

Buchbesprechungen

1. Philosophie/Philosophiegeschichte

THE CAMBRIDGE COMPANION TO ARISTOTLE'S POLITICS. Edited by *Marguerite Deslauriers* and *Pierre Destrées*. Cambridge: Cambridge University Press 2013. XIV/426 S., ISBN 978-1-107-00468-9.

Die sieben Bücher der „Politik“ des Aristoteles zählen zu den einflussreichsten Werken der politischen Philosophie. Die Beiträge des vorliegenden Bandes lassen sich in zwei Gruppen gliedern. Der erste und die beiden letzten bilden einen Rahmen; sie schlagen eine Brücke zurück zur Moralphilosophie des Aristoteles und nach vorne zur gegenwärtigen politischen Philosophie; die restlichen Arbeiten folgen in ihrer Thematik der überlieferten Abfolge der sieben Bücher. Der Band ist keine Einführung für Anfänger; vielmehr eröffnet er auf einem hohen Reflexionsniveau neue Perspektiven der Interpretation.

„1. The political character of Aristotle's ethics“ (*Dorothea Frede*) geht aus von der These am Beginn der „Nikomachischen Ethik“ (NE), dass die ethische Untersuchung eine politische Untersuchung ist (1094b11). Das letzte Kap. (NE X 10) kommt auf diesen Zusammenhang zurück. „Es ist schwer, von Kind an eine richtige Anleitung zur Tugend zu bekommen, wenn man nicht unter entsprechenden Gesetzen aufwächst“ (1179b31 f.); die Gesetzgebung ist aber Aufgabe der Politik. Aber wie ist eine solche Gesetzgebung möglich, wenn die Aussagen der Ethik „nur grob und in Umrissen die Wahrheit aufzeigen“ und nur über das reden, „was meistens der Fall ist“ (1094b20 f.)? „But if that is so“, so *Fredes* zentrale Frage, „how can the master politician carry out the task of providing the right education and lifestyle for the citizens by providing the appropriate laws?“ (20). Die Untersuchung hätte an Klarheit gewonnen, wenn *Frede* näher auf den Begriff des Gesetzes eingegangen wäre und die Unterschiede zwischen einer Aussage der Moralphilosophie und einem Gesetz herausgearbeitet hätte. – Aristoteles' Theorie des Guten ist eine bessere Grundlage für eine liberale Demokratie als die von *Rawls* („14. Aristotle and Rawls on the common good“ [*Richard Kraut*]). Nach *Rawls* haben alle Lebenspläne denselben Wert, und die politische Gemeinschaft muss die Voraussetzungen für deren Verwirklichung garantieren. Nach Aristoteles muss die politische Theorie herausfinden, welche Lebenspläne wirklich lebenswert sind, und die Gemeinschaft soll nur diese fördern. – *Bryan Garsten* („13. Deliberating and acting together“) arbeitet den Unterschied zwischen Aristoteles' und unserem heutigen Verständnis von Deliberation heraus. Aristoteles sieht in der Deliberation ein Modell dafür, wie einige „in a political manner“ (344) über andere herrschen können; er akzeptiert die Herrschaft einiger Bürger über andere. Er sieht eine Entsprechung zwischen der Überlegung, die das Individuum anstellt, und der politischen Deliberation. „Just as internal individual deliberations presume the existence of reasoning and desiring parts of the soul, political deliberations presume the existence of different parts in the citizenry, some being ruling and others being ruled“ (345). Demgegenüber vertrete die gegenwärtige politische Theorie einen „demokratischen Individualismus“ (328): Wir sind freie und gleiche Individuen und dürfen deshalb nur durch Gesetze regiert werden, denen wir zustimmen können, sodass jeder von uns, indem er diesen Gesetzen gehorcht, nicht vom Willen eines anderen regiert wird. Diese Unterscheidung wirft jedoch die Frage auf, ob nicht auch bei Aristoteles Herrschaft an Gesetze gebunden ist und wie Gesetze gerechtfertigt werden.

Die Beiträge 2 bis 5 befassen sich mit Themen aus Buch I und II. Am Anfang der „Politik“ wendet Aristoteles sich gegen die These Platons, die Aufgabe eines Hausverwalters und die eines Staatsmann seien dieselbe; eine Hausgemeinschaft und ein Staat unterschieden sich nur durch die Zahl der Beherrschten. *Fred D. Miller, Jr.* („2. The rule of reason“) fragt: Warum insistiert Aristoteles darauf, dass verschiedene Formen der Gemeinschaft verschiedene Arten von Herrschaft brauchen? Ausgehend von der Mo-

ralpsychologie des Aristoteles zeigt Miller, dass die Art der Herrschaft den unterschiedlichen Typen, d. h. den unterschiedlichen mentalen Fähigkeiten der Herrscher und der Beherrschten, entsprechen muss. – „Glücklich ist, wer entsprechend der vollkommenen Tugend tätig und mit äußeren Gütern hinreichend ausgestattet ist, und zwar nicht nur über irgendeine Zeitspanne hinweg, sondern während seines ganzen Lebens“ (NE I 11,1101a14–16). Diese Bestimmung des letzten Ziels des Handelns lässt Fragen offen, die in der „Nikomachischen Ethik“ nicht beantwortet werden. Wie viel Besitz ist einem Leben nach der Tugend angemessen? Welches sind die zulässigen Quellen des Besitzes? Soll der Besitz jedem Bürger privat gehören, oder soll er allen gemeinsam sein? *Karen Margrethe Nielsen* („3. Economy and private property“) prüft die Antworten, die Aristoteles in Politik I 3–13 gibt. – Zur „Ökonomie“, der Hausverwaltungskunde, zählt auch das Wissen, wie der Herr mit den Sklaven umzugehen hat. Aristoteles' Theorie der natürlichen Sklaverei („4. Natural slavery“ [*Pierre Pellegrin*]) erlaubt den Schluss, dass Aristoteles die Sklaverei, so wie sie zu seiner Zeit praktiziert wurde, nicht gebilligt hat. Er war der Ansicht, dass es für Barbaren „natürlich“ war, Sklaven zu sein, aber er warf der Sklaverei seiner Zeit vor, dass sie ausschließlich auf Gewalt beruhe und dass es für den Sklaven unmöglich sei, die ihm eigene Tugend zu entfalten, weil er nicht in den erweiterten Kreis der Familie aufgenommen wurde. – Die Kritik an Platons „Staat“ (Buch II 1–5) stellt die Frage nach dem Grad der Einheit des Staates. Hat Platon recht, wenn er von der Voraussetzung ausgeht, die größtmögliche Einheit sei das höchste Gut des Staates? Nach Aristoteles („5. Political unity and inequality“ [*Marguerite Deslauriers*]) erfordert das gute Leben die politische Einheit, aber diese erfordert wiederum Unterschiede und Ungleichheiten der Menschen. Die für den Staat notwendige Einheit ist die eines organischen Ganzen, dessen Teile unterschiedliche Aufgaben erfüllen, die alle zu einem Gesamtziel beitragen.

Im Mittelpunkt der Beiträge 6 bis 11 stehen die Bücher III und V. *Andrés Rosler* („6. Civic virtue: citizenship, ostracism, and war“) wendet sich gegen die These, Aristoteles verstehe die Politik als Fortsetzung der Ethik, und plädiert für die Politik als autonome, unabhängige Disziplin. Er beruft sich dafür vor allem auf Aristoteles' Ausführungen über die Tugend des Bürgers und ihr Verhältnis zur Tugend des Menschen (III 4). Im Hintergrund steht die Unterscheidung des späten Rawls zwischen einer umfassenden Lehre und einer politischen Konzeption; die Lehre von der Tugend des Menschen (VII–VIII) ist eine umfassende Lehre, die von der Tugend des Bürgers (III 9–13) eine politische Konzeption. Der Ostrazismus eines gesetzestreuen Bürgers werde von Aristoteles politisch gerechtfertigt (III 13), und das zeige, dass Aristoteles bei einem Verfassungsverstand rein politische Gründe zulasse. Die politischen Ziele des Krieges würden von Aristoteles ethisch bewertet. „But his account of war, ethical as it is, cannot at times avoid getting political in the pejorative sense of the word, as he seeks to rationalize enslavement and hegemony as compelling reasons for war“ (145 f.). – Ein zentraler Begriff in der politischen Philosophie des Aristoteles ist der des gemeinsamen Gutes („7. The common good“). *Donald Morrison* unterscheidet zwei Bedeutungen dieses Terminus: (a) das gemeinsame Ziel, das alle Mitglieder einer Gemeinschaft verfolgen; (b) der gemeinsame Nutzen, d. h. Güter, die notwendig sind, um das gemeinsame Ziel zu erreichen. Nach Morrison gebraucht Aristoteles den Terminus in der Bedeutung (a). „Aristotle's common good is the goal of politics, and the goal of politics is the good life“ (182). Der entscheidende Text, auf den Morrison sich beruft, ist III 6,1278b21–23. *Morrison's Interpretation* (178–180) hat mich nicht überzeugt. Der Text unterscheidet zwischen dem Ziel, dem sittlich guten Leben, und dem gemeinsamen Nutzen (*koïnē sympheron*): „jedoch auch der gemeinsame Nutzen führt zusammen, in dem Ausmaß, als er für jeden einen Teil des guten Lebens beiträgt“. Der gemeinsame Nutzen ist eine notwendige Bedingung des guten Lebens, und in dem Ausmaß, als er das ist, führt er die Menschen in die Gemeinschaft der Polis zusammen. – *Marco Zingano* („8. Natural, ethical, and political justice“) interpretiert die Aussagen des Aristoteles über das von Natur aus Gerechte (NE V 10,1134b18–1135a5). Die politische Gerechtigkeit ist die Grundlage für alle menschliche Gerechtigkeit. Die natürliche Gerechtigkeit ist Teil der politischen Gerechtigkeit. Es gibt nur eine beste, aber drei richtige (natürliche) Verfassungen; sie suchen den gemeinsamen Nutzen, und zu diesem Zweck erlassen sie Ge-

setze, was notwendig eine willkürliche Regelung mit sich bringt. – Worauf beruht nach Aristoteles die Verpflichtung des Bürgers, den Gesetzen der Polis zu gehorchen? *Christoph Horn* („9. Law, governance, and political obligation“) untersucht die Aussagen des Aristoteles zur Änderung von Gesetz und Verfassung, zum zivilen Ungehorsam und zu suboptimalen Verfassungen. Ist Aristoteles' Betonung der politischen Verpflichtung vereinbar mit seinem Eudämonismus? „Ultimately“, so die Lösung, „it is for the *eudaimonia* of the citizens that a political order is established“ (244). – In III 11 argumentiert Aristoteles dafür, dass die oberste Staatsgewalt in den Händen des gesamten Volkes liegen soll. In der Volksmenge addieren sich die Vorzüge der Einzelnen; ein Schmaus, zu dem viele beigetragen haben, kann besser sein als einer, der auf Kosten eines Einzigen veranstaltet wird; die Werke der Musiker und Dichter werden am besten von den Vielen beurteilt. Man hat in diesen Argumenten eine normative Rechtfertigung des epistemischen Werts einer demokratischen Partizipation auf allen Ebenen der politischen Entscheidung gesehen. Diese Interpretation, so wendet *Melissa Lane* („10. Claims to rule: the case of the multitude“) ein, berücksichtige nicht den Kontext der Stelle. III 11 spricht nur von der Rolle, die das Volk bei der Beratung spielt, wer in die Regierungsämter gewählt werden soll, und bei der Beurteilung der Amtsführung; das Kapitel handelt nicht davon, wie die Gewählten ihre Vollmacht ausüben sollen. – Buch V handelt vom Wechsel der Verfassungen. Aristoteles' besondere Aufmerksamkeit gilt dem Wechsel, der durch einen Aufruhr (*stasis*) ausgelöst wird. *Antony Hatzistavrou* („11 Faction“) vertritt zwei Thesen: (a) Anhand der Motive der Akteure unterscheidet Aristoteles verschiedene Typen von Aufruhr. (b) Aristoteles studiert das Phänomen des Aufruhrs aus zwei Perspektiven: der Psychologie der Akteure und der Soziologie. Bei der soziologischen Perspektive gilt seine Aufmerksamkeit der Verfassung; er führt den Aufruhr zurück auf die Ungerechtigkeit in der Verteilung der Ämter, die aus der Ideologie der herrschenden Klasse resultiert.

Es ist die Absicht eines jeden Gesetzgebers, die Bürger durch Gewöhnung gut zu machen (NE II 1, 1103b3–5). Erziehung („12. Education, leisure, and politics“ [*Pierre Destrée*]) ist eine Aufgabe der Politik, denn der Mensch ist ein politisches Lebewesen, d. h. ein Lebewesen, das in der Polis leben muss, um sein Verlangen nach Glück dadurch zu erfüllen, dass es an bestimmten Werten teilhat. Werte werden in der Familie vermittelt, weshalb Aristoteles sie gegen Platon verteidigt; dennoch nennt er Gründe, weshalb die Aufgabe der Erziehung grundsätzlich besser durch die Polis geleistet werden kann. Welche Werte und Tätigkeiten muss die beste Polis lehren und fördern, um das Glück der Bürger zu ermöglichen? Die Muße ist der Arbeit vorzuziehen, aber mit welcher Tätigkeit soll man die Muße ausfüllen? Aristoteles verweist auf die Musik. Sie hat einmal einen erzieherischen Wert, weil sie den Charakter formt; zum andern ist sie eine Möglichkeit, die Muße zu gestalten. Viele Stellen in Politik VIII betonen, dass die Musik um der Muße willen der beste Gebrauch von Musik ist und dass der Gesetzgeber vor allem diesen im Blick haben soll. Die Musik um der Muße willen ist eine Form der *theōria*. Wie verhält sie sich zur *theōria* im Sinn der Philosophie? Sie ist, so interpretiert Destrée, eine Annäherung an die philosophische, so wie die menschliche *theōria* eine Annäherung an die göttliche ist. Wären Platon und Plotin mit dieser Antwort zufrieden?

F. RICKEN SJ

TOLLEFSEN, TORSTEIN THEODOR, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor* (Oxford early Christian studies). Oxford: Oxford University Press 2008. X/243 S., ISBN 978-0-19-923714-2.

Aus einer Vielzahl von historischen und wissenschaftlichen Gründen ist es übliche wissenschaftliche Praxis, das Gedankengut der christlichen Denker der Vergangenheit unter Theologie und damit als eigene Disziplin, getrennt von der Philosophie, zu kategorisieren – auch wenn es eine deutliche philosophische Qualität besitzt. Dies hat zur Folge, dass die akademische Philosophie herausragende Werke der ontologischen Forschung, wie die Werke Maximus' des Bekenners oder die Werke der Kappadozier, bestenfalls im Rahmen der Geschichte der Philosophie diskutiert oder aber einer völlig anderen Disziplin, nämlich der Theologie, zuordnet. Es steht allerdings außer Frage,