ZEIT AKADEMIE

POLITISCHE PHILOSOPHIE

Grundfragen des politischen Denkens

Begleitbuch

ZEIT AKADEMIE

POLITISCHE PHILOSOPHIE

Grundfragen des politischen Denkens

Zeitverlag Gerd Bucerius GmbH & Co. KG

Impressum

© Zeitverlag Gerd Bucerius GmbH & Co. KG, Hamburg

Wissenschaftliche Leitung Matthias Naß
Redaktion Elisabeth von Thadden
Autor Prof. Dr. Julian Nida-Rümelin
Grafik, Satz und Reproduktion Zeitverlag Gerd Bucerius GmbH & Co. KG
Druck und Bindung optimal media GmbH, Röbel

VORWORT

Die Mechanismen, nach denen im politischen Alltag Macht- und Verteilungsfragen entschieden werden, sind uns vertraut: Mehrheit und Minderheit, Regierung und Opposition, Kampf und Kompromiss. Aber welche Begriffe, Werte und Normen liegen den Spielregeln der politischen Praxis zugrunde?

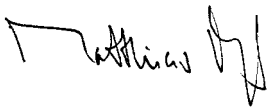
Darum geht es bei dieser Vorlesungsreihe der ZEIT Akademie. Von der Antike (Platon, Aristoteles) über die europäische Aufklärung (Hobbes, Locke, Rousseau, Kant) bis in die Gegenwart (Rawls, Habermas) haben sich die politischen Denker immer wieder mit der Klärung zentraler Begriffe wie Freiheit und Gerechtigkeit, Partizipation und Rationalität beschäftigt.

Was schulden Staat und Bürger einander? Wie lassen sich Interessengegensätze friedlich ausgleichen? Wie vertragen sich Privateigentum und Gemeinwohl? Diese Grundfragen der Politik waren stets aufs Neue zu beantworten.

Für unsere heutige Demokratie gilt, wie Julian Nida-Rümelin, Lehrstuhlinhaber für Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München, in einem Aufsatz über die »Kultur der Freiheit« schrieb: Sie sei »auf eine Kultur angewiesen, die individuelle Autonomie für alle respektiert, die einen kooperativen Umgang zwischen den Menschen ebenso fördert wie einen zivilen Austrag von Konflikten«.

Es scheint, als könnten wir uns darauf schnell verständigen. Die politische Wirklichkeit aber sieht oft ganz anders aus. Auch deshalb geht der Streit zwischen den Philosophen weiter, wie seit über 2000 Jahren.

Ich freue mich über Ihr Interesse an der politischen Philosophie und heiße Sie bei der ZEIT Akademie herzlich willkommen.



Matthias Naß
Wissenschaftlicher Leiter der ZEIT Akademie

INHALT

Einführung 9

LEKTION 1
Das klassische Paradigma: Erkenntnis und praktische Vernunft (Platon, Aristoteles) x
Platon x
Aristoteles x

LEKTION 2
Politik als Vertrag in der frühen Neuzeit (Hobbes, Locke) x
Grundzüge der politischen Philosophie von Thomas Hobbes x
Grundzüge der politischen Philosophie von John Locke x

LEKTION 3
Kollektiver Nutzen: Der klassische und moderne Utilitarismus (Bentham bis Singer) x
Grundzüge des Utilitarismus von Jeremy Bentham x
Grundzüge des Utilitarismus von John Stuart Mill x
Der universelle Utilitarismus Peter Singers x
Inhaltliche Einwände gegen den Konsequenzialismus/Utilitarismus x

LEKTION 4
Kollektive und individuelle Autonomie (Kant, Rousseau) x
Grundzüge der politischen Philosophie Rousseaus x
Grundzüge der politischen Philosophie von Immanuel Kant x

LEKTION 5
Politik und Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert: Utopien, Totalitarismus und politische Religionen x

LEKTION 6
Erneuerung der politischen Philosophie seit den 1970ern (Rawls) x

LEKTION 7
Vertragstheorie im 20. Jahrhundert (Buchanan, Nozick) x
Grundzüge der politischen Philosophie von Robert Nozick x
Die Grundzüge der politischen Philosophie von James M. Buchanan x

LEKTION 8
Politik und Gemeinschaft (kommunitaristische Kritik von MacIntyre, Sandel und Walzer) x
Historische Einordnung x
Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus am Beispiel einzelner Autoren x

LEKTION 9
Logik kollektiver Entscheidungen (Arrow, Condorcet, Gibbard/Satterthwaite) x
Das Condorcet-Paradox x
Das Arrow-Theorem x
Das Resultat von Gibbard und Satterthwaite x

LEKTION 10
Politik als Deliberation – Demokratie und Wahrheit x
Individuelle Entscheidungen x
Kollektive Entscheidungen x
Spieltheorie: Handlungen in Interaktionssituationen x
Demokratie und Wahrheit x

LEKTION 11
Demokratietheorien x

LEKTION 12
Kosmopolitismus: Die Idee einer globalen Zivilgesellschaft x
Die Ursprünge des Kosmopolitismus x
Varianten des Kosmopolitismus x
Kosmopolitische Zivilgesellschaft als Kooperation x
Die globale Zivilgesellschaft x

Literaturverzeichnis x
Bildnachweise zur DVD x
Lebensläufe x

EINFÜHRUNG

In diesem Zeit-Akademie-Seminar geht es nicht um eine Darstellung des politischen Denkens seit der Antike. Es geht um ein Verständnis zentraler Begriffe und Theorien der politischen Philosophie, es geht um einen philosophischen Blick auf das Politische.

Im Zentrum der politischen Philosophie stehen vier Begriffe:

1. *Partizipation,* also die Teilhabe, denn ohne Teilhabe keine Politik. Erst wenn es um Fragen der Rechtfertigung gegenüber Untertanen oder Bürgern geht, kann man von Politik sprechen.
2. *Gerechtigkeit* als oberste politische Tugend, als der wichtigste Maßstab politischer Praxis und politischer Institutionen.
3. *Freiheit* der einzelnen Personen, die zum Beispiel durch den Rechtsstaat und international durch die Menschenrechte gewahrt wird und die sowohl die Antike wie die moderne Demokratie begründet.
4. *Kollektive Rationalität* als Forderung an politische Entscheidungen.

Auch wenn in diesem Seminar die systematische Klärung im Mittelpunkt steht, sind die Klassiker des politischen Denkens seit der Antike für uns bedeutsam, da die von ihnen entwickelten Begriffe und Kriterien bis heute die politische Philosophie prägen. Selbst die antiken Denker, wie Platon und Aristoteles, haben einen großen Einfluss auf das politische Denken der Gegenwart. Erst recht gilt das für die europäische Aufklärung, also für Thomas Hobbes, John Locke, Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Jean-Jacques Rousseau und Immanuel Kant. Im 19. und 20. Jahrhundert gerät die politische Philosophie zunehmend unter den Einfluss von Ideologien und Weltanschauungen. Erst seit den 1970er Jahren erneuert sie sich unter Rückgriff auf die genannten Theoretiker der europäischen Aufklärung. John Rawls wie auch Jürgen Habermas sind die bedeutendsten und bis heute einflussreichsten Vertreter der Wiederbelebung der normativen politischen Philosophie mit ihren Werken *Theorie der Gerechtigkeit* (1971) und *Faktizität und Geltung* (1992). Ihnen folgen die neuen Vertragstheoretiker wie Robert

Nozick oder James Buchanan. Seit den 1980er Jahren wird vonseiten der sogenannten Kommunitaristen Kritik am dominierenden **Liberalismus** des politischen Denkens geübt, etwa durch Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer und Charles Taylor. In den vergangenen 50 Jahren ist zudem eine eigene Disziplin entstanden, die »Logik kollektiver Entscheidungen«, die für das Verständnis politischer Praxis von großer Bedeutung ist.

In diesem Seminar wird uns zum Schluss die Frage beschäftigen, was zu unserem Verständnis von Demokratie beiträgt. Als Letztes stellen wir uns den kosmopolitischen Herausforderungen, vor denen die Politik gegenwärtig steht. In meinen Seminar-Vorträgen werde ich nicht lediglich berichten oder Stoff vermitteln, sondern auch persönlich Stellung beziehen. Meine eigene Perspektive auf das Phänomen des Politischen wird nicht versteckt, und sie prägt die Auseinandersetzung mit anderen Denkern.

Die beigefügten Texte sind nicht als Skript zu verstehen, sondern als begleitende Lektüre gedacht.

Alle Literaturhinweise finden sich im Literaturverzeichnis mit genauen Angaben wieder.

LITERATUREMPFEHLUNGEN:

Die Geschichte des politischen Denkens (2010) wird mehrbändig und übersichtlich dargestellt in dem gleichnamigen Werk von Henning Ottmann.

Volker Gerhard argumentiert für die Partizipation. *Das Prinzip der Politik* (2006)

LEKTION 1:

DAS KLASSISCHE PARADIGMA: ERKENNTNIS UND PRAKTISCHE VERNUNFT (PLATON, ARISTOTELES)

Grundsätzliche Vorbemerkung zur Interpretation klassischer philosophischer Texte: Die Interpretation kann nicht beanspruchen, die Intentionen des Verfassers eins zu eins wiederzugeben, sondern sie ist immer Ausdruck der Beziehung zwischen Autor und Interpret. Daraus folgt jedoch nicht, dass die Analyse klassischer Texte ohne oder nach willkürlichen Maßstäben erfolgen würde und dabei jedwede Wahrheitsansprüche aufgegeben werden müssten; die Unmöglichkeit eines (interpretatorischen) Certismus bedingt noch keinen (interpretatorischen) Relativismus. Es geht vielmehr um eine mehr oder wenige gute Annäherung an die Position des Verfassers.

Platon

Die Philosophen Sokrates (470–399 v. Chr.) und Platon (428/427–348/347 v. Chr.) markieren einen Wendepunkt des philosophischen Denkens: Die Vorsokratik interessierte sich (soweit wir wissen) nicht für die menschliche Praxis, sondern fragte nach der stofflichen Beschaffenheit der Welt und nach den Prinzipien, nach denen diese funktioniert. Sokrates ging es dagegen nicht um kosmologische Themen, sondern um die Fragen »Wie soll man leben?« oder »Was ist die richtige Handlung?« Man spricht daher auch von der *Sokratischen Wende,* durch die statt eines metaphysischen Prinzips der Mensch und sein Verhältnis zu seinen Mitmenschen in den Mittelpunkt der Philosophie gerückt wurde (vgl. auch Ciceros Formulierung in den *Tusculanae disputationes,* V 10: »Sokrates hat die Philosophie vom Himmel auf die Erde geholt«). Die Anhänger des Sokrates verbindet dabei ein Ethos der Rationalität (es handelt sich also nicht, wie bei den Jüngern Jesu, um eine Glaubensgemeinschaft).

399 v. Chr. wurde das Todesurteil gegen Sokrates wegen *Asebie,* der Missachtung alter und der Einführung neuer Götter, und der Verführung der Jugend vollstreckt. Der Prozess gegen Sokrates lässt sich dabei als Kultur-

konflikt zwischen den Werten der neuen Demokratie und einer radikalen Minderheit deuten, die großen Anklang bei der Jugend fand.

Indem die Stadt Athen den »einzig Gerechten« hinrichten ließ, hat sie sich in Platons Augen selbst gerichtet. Die Verurteilung des Sokrates wird für Platon zum »Ausgangspunkt seiner philosophischen Fundamentalkritik und seiner Suche nach dem wahren Wesen der Gerechtigkeit«. (Schwaabe, Paderborn 2010, S.25)

Platon geht es also um eine Antwort auf die Frage(n): »Was ist richtig?«, »Was ist gerecht?«, oder anders formuliert: »Was sind die Kriterien der Gerechtigkeit *(dikaiosyne)?«*. Platon verfolgt dabei einen *tugendethischen* Ansatz: Die Tugenden sind nicht Hilfsmittel richtiger Entscheidung, wie es für die neuzeitlichen Handlungsethiken typisch ist, vielmehr wird die Frage nach der angemessenen Handlung unter Rekurs auf die leitenden Tugenden beziehungsweise Dispositionen, Einstellungen, Charaktermerkmale bestimmt. Ob jemand gerecht ist, lässt sich für ihn daher nicht bestimmen, indem man eine oder mehrere seiner Handlungen, sondern nur indem man die Person als Ganzes betrachtet.

Im Dialog *Kriton* lässt Platon Sokrates begründen, warum er, obwohl er sich für völlig unschuldig hält (er hatte während des Prozesses vor den Geschworenen betont, dass er seinen Mitbürgern durch die praktische philosophische Unterweisung nur Gutes getan habe und dafür nicht die beantragte Todesstrafe, sondern die Speisung im Prytaneion verdiene, wie sie auch Olympiasieger erhielten), trotz Fluchtmöglichkeit verpflichtet sei, das Todesurteil hinzunehmen. Andernfalls versage er nämlich »erstens seinen Erzeugern, sodann seinen Erziehern und drittens uns (den Gesetzen) den erforderlichen Gehorsam, denn durch seine freie Entscheidung, in Athen zu leben, habe er, wohlbekannt mit der Art unserer Rechtsprechung und unserer sonstigen Verwaltung, bereits tatsächlich seine Verpflichtung anerkannt, unseren Gesetzen Anordnungen Folge zu leisten.

Platon geht in Anschluss an Sokrates und gegen den Relativismus davon aus, dass *das* Gute als etwas Objektives existiert, das heißt als eine unveränderliche, ewige und von unseren Vorstellungen und Präferenzen unabhängige Entität. Nun sieht sich diese Auffassung allerdings mit dem Problem konfrontiert, dass sich unsere Meinungen darüber, was gut ist, zumindest *prima facie* stark zu unterscheiden scheinen und dass auch die unseren Sinneswahrnehmungen zugängliche Welt ständigen Veränderungen unterworfen ist. Wie kann es vor diesem Hintergrund das Gute als eine konstante und seit je und auch in der Zukunft immer existierende Entität überhaupt geben?

Eine Antwort gibt Platon in seiner Ideenlehre: In der Ideenlehre geht es um die Frage nach dem eigentlichen Wesen der Dinge. Ideen sind Wesenheiten *(essentiae),* das, was eigentlich ist.

Alles, was wir mit unseren Sinnen an Handlungen und Gegenständen wahrnehmen können, sind stets nur Abbilder dieser Ideen. Während die Sinnenwelt zeitlich, veränderlich und vielgestaltig ist und aus bloßen Einzeldingen besteht, stoßen wir in der ewigen, unveränderlichen und eingestaltigen Ideenwelt auf Allgemeinheiten.

Die Ideenlehre lässt sich am Beispiel der Mathematik veranschaulichen: Die Erkenntnis, dass die Winkelsumme im Dreieck 180 Grad beträgt, beruht nicht auf einer oder mehrerer sinnlich wahrnehmbarer Messungen (tatsächlich weicht die Winkelsumme konkret untersuchter Dreiecke häufig – wenn auch minimal – von dieser Größe ab). Der entsprechende Beweis erschließt uns diese Erkenntnis gerade unabhängig von unserer konkreten sinnlichen Wahrnehmung. Mathematische Wahrheiten sind weiterhin allgemeingültig und existieren unabhängig davon, ob wir sie überhaupt entdecken, und damit auch völlig unabhängig von uns und unseren Vorstellungen, Überzeugungen und Wünschen.

Die Ideenlehre lässt sich somit auch als eine Lehre charakterisieren, die sagt, dass etwas existiert, was wir (oder zumindest einige von uns) verstehen, ohne es sinnlich wahrnehmen zu können, wie zum Beispiel die eigentliche Gestalt bestimmter geometrischer Formen: »Eine Idee ist etwas, was man nicht mit bloßem Auge sieht, sondern was man denken muss: Sie ist intelligibel.« (Schwaabe, Paderborn 2010, S. 34)

Die Ideenlehre ist nun aber nicht nur für den Bereich der Mathematik relevant. Für Platon gehören nicht nur die *eigentliche* Gestalt mathematischer Entitäten zu den Ideen, sondern vor allem auch das Gute, die Gerechtigkeit und das Schöne.

Wollen wir etwa wissen, was Gerechtigkeit ist, können wir uns nicht darauf beschränken, einzelne Handlungen zu beobachten. Platon fragt vielmehr danach, was über konkrete Handlungen oder empirische Beispiele hinaus das *Wesen* der Gerechtigkeit ausmacht. Und tatsächlich scheinen wir auch eine solche Idee der Gerechtigkeit jedes Mal als Maßstab vor Augen zu haben, wenn wir irgendetwas als gerecht bezeichnen (denn wie sonst könnten wir es überhaupt gerecht nennen?).

Die Ideen, also das wahre Wesen der Dinge, sind uns allerdings nicht ohne Weiteres zugänglich. Unsere unsterbliche Seele hat die Ideen zwar bereits vor dem Eintritt in dieses Leben geschaut, wir, wie Platon sich aus-

drückt, erinnern uns an die einzelnen Ideen jedoch erst am Ende eines Erkenntnisprozesses, wobei die Anzahl der Menschen, die zu dieser Erkenntnis überhaupt fähig sind, begrenzt ist.

Die Schwierigkeit und die einzelnen Etappen dieses Erkenntnisprozesses von der bloßen und trügerischen sinnlichen Erfahrung bis zur philosophischen Erkenntnis erläutert Platon am *Höhlengleichnis* (vgl. Platon, Frankfurt am Main 1991, 514a–518b).

Gefangene sitzen in einer Höhle; sie sind dabei gefesselt und so positioniert, dass sie nur auf die sich vor ihnen befindende Höhlenwand schauen können. Hinter ihnen brennt ein Feuer, und auf der Höhlenwand sehen sie die Schatten von Gegenständen, die hinter ihnen vorbeigetragen werden. Sie sehen also nicht die Dinge selbst, über deren eigentliche Gestalt sie nur *Vermutungen* anstellen können. Die nächste Erkenntnisstufe, nämlich die des *Glaubens,* wird erreicht, als einer der Gefangenen von seinen Fesseln befreit wird. Sein Blick wird gewendet. Anfangs blendet ihn das Feuer; dann jedoch sieht er die Dinge selbst und nicht mehr nur ihre Schatten. Der entscheidende Schritt in Richtung wahrer Erkenntnis erfolgt aber erst mit dem Aufstieg aus der Höhle. Oben tritt er ins Freie und wird dort jedoch ein weiteres Mal geblendet. Zunächst sieht er ebenfalls nur Abbilder der Wirklichkeit, Spiegelbilder in Seen und Pfützen. Dem entspricht die Erkenntnisstufe des *Verstandes.* Die vierte und höchste Erkenntnisstufe, nämlich die der *Vernunfteinsicht,* erlangt er erst, indem er zur Sonne aufblickt. Die Sonne steht dabei, wie Platon bereits zuvor im Sonnengleichnis verdeutlicht hat, für die *Idee des Guten.* Ein Zusammenhang, der sich mit Skirbekk/Gilje wie folgt wiedergeben lässt:

»Die Sonne ist in der Sinnenwelt das, was die Idee des Guten in der nur dem Denken zugänglichen Welt ist. […] Die Sonne verbreitet *Licht,* die Idee des Guten *Wahrheit.* Und ebenso wie das *Auge* bei Tageslicht sieht, so versteht die *Vernunft* im Lichte der Wahrheit. Die Vernunft ist die Fähigkeit des Menschen, die uns eine Beziehung zur Idee des Guten ermöglicht, ebenso wie das Auge das Sinnesorgan ist, das uns mit der Sonne verbindet. Aber das Auge oder die Sehfähigkeit ist nicht identisch mit der Sonne, ebenso wenig wie die Vernunft das Gleiche ist wie die Idee des Guten. Sowohl die Existenz der Dinge als auch ihre Erkennbarkeit beruhen nach Platon auf der »Idee des Guten«. So wie die Sonne Licht spendet und uns damit erst das Sehen ermöglicht, aber zugleich mit ihren Strahlen erst die Voraussetzung für das Wachsen und Gedeihen der Natur schafft und somit gleichermaßen als Bedingung der Erkenntnis und als Energiequelle fungiert, so müssen wir

nach Platon »eine Vorstellung vom Guten haben, um die Ordnung der Dinge zu verstehen, und zugleich ist die Ordnung der Dinge auf das Gute hin ausgerichtet«. Die Übersetzung von *eidos* als »Idee des Guten« ist dabei allerdings nicht ganz glücklich. Denn Platon ist gerade kein Idealist, für den die Welt bloß im Kopf, aber nicht wirklich existiert, sondern Realist. Das Gute ist daher, wie auch das Sonnengleichnis nahelegt, »eher Formprinzip oder Strukturmerkmal alles Seienden und seiner Erkenntnis« (Skirbekk, Gilje, Frankfurt 1993, S. 82). Entscheidend ist nun, dass die höchste Erkenntnisstufe, also die der *Vernunfteinsicht,* nur von wenigen, nämlich den Philosophen, erlangt werden kann, man aber gerade diese wenigen braucht, um ein gerechtes und glückliches Gemeinwesen errichten zu können. Dies führt bei Platon, genährt auch durch die Erfahrung des Prozesses gegen Sokrates, zu einer Ablehnung der Demokratie und zu einem hierarchisch geordneten Modell der besten Stadt:

Das Modell der besten Stadt lässt sich in Analogie zur Ordnung der Seele beschreiben: So wie die Seele sich von den Begierden ernährt, vom Mut beschützt und von der Vernunft geleitet beziehungsweise regiert wird, muss auch die Stadt ernährt, bewacht und geleitet werden. Für die Erfüllung dieser Aufgaben sind drei Stände zuständig: Ernährer, Krieger und Herrscher, wobei Krieger und Herrscher als die beiden entscheidenden Stände die Wächter bilden.

Die drei Stände zeichnen sich durch drei spezifische Tugenden aus, denen gemäß sie sich zu verhalten haben, wenn sie ihren Aufgaben gerecht werden sollen: Bei den Ernährern die Besonnenheit *(sophrosyne),* bei den Kriegern die Tapferkeit *(andreia)* und bei den Herrschern die Weisheit *(sophia).* Zusammen mit der Gerechtigkeit *(dikaiosyne)* garantieren diese Tugenden als Kardinaltugenden die beste Stadt. Die Gerechtigkeit ist dabei ein umfassendes Prinzip, das die Ordnung der Stadt verbürgt. Gerechtigkeit herrscht in der Stadt, wenn jeder Stand in ihr das Seine tut, das heißt das, was er jeweils am besten kann. Auch die Besonnenheit im Sinne von Maß, Mäßigung und Selbstbescheidung ist nicht nur für den Nährstand relevant, sondern als das allgemeine Maß der Stadt zugleich eine allgemeine Tugend. Durch sie herrschen Harmonie, Gleichklang und Eintracht, getragen vom einvernehmlichen Konsens darüber, dass die Besten herrschen sollen. Vor allem für den Nährstand bedeutet dies in erster Linie, dass er sich freiwillig der Leitung der weisen Herrscher, nämlich der Philosophenkönige, unterwirft.

Die beste Stadt lässt sich nur durch eine derartige strikt hierarchische Ordnung verwirklichen. Jedem Mitglied dieses Gemeinwesens ist dabei bewusst,

dass diese Ordnung keineswegs nur gut für die herrschenden Philosophenkönige, sondern gut für alle ist. Macht und Philosophie müsse in einer Hand sein, denn »[w]enn nicht entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten, oder die jetzt so genannten Könige und Gewalthaber sich aufrichtig und gründlich mit Philosophie befassen« gäbe es »kein Ende des Unheils für die Staaten, ja wenn ich recht sehe, auch nicht für das Menschengeschlecht überhaupt« (vgl. Platon, Frankfurt am Main 1991, S. 432a–b).

Obwohl es sich bei Platons idealem Staat um eine strikt hierarchische Ordnung handelt, geht es ihm gerade nicht um eine Zementierung der jeweils bestehenden Verhältnisse im Sinne einer Kastenordnung. Da Platon gerade nicht von geschlossenen Ständen ausgeht, ist die Zugehörigkeit zu einem Stand auch nicht vererbbar; sie richtet sich vielmehr ausschließlich nach der philosophischen Befähigung der jeweiligen Person.

Im krassen Gegensatz zum damaligen *common sense* und seiner Epoche bis weit in die heutige Zeit voraus, vertritt Platon die Lehre von der Gleichheit von Mann und Frau: Frauen haben die gleichen Rechte und Pflichten wie Männer. Folgerichtig haben sie nicht nur Kriegsdienst zu leisten, sondern sie können auch Philosophenkönigin werden.

Um eine möglichst adäquate Zuwendung zu den einzelnen Ständen vornehmen zu können, gehört Erziehung zu den vornehmsten und wichtigsten Aufgaben der Politik.

Platons Einfluss auf die Philosophiegeschichte ist außerordentlich. Der englische Philosoph A. N. Whitehead (1861–1947) geht sogar so weit, die gesamte abendländische Philosophie »als Reihe von Fußnoten zu Platon« aufzufassen. Unabhängig davon, ob man dieses Urteil teilt, lässt sich festhalten, dass Platons Philosophie in verschiedenen Ausprägungen und Interpretationen nicht nur in der Antike und für die Patristik (1–7./8. Jh. n. Chr.), sondern auch für das gesamte Mittelalter und bis in die frühe Neuzeit von überragender Bedeutung war.

Aristoteles

Aristoteles (384–322 v. Chr.) gilt als eigentlicher Begründer der politischen Wissenschaft als einer selbstständigen Disziplin (die *Politik* des Aristoteles ist die erste Abhandlung der Philosophiegeschichte dieses Namens und zugleich die erste diskursive, systematische philosophische Abhandlung über das Sachgebiet der Politik). Die politische Philosophie wird von ihm dabei neben der Ethik und der Ökonomie (im Sinne einer Art Hauswirtschaftslehre) der praktischen Philosophie zugeordnet; seinem Verständnis nach bilden

Ethik und Politik die »Wissenschaft vom Menschen«. Indem er als Erster das Feld wissenschaftlicher Disziplinen im Hinblick auf ihre unterschiedlichen Forschungsobjekte, -bereiche und -methoden einer systematischen Ordnung unterzieht, gilt Aristoteles darüber hinaus als Wegbereiter zahlreicher Wissenschaften, für die er, wie etwa im Falle der Logik, Physik und Biologie, oft Grundlegendes geleistet hat. »Von großer Bedeutung für die praktische Philosophie, also für Ethik und Politik, ist dabei seine systematische Einteilung des Wissens, die insbesondere theoretisches und praktisches Wissen, Erkennen und Handeln als eigenständige Gebiete ausweist. Die Politik ist dem Bereich des Handelns und des praktischen Wissens zuzuordnen« (vgl. Schwaabe, Paderborn 2010, S. 50).

Auch für Aristoteles ist die Welt als Ganzes teleologisch verfasst. »Im ersten Buch der *Nikomachischen* Ethik heißt es, dass jede *techne* (Kunst) und jede *episteme* (Lehre, Wissenschaft), aber auch jede *praxis* (Handlung, Handlungsweise) und jede *prohairesis* (Präferenz, Entschluss, Entscheidung) nach irgendeinem Guten strebt. Und der zweite Satz definiert dann schon das Gute als das, wonach alles strebt. Dieses Gute ist aber nicht einheitlich, denn es zeigt sich ein »Unterschied« in den *tele* (Zielen).

Ebenso wie bei Platon ist auch bei Aristoteles das Gute (beziehungsweise das höchste Gut in Form der *eudaimonia)* etwas Objektives. Im Unterschied zu Platon ist für Aristoteles das Gute allerdings keine abstrakte Größe; es zeigt sich vielmehr erst in der konkreten Praxis. Aristoteles lehnt die Ideenlehre und die ihr zugrundeliegende Ontologie ab. Voraussetzung für ein gutes und glückliches Leben ist nicht wie bei Platon die Erkenntnis der abstrakten Idee des Guten durch die Vernunft, sondern die durch Lebenserfahrung geprägte Tugend der erfahrungsgesättigten (Lebens-)Klugheit *(phronesis).* Anders als der platonische, die Ideen schauende Weise, ist der aristotelische *phronimos* kein Intellektueller, sondern jemand, der sich durch die Alltagserfahrung eine gewisse Lebensklugheit erarbeitet hat: Die formalistische Theorie des Guten, die bei Platon bis zu einer an die zeitgenössische ökonomische Neoklassik gemahnende Mathematisierung der Ethik heranreicht, wird durch eine Theorie des Guten ersetzt, die einen unmittelbaren Praxisbezug hat. An die Stelle der von ihm zurückgewiesenen Ontologie der Ideenlehre tritt bei Aristoteles eine topische Methode: Wir sollten erst einmal von dem ausgehen, was wir gemeinhin als das Gute empfinden. Der Gegensatz zwischen bloßem Vermeinen und wissenschaftlicher Analyse wird also in Bezug auf das Gute aufgehoben.

Hier wird ersichtlich, warum Aristoteles im Allgemeinen nicht nur als bedeutendster Schüler Platons, sondern auch als dessen wichtigster Kritiker aufgefasst wird; denn »[n]eben dem neuen systematischen Zugriff auf die unterschiedlichen Sachgebiete und Disziplinen treten die Unterschiede gerade in der praktischen Philosophie deutlich hervor: Bei Aristoteles erleben wir eine Wende vom platonischen Einheitsdenken zum Denken in der Vielfalt, von der Welt der Ideen zur Welt des Handelns *(praxis)* und des *ethos,* der Sitten und Üblichkeiten der Stadt. An die Stelle der Herrschaft philosophischer Experten tritt das gemeinsame politische Handeln und Sich-Beraten gleichberechtigter Bürger, die zusammen die politische Gemeinschaft *(koinonia politike)* bilden. Zudem erweist sich Aristoteles als großer Empiriker, der sich ausgiebig der realen Vielgestaltigkeit des Politischen widmet. »Gleichwohl begnügt sich Aristoteles bei allem Sinn für Empirie und bei allem Pragmatismus in der Beurteilung der Verfassungen niemals mit der bloßen Feststellung des Gegebenen. Auch für Aristoteles bleibt alles Politische immer gekoppelt an die zentrale Frage nach dem Gerechten und Guten für den Menschen« (Schwaabe, Paderborn 2010, S. 53). Und auch wenn Aristoteles häufig auf der Grundlage der vorherrschenden Meinungen *(endoxa)* argumentiert – der Meinungen aller oder doch der meisten oder der Meinung der Fachleute –, so werden diese im Anschluss dann kritisch geprüft und systematisiert.

Auch für ihn ist die *Politik* als Theorie der Polis aufs Engste verbunden mit der Ethik, also der Lehre vom guten und gerechten Handeln des Menschen. Da, anders als für Platon, das Gute sich jedoch erst in der konkreten Praxis zeigt, ist die Voraussetzung für ein gutes und glückliches Leben nicht die Erkenntnis der abstrakten Idee des Guten durch die Vernunft, sondern die durch Lebenserfahrung geprägte Tugend der (Lebens-)Klugheit *(phronesis).*

Aristoteles unterscheidet in seiner Seelenlehre ethische Charaktertugenden von den die allgemeine Urteilsfähigkeit betreffenden *dianoetischen* Verstandestugenden (»dianoetisch« – ohne h! – ist dabei keine Ableitung von »ethisch«, sondern von *dianoia,* Verstand« im Sinne von intellektueller Erkenntnistätigkeit und insbesondere der Fähigkeit zum diskursiven Denken und logischem Schließen). Tugend *(arete;* wörtlich: »Bestheit«, »Vortrefflichkeit«) als eine vortreffliche Leistung und eine Art Vollendung besteht für Aristoteles darin, die in uns vorhandenen Anlagen und Fähigkeiten zu entfalten. Während er die »dianoetischen« Tugenden dem rationalen Seelenteil zuordnet, beziehen sich die ethischen Tugenden auf das Begehrungsvermögen und sind dabei dem unvernünftigen, aber der Vernunft gleichwohl zugänglichen Seelenteil zuzurechnen

Hauptthema und Leitbegriff seiner Ethik ist das Glück beziehungsweise die Glückseligkeit *(eudaimonia):* Auf welches Ziel das menschliche Streben sich richten sollte, um Glückseligkeit zu erlangen, das ist für Aristoteles die Grundfrage der Ethik und zugleich der politischen Wissenschaft. Der bereits eingangs angesprochene und sich in der von Aristoteles vorgenommenen gemeinsamen Zuordnung von Ethik und Politik zur praktischen Philosophie niederschlagende enge Zusammenhang zwischen beiden Disziplinen ist auch Ausgangspunkt seiner Überlegungen zur besten Stadt: »Wer die beste Verfassung nach Gebühr in Betracht nehmen will, muss zuerst bestimmen, welches das begehrenswerteste Leben ist. Solange man das nicht weiß, kann man auch nicht wissen, welches die beste Verfassung ist« (Aristoteles, München 2010, S. 14). Mit *eudaimonia* ist dabei nicht ein subjektives Wohlbefinden, sondern das objektive Wohlergehen gemeint. Aristoteles bestimmt Glück als »die Aktivität der Seele gemäß der Tugend«. Die ethische Tugend ist dabei als eine *hexis* (Haltung) und deswegen auch als eine *prohairesis* (Entscheidung, Präferenz) zu verstehen. Ethische Tugend hat der Mensch nicht von Natur aus. Er kann sie sich aber durch Einüben und der damit einhergehenden Gewöhnung aneignen. »Gewohnheit und ›feste Grundhaltung‹ bewirken, daß wir uns zu den Leidenschaften richtig verhalten: zu Begierde, Zorn, Angst, Neid, Freude, Liebe, Haß, Sehnsucht, Mißgunst etc. Die Tugend ist selbst keine Leidenschaft, sondern ein auf Dauer gestelltes richtiges Verhältnis zu den Leidenschaften [... das nicht dann richtig ist], wenn wir die Leidenschaften in uns abtöten, sondern wenn wir deren Extreme korrigieren. Die Tugend zielt auf die Mitte *(mesotes)* – auf die Mitte zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig, zwischen Übermaß und Mangel. Die ethische Tugend ist diese Mitte« (vgl. Schwaabe, Paderborn 2010, S. 61). Die Gerechtigkeit *(dikaiosyne)* ist dabei als diejenige Tugend, die selber die Mitte herbeiführt, die höchste der ethischen Tugenden.

Aber wie, das heißt durch welche Lebensform, lässt sich nun der Zustand der Glückseligkeit erreichen? Für Aristoteles ist die beste Lebensform an sich die »theoretische« oder »kontemplative« *(bios theôoretikos/vita contemplativa),* das heißt das rein betrachtende, sich der Teilnahme am Politischen enthaltende Leben des Philosophen, der sich als Weiser der Erkenntnis des Ewigen, Unveränderlichen verschrieben hat, das heißt derjenigen Dinge, die wie Mathematik und Physik notwendigerweise so sind, wie sie sind, und daher vom Menschen nicht beeinflusst werden können. In ihr kann der höchste menschliche Seelenteil, die Vernunft, entfaltet werden, und in ihr sind wir auch den Göttern ähnlich. Insofern der Mensch jedoch Mensch ist und kein

Gott, findet sich das Glück für ihn auch in einem *bios politikos (vita activa),* umso mehr, als wir als *zoon politikon* darauf angewiesen sind, uns mit unseren Mitmenschen auseinanderzusetzen. Es erscheint daher angemessen, bei der Frage nach dem Menschenglück nicht von einer allzu strikten und unbedingten Überordnung des *bios theoretikos* zu sprechen, sondern eher von einer Nebenordnung. Vor allem – und das ist für die politische Theorie maßgeblich – behält das politische Leben bei Aristoteles zweifelsohne sein Recht und seine ganz spezifische Würde.

Auch Aristoteles' Wirkung auf die Philosophiegeschichte ist enorm. Im westlichen Abendland bekam der Aristotelismus (vermittelt zum Teil durch arabische Kommentatoren) vor allem durch Thomas von Aquin (1227–1274) und durch dessen Lehrer Albertus Magnus (1206–1280) eine herausragende Bedeutung.

LITERATUREMPFEHLUNGEN:

Aristoteles (2010): Die Nikomachische Ethik.

Platon (1991): Politeia.

Höffe, Otfried (Hg.) (1997): Platon, Politeia.

Schwaabe, Christian (2010): Politische Theorie 1. Von Platon bis Locke.