. Um die soziale Akzeptanz der charakterbasierten Klassenzugehörigkeit sicherzustellen, bedient sich die politische Führung der platonischen Polis einer «edlen Lüge» (*pseudos gennaios*), der zufolge die anderweitig gleichen Menschen sich voneinander nach drei metallartigen Charaktertypen unterscheiden: golden für die zukünftige Führungsschicht, silbern für die Wächterriege und erzen oder eisern für die breite Bevölkerung (3. Buch). Die *Politeia* enthält weitere solcher ethisch-politischen Mythen, darunter den grandiosen Schlussmythos des Werks (10. Buch) über ein unterweltliches Gericht, das die unsterblichen Seelen der Menschen nach ihrem Tod für ihren irdischen Lebenswandel belohnt oder bestraft.

Die von Sokrates gesprächsweise entwickelte förmliche Verfassung soll die politische Stabilität der Polis sicherstellen. Alle anderen Verfassungsformen unterliegen dagegen nach Platons Auffassung dem Wechsel und Wandel. Im Einzelnen konstruiert Sokrates-Platon in der *Politeia* eine gesetzmäßige Abfolge von fünf Verfassungen, denen ein Gemeinwesen nach Art der Polis typischerweise unterliegt. Die Abfolge beginnt mit der durch Herkunft und Ansehen legitimierten Herrschaft der Besten oder Edelsten (*aristokratia*), die durch die Herrschaft der Angesehenen und Begüterten (*timokratia*) ersetzt wird, welche ihrerseits durch die Herrschaft einer Clique (*oligarchia*) abgelöst wird, um schließlich in die zunächst populäre Herrschaft (*demokratia*), bald aber in die Willkürherrschaft eines Einzelnen (*tyrannis*) zu münden. In Übereinstimmung mit der ethisch-politischen Analogie von Psyche und Polis, die der *Politeia* zugrunde liegt, ordnet Platon den einzelnen Verfassungstypen je einen entsprechenden Menschentypus zu. Am eindrucklichsten schildert er dabei den demokratischen und den tyrannischen Menschentypus in deren essentieller Unbeherrschtheit – als Menschen, die über andere herrschen, ohne die Herrschaft über sich selbst erlangt zu haben (8. und 9. Buch).

Die Funktion der Gerechtigkeit als Garant der stabilen politi-

schen Ordnung im Gemeinwesen hat ihr Gegenstück in der ethischen Ordnung des einzelnen Menschen. Platon zufolge entspricht den drei politischen Funktionsformen des Regierens, des Wachens und des Regiert-Werdens die ethische Differenzierung der Psyche in eine rational-herrschende, eine willentlich-ausführende und eine begierlich-gehorchende Seelenfunktion. Gerechtigkeit im Ethischen besteht, analog zur politischen Gerechtigkeit, in der Beherrschung der irrationalen Begierde (*epithymoides*) durch die Vernunft (*logistikon*) mittels des Zwischenvermögens der Tat- oder Lebenskraft (*thymetikon*) (4. Buch).

Schon im Gesprächsverlauf der *Politeia* und dann erst recht in der späteren Rezeption des Werks muss sich Sokrates-Platons Extremwurf einer perfekten Polis, der von ihm so genannten «Schönstadt» (*kallipolis*), gegen den Vorwurf des politischen Utopismus und der philosophischen Phantasterei verteidigen. Statt aber bescheiden die enormen Schwierigkeiten bei der praktischen Verwirklichung seines ethisch-politischen Programms einzugestehen, lässt Platon seinen Sokrates behaupten, dass die politischen Verhältnisse nicht eher ins Lot kämen, als bis entweder die Philosophen Herrscher oder die Herrscher Philosophen würden (6. Buch, 7. Buch). Was zunächst nach einem unverschämten Anspruch auf politische Macht für Philosophen klingen könnte, enthält der Sache nach die Zusammenführung von philosophischem Wissen und politischer Wirksamkeit. Weder soll die Philosophie bloße Theorie bleiben, noch soll die politische Praxis ohne philosophisches Wissen zustande kommen.

Platon selbst hat drei Reisen nach Syrakus auf Sizilien unternommen in der Absicht, auf den dort tyrannisch herrschenden Dionysios I. und seinen Nachfolger zugunsten eines von den eigenen politisch-philosophischen Ideen getragenen Regimes einzuwirken, ist allerdings jedes Mal gescheitert. Auch die Gründung einer eigenen philosophischen Schule, der Akademie, verdankt sich nicht zuletzt dem Streben Platons nach gesellschaftlich-politischer Wirksamkeit seiner Philosophie, die insofern auch noch in

ihren hochabstrakten Partien als eminent politische Philosophie gelten kann.

Die späten *Nomoi* ergänzen die Vision einer philosophisch regierten Ideal-Polis aus der *Politeia* um den Entwurf einer realistischen Alternative, die statt auf die Herrschaft einer philosophisch geschulten Elite auf die Herrschaft philosophisch begründeter Gesetze setzt («zweitbeste Polis»). Wichtig für die weitere Entwicklung der politischen Philosophie ist daran zum einen der Grundgedanke, dass nicht der persönliche Herrscherwille, sondern das allgemeine Gesetz regieren soll (*rule of law*), und zum anderen die selektive Verbindung verschiedener Verfassungsformen in den Typus einer gemischten Verfassung (*politeia mikta*). Der schon in der *Politeia* anvisierten Verknüpfung von Philosophie und Politik, von Wissen und Macht, dienen sodann die den einzelnen Gesetzen vorangehenden Begründungen (Präambeln), die Sinn und Zweck der jeweiligen gesetzlichen Regelung erläutern und so zu deren theoretischem Verständnis und praktischer Beachtung beitragen sollen. Im Übrigen setzen die *Nomoi* die rigide Reglementierung der ethisch-politischen Lebensform aus der *Politeia* fort, die zwar nicht zum vergleichsweise freizügigen kulturellen Klima Athens passt, wohl aber zu der traditionelleren Polis-Kultur Spartas, die auf die politisch konservative athenische Oberschicht nicht nur im Fall Platons eine fatale Faszination ausübt.

Aristoteles

Als Schüler Platons setzt Aristoteles (384–322 v. Chr.), der später in Athen eine eigene Schule (*Lykeion*) gründet und bei dessen erhaltenen Werken es sich so gut wie ganz um Vortragsmanuskripte für den Lehrbetrieb handelt, die im Wesentlichen als Verfassungsvergleich unter dem leitenden Gesichtspunkt der Gerechtigkeit angelegte politische Philosophie seines Lehrers fort. Zwar kritisiert er Platons kommunistische Konzeption der idealen Polis als impraktikabel und unangemessen, doch folgt er seinem Lehrer in

der innigen Verschränkung von Ethik und Politik. Er lässt nämlich sein Hauptwerk auf dem Gebiet der Ethik (*Ēthika*), die *Nikomachische Ethik* (zehn Bücher), in die *Politik* (*Politika*, acht Bücher) münden und nimmt in seinen umfassenden Begriff von Politik sowohl die Ethik als auch die Haushaltung (*oikonomia*) und die Politik im engeren Sinne als integrale Bestandteile der praktischen Wissenschaft (*epistēmē praktikē*) auf. Für Aristoteles steht das gelungene, «glückliche» menschliche Leben (*eudaimonia*) unter der doppelten Anforderung von ethischer Tugend (*aretē*) und politischer Freiheit (*eleutheria*) (*Politik*, I. Buch).

In seinem politischen und philosophischen Erfahrungshorizont unterscheidet sich Aristoteles, der aus dem nordgriechischen Stagira stammt und in Athen kein Bürgerrecht genießt, beträchtlich von Platon. Durch den Vater, der als Leibarzt des Königs von Makedonien wirkt, kommt er früh an den makedonischen Hof und wirkt dort eine Zeit lang als Lehrer des jungen Kronprinzen Alexander, der später zunächst Griechenland und dann das Perserreich sowie weite Teile der damals bekannten Welt in sein kurzlebiges Großreich einbeziehen wird. Neben die im engeren Sinne philosophische Arbeit im Ausgang und Umkreis von Platon treten bei Aristoteles weitreichende Forschungen auf dem Gebiet der «Naturgeschichte» (*physikē historia*), insbesondere zu den Lebewesen unter Einschluss des als Naturwesen betrachteten Menschen. Die von Aristoteles forcierte Integration des Menschen in die natürliche Weltordnung (*kosmos*) zeigt sich auch in der *Politik*, die wie seine anderen Lehrschriften zwischen 335 und 323 v. Chr. entstanden sein dürfte.

Anders als Platon, der zweimal in dialogischer Form eine fiktive Polis entwirft, beschreibt und bewertet Aristoteles in seiner *Politik* – in typisierender Form – eine historisch vorliegende Vielfalt von Verfassungen (4. bis 6. Buch). Die normative Perspektive für seinen Verfassungsvergleich bezieht Aristoteles aus einem zweckgerichteten Verständnis der Natur der Dinge, darunter auch der politischen Dinge (*ta politika*), dem zufolge alles, was in der Natur eines Dinges liegt, zur vollen Verwirklichung gelangen soll.

Für Aristoteles gehört es zur Natur des Menschen, in der Gemeinschaftsform der Polis und insofern politisch zu leben. Als von Natur aus «politisches Lebewesen» (*zoon politikon*) lebt der Mensch nicht nur in häuslicher oder dörflicher Gemeinschaft, sondern in spezifisch politischer Gemeinschaft (*koinōnia politikē*). Vor anderen geselligen Lebewesen (Bienen, Biber) zeichnet er sich dabei aus durch den Gebrauch von Sprache und Denken (*logos*) und durch die Kenntnis der ethisch-politischen Urunterscheidung von gerecht (*dikaion*) und ungerecht (*adikaion*) (I. Buch).

Im Unterschied zu den durch grundsätzliche Ungleichheit charakterisierten Herrschaftsverhältnissen in der häuslichen Gemeinschaft (*oikos*), die auf der Unterordnung unter den Herrn des Hauses (*despotēs*) basieren und auf je unterschiedliche Weise Frauen, Kinder und Sklaven umfassen, besteht die Herrschaft in der Polis für Aristoteles in der Herrschaft von Gleichen über Gleiche (*isoī*) und darüber hinaus im regelmäßigen Wechsel zwischen Herrschen (*archein*) und Beherrschtwerden (*archesthai*) unter den Gleichen. Solche Regierungsrotation unter Gleichen macht für Aristoteles auch die (politische) Freiheit aus, die darüber hinaus in der (persönlichen) Freiheit des Beliebens besteht. Unabhängig von der Frage des zeitlichen Ursprungs der Polis hält Aristoteles die politische Lebensform (*bios politikos*) für der Sache nach früher als jede andere Lebensweise. Erst und nur in der Polis – durch die Teilhabe am politischen Leben oder durch das «Politisieren» (*politeuein*) – findet der Mensch für Aristoteles seine Zweckbestimmung und erlangt so die Vollkommenheit seines Wesens (I. und 3. Buch).

Zum ethisch geprägten glücklichen Gelingen des Lebens in der Polis gehört für ihn auch dessen ökonomische Grundlage. Die Polis ist ihm zufolge durch politische Selbständigkeit, aber auch durch wirtschaftliche Selbstgenügsamkeit (*autarkeia*) definiert. Durch beides zusammen wird die Abhängigkeit der Polis von anderen politischen Mächten ausgeschlossen. Anders als in Platons *Politeia* oder auch im zeitgenössischen Sparta liegen Eigentum und Besitz aber nicht in öffentlichen Händen, sondern in Privat-

hand – als Grundbesitz und dessen Ertrag bei den Vermögenden und als Erwerbseinkommen bei der breiten Bevölkerung. Für Aristoteles geht die politische Gleichheit unter den Bürgern einher mit ökonomischer Ungleichheit, durch die sich die Bürgerschaft und damit die Polis insgesamt in Reiche und Arme gliedert.

In politischer Perspektive manifestiert sich der gesellschaftliche Gegensatz von Begüterten und Unbegüterten als Rivalität zwischen einer egalitären, demokratischen und einer elitären, oligarchischen Verfassungsform. Aufgabe einer gerechten Einrichtung der Verfassung ist so der diffizile Ausgleich zwischen den konkurrierenden Interessen der beiden politischen Lager. Dementsprechend unterscheiden sich die verschiedenen Formen der Verfassung für Aristoteles vor allem im Hinblick auf Art und Ausmaß der Gleichheit (*ison, isotēs*) unter den Bürgern einer Polis. Konzeptuell bindet Aristoteles die Gleichheit an die Gerechtigkeit, die als Verteilungsgerechtigkeit wesentlich darin besteht, Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln (*Nikomachische Ethik*, 5. Buch).

In einer ersten, sehr schematischen Klassifikation gliedert Aristoteles die Verfassungen zunächst nach der Anzahl der Herrschenden (einer, wenige, alle), sodann danach, ob die jeweilige Verfassung auf das Gemeinwohl jenseits der Unterscheidung von Herrschenden und Beherrschten oder auf das Eigenwohl der Herrschenden allein zielt. Dem Königtum (*basileia*) stellt er so die Willkürherrschaft (*tyrannis*), der Herrschaft der Besten (*aristokratia*) die Herrschaft der Wenigen (*oligarchia*) gegenüber. Bei der Herrschaft aller wählt Aristoteles für deren defekte, eigennützige Variante den Titel «Demokratie» (*demokratia*), dessen negative Konnotation bei Platon und anderen aristokratisch oder oligarchisch gesinnten Zeitgenossen er so fortführt. Dagegen verwendet er für die positive, gemeinnützige Spielart der Herrschaft aller den Gattungsausdruck «Politie» (*politeia*), um anzuzeigen, dass diese volkstümliche Form von Herrschaft der Grundidee der Polis als einer Herrschaft von Gleichen über Gleiche am nächsten kommt (*Politik*, 3. und 4. Buch).

In Aristoteles' Einschätzung rangiert die selbstsüchtige Demokratie, was die Bedrohung und Gefährdung des Bestands der Polis angeht, gleich hinter der Tyrannis, deren willkürliche Machtausübung im Fall der radikalen Demokratie vom Einzelnen auf die wankelmütige Masse (*plēthos*) übertragen wird. Wie schon Platon in der *Politeia* widmet sich auch Aristoteles in der *Politik* ausführlich den Ursachen von politischer Unruhe und Umsturz der Herrschaft (*metabolē*). Gleichzeitig erkundet er aber auch die Bedingungen von politischer Stabilität und Erhalt der Herrschaft (*sōtēria*) in den verschiedenen Verfassungen der Polis (5. Buch). Wie schon Platon in den *Nomoi* erachtet Aristoteles in der *Politik* die Rolle des Gesetzgebers (*nomothētēs*) für neu zu errichtende oder zu verbessernde bestehende Verfassungen als die primäre politische Aufgabe des philosophisch geschulten Politikers.

Die zweite detaillierte Verfassungstypologie der *Politik* behandelt vor allem die Unterarten der Demokratie. Das Kriterium der Differenzierung ist dabei die Definition des Status eines stimm- und wahlberechtigten Vollbürgers. Je nachdem, wie eng oder weit der Zensus festgelegt wird, fällt die Beteiligung der breiten Bevölkerung an der politischen Herrschaft eingeschränkter oder umfassender aus. Faktoren bei der Festlegung des bürgerlichen Status sind Besitz und Einkommen, aber auch Herkunft und Abstammung. In ihren beiden Extremformen an den quasi-oligarchischen und radikal-demokratischen Enden des politischen Spektrums favorisiert die Demokratie entweder die Reichen auf Kosten der Armen oder umgekehrt die Armen auf Kosten der Reichen. Aristoteles plädiert für eine moderate, gemischte Verfassung, in die demokratische und oligarchische Elemente eingehen und bei der Reiche und Arme gleichermaßen und auf ausgewogene Weise politische Berücksichtigung finden. Ein weiteres probates Mittel für den Interessenausgleich sieht Aristoteles in der Ausbildung eines starken Mittelstandes (*meson*), der als politischer Puffer zwischen Reichen und Armen dient (4. Buch). Gegen Platons anti-demokratisches Argument, dass nur philosophisch gebildete Experten als Herrscher taugen, verteidigt Aristoteles die Befähigung

gerade der politisch verfassten Menge zu eigener Einsicht und klugen Entscheidungen (3. Buch).

Zum Abschluss nimmt Aristoteles' *Politik* noch die Suche Platons in der *Politeia* nach der besten Verfassung und der angemessenen politischen Erziehung auf (7. Buch, 8. Buch). Aristoteles folgt im Wesentlichen Platon, wenn er als Erfordernis des gelungenen ethischen wie politischen Lebens die bürgerlichen Tugenden der Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit und Einsicht ausmacht. Im Menschen wie in der Polis ist das glückliche Leben damit eher eine Frage des Charakters als des Besitzes. Obwohl Aristoteles die kontemplative, rein theoretische Lebensform des Philosophen für die beste hält, billigt er der politischen Lebensform ihre eigene Perfektion zu, solange die politische Tätigkeit auf die rechte Art und Weise und unter Ausübung der ethisch-politischen Tugenden erfolgt. Zum gelungenen politischen Leben gehört für ihn eine Kombination aus materiellen und immateriellen Gütern, insbesondere ethische Tugend, politische Freiheit und genügender Besitz (3. Buch).

Anders als Platon ermittelt Aristoteles die optimale Polis nicht in abstracto, sondern kontextuell – in Abhängigkeit von gegebenen physisch-geographischen und kulturell-historischen Verhältnissen. Generell erachtet er die Griechen wegen ihrer klimatischen Mittellage zwischen den Extremen des kalten europäischen Nordens und des heißen Asiens als am besten geeignet für das vollkommen glückliche Leben in der Polis. Ansonsten schließt er sich bei der Bestimmung der besten Verfassung dem aristokratischen Modell Platons an, wenn er Bauern, Handwerkern und Händlern wegen ihres materiellen Mangels an Muße und ihres spirituellen Mangels an Tugend die volle Befähigung zur politischen Tätigkeit abspricht.

Insgesamt ergibt sich damit für Aristoteles' politische Philosophie das Bild einer großen Nähe zu Platon, was das Fortbestehen oligarchischer Elemente (Reichtum) und aristokratischer Faktoren (Tugend) in der Politie angeht, auch wenn Aristoteles Platons utopischen Kommunismus und seine Expertokratie ablehnt. Die

politisch-philosophische Kontinuität zwischen dem Ideenlehrer Platon und dem Erfahrungsphilosophen Aristoteles erstaunt umso mehr, als zu Aristoteles' Zeiten die griechischen Poleis unter der Expansion des Makedonischen Reiches ihre Unabhängigkeit einzubüßen im Begriff sind und mit Alexanders Weltreich neue, großflächige politische Strukturen in die Weltgeschichte Einzug halten. Vor diesem Hintergrund nimmt Aristoteles' *Politik* durchaus zeitkritische oder vielmehr bereits nostalgische Züge an.

Mehr Informationen zu diesem und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: www.chbeck.de