

Der Feindbegriff bei Platon und Aristoteles

Einleitung: Keine Absolutsetzung von Krieg und Feind

Die Begriffe Krieg und Feind muss man relativieren können. *Krieg* ist eine wenig erfreuliche Wirklichkeit. Aber eben doch eine Wirklichkeit. Das Perhorreszieren nützt da gar nichts. Vielmehr – und das zeigt sich ja immer deutlicher – *schadet* es. Denn: Die bewaffnete, aggressive Auseinandersetzung hat in unserer Tradition im Krieg eine adäquate rechtliche und philosophische Form gefunden. Ohne traditionelle systematische Begriffsbestimmung verkommt der Krieg sukzessive und immer mehr zu Gewalt, Denunziation und Vernichtung.¹

¹ Exkurs: Zur Unterscheidung von Macht und Gewalt:

Die Unterscheidung von Macht (*potestas*) und Gewalt (*violentia*) ist zentral für die Unterscheidung des Kriegs von diversen Gewaltformen wie z. B. Terrorismus, Kriminalität etc.

Macht bedeutet Kraft (Stärke, Fähigkeit) zur Wesensverwirklichung, ins Politische gewendet die Fähigkeit zur Freiheitsverwirklichung. Macht steht in einem Zusammenhang mit der Gerechtigkeit, dem Recht. Sie muss sich am Begriff des Menschen (Naturrecht) legitimieren. Macht ist die Fähigkeit, dem eigenen Begriff gemäß zu sein, zu existieren und in der anarchischen internationalen Staatenwelt überleben zu können. Aber der Mensch strebt nach Spinoza nicht nur nach Erhaltung des Lebens, sondern nach Erhaltung seines Seins im umfassenden Sinne, nach der Erhaltung des Geistes und seiner spezifischen Aktivität. Macht ist immer gebunden an Gerechtigkeit, und Gerechtigkeit gibt erst allen anderen Tugenden die Kraft, die Macht sich zu erhalten. Gerechtigkeit ist somit erschaffend, erhaltend, Ordnung gebend (vgl. Platons *Politeia*).

Gewalt(samkeit) hingegen ist Zerstörung der Macht, der Freiheit, ins Politische gewendet Willkür; sie orientiert sich am Egoismus, dem Vorteil des Besonderen im Gegensatz zum Allgemeinen.

Objektive Macht (Herrschaft) sichert die Freiheitsverwirklichung einer bestimmten Freiheitsinterpretation (eines Volkes) und ihrer sittlichen Mächte (Familie, Vaterland, Kirche, Freundschaft etc.). Objektive oder allgemeine Macht ist rechtlich

Feind, das scheint ein besonders affektbeladener Gedanke zu sein, der heute häufig im Bereich der Anthropologie oder einfach im Manipulationssektor angesiedelt ist. So müssen wir diesen Gedanken als philosophischen erst wieder freilegen. Das kann dann auch helfen, einfache und unkultivierte Animositäten zu überwinden. Die abstrakte Verunglimpfung des Feindes schadet immer am meisten.

Bei *Platon und Aristoteles* finden wir für unser Thema wichtigste Überlegungen.

Platon und Aristoteles sind die gründlichsten Denker der Antike. Sie sind sehr nahe beisammen, man kann Aristoteles einfach als einen unorthodoxen Platoniker fassen; Epigone, bloßer Schüler, das ist er

legitimiert, in ihrer (freiheitssichernden) Berechtigung ausgewiesen, daher auch zur machtvollen (bewaffneten) Verteidigung der ihr zugrunde liegenden Freiheitsinterpretation verpflichtet. (Sittlich legitimerter) Krieg ist daher immer ein Verteidigungskrieg unter Einsatz von Streitkräften als objektiven Machträgern. Die Methoden der Kriegsführung sind an Naturrecht, positives Recht sowie Völkerrecht gebunden.

Objektive Gewaltsamkeit ist Gewaltausübung ohne Rückbindung an das *bonum commune* (den allgemeinen staatspolitischen Zweck); sie sucht nicht die allgemeine Freiheit, sondern den Vorteil und Nutzen einer Gruppe (z. B. organisierte Kriminalität, Unrechtsstaat, Wirtschaftsstaat) und ist daher niemals nach den Vernunftprinzipien „verallgemeinerungsfähig“. Die konkreten Formen der Gewaltsamkeit können vielerlei Gestalt annehmen (Verbrechen, OK, Raubzugskriege, politisch oder ökonomisch motivierter Terror, religiöser Terror). Sie sind jedoch niemals „Krieg“ im philosophischen Sinne. Während Gewalttäter in der Regel ihre Aktionen verheimlichen wollen, werden Handlungen im Zeichen des *bonum commune* auf Grund ihrer Verallgemeinerungsfähigkeit offen durchgeführt.

Eine Folge der Nichtunterscheidung von Macht und Gewalt ist der Verlust der Grenze zwischen Krieg und Frieden und die Unfähigkeit, einzusehen, dass Macht notwendig sein kann, um Gewalttätern und Friedensbrechern entgegen treten zu können. Eine undifferenzierte Gleichsetzung von Macht und Gewalt landet im abstrakten Pazifismus. Ungünstig ist in diesem Zusammenhang auch die von Max Weber stammende und weit verbreitete Definition des Staates als Träger des Gewaltmonopols.

In weiterer Folge müssen wir zwischen dem empirisch-manifesten Krieg (dem bewaffneten Konflikt), der seine Gestalt mit den historischen und politischen Bedingungen verändert, und dem Begriff des Krieges als seinem unveränderlichen Wesen unterscheiden.

freilich keineswegs. Aber es sind da nicht zwei Lehren, die wir abzuhandeln, gegeneinander zu stellen und abzuwägen hätten.

Beide Denker relativieren Krieg und Feind. Es ist nicht eine absolute Grenze, die kriegerisch im Feind gegenüberstünde. An die Stelle des absoluten Feindes treten die Grundlagen für eine, modern gesprochen, „Hegung“ des Krieges. Das ist freilich in Bezug auf sowohl Platon wie Aristoteles mit Einschränkungen zu versehen.

1. Freundschaft, Feindschaft, Krieg: Große Ordnungsgedanken

Freundschaft, Feindschaft, Krieg, dies sind antik zunächst große Ordnungsgedanken, Formen, in denen Wirklichkeit – auch die natürliche Wirklichkeit – insgesamt gedacht wird. Wirklichkeit ist Ordnung und Unordnung, Harmonie und Disharmonie. Das ist ganz weit zu fassen, auch naturphilosophisch.

Wirklichkeit ist Ordnung (*taxis*). So auch bei Platon; ja, man hat sich so ausgedrückt, dass Platons Dialog *Gorgias* „die erste philosophische Ordnungsspekulation“² darstellt. Platon spricht von *taxis*, er spricht von *kosmos*, beides meint Ordnung, näher schöne Ordnung, gute Ordnung. Das Sein und seine Ordnung sind gut. Wo nun aber die Menschen auftreten, wo es also nicht einfach um natürliche Ordnung geht, da entsteht die *arete*, also die Güte, die Tauglichkeit. Ordnung entwickelt sich nicht unmittelbar, auch nicht irgendwie, sondern hat viele und sehr vermittelte Voraussetzungen.³ Was sind Ordnungsvoraussetzungen bei Platon?

Wenn nicht entweder die Philosophen Könige werden in den Städten oder die jetzt so genannten Könige und Machthaber wahrhaft und gründlich philosophieren und also dieses beides zusammenfällt, die Staatsgewalt und die Philosophie, ... eher gibt es keine Erholung

² Ottmann, 2001, S. 19.

³ Vgl. Platon, *Gorgias*, 506d.

von dem Übel für die Staaten ... noch auch für das menschliche Geschlecht.⁴

Dieser Satz, der berühmt-berüchtigte Philosophenherrschersatz, er steht in der Mitte des Platonischen Werks. Platon wiederholt ihn, in der *Politeia*, im *Politikos*, in den *Nomoi*, in den *Epinomis*. Regieren die Guten, wird auch die Politik gut sein. Politik hängt von der richtigen Bildung der Regierenden ab. Die Bildung ist die Regierungsbildung im eigentlichen Sinne. Indem der Philosoph der ist, der auf die Ordnung der Ideen⁵ blickt, gleicht er sich dieser an, wird er ihr ähnlich;⁶ regiert er, so gleicht er die Stadt der Ordnung der Ideen an.

Man kann auch an den *Politikos*-Mythos denken: Einiges läuft aus dem Ruder. Vorläufig ist wichtig: Streit, Kampf, Feindschaft, Freundschaft, Unordnung, Unmäßigkeit, dies sind ganz allgemeine, große Formen, in denen Wirklichkeit zu fassen versucht wird. Dies sind – so der Arzt⁷ Eryximachos in Platons *Symposion*⁸ – allgemeine Naturgrößen, die sich überall hindurchziehen, durch das Wetter, die Jahreszeiten, die Lebewesen usf.⁹ Auch Heraklits berühmte Worte über den Krieg kann man hier so hereinnehmen:

Man soll wissen, dass der Krieg etwas Allgemeines und Recht Streit ist und dass alles nach Maßgabe von Streit und Notwendigkeit geschieht.¹⁰

⁴ Platon, *Politeia* V, 473d.

⁵ Unter Ideen kann man, für unsere Zwecke hier ausreichend, verstehen: die allgemeinsten, prinzipientheoretisch hoch- und höchststufigen Begriffe, in systematischem Zusammenhang stehend. Ideenwissen ist dann Prinzipienwissen, Erkenntnis der grundlegendsten Voraussetzungen und Inhalte von Praxis usf.

⁶ Vgl. dazu etwa Platon, *Politeia* VI, 500cd.

⁷ Den Zusammenhang zwischen Naturphilosophie und Medizin, ihn haben wir gerade in jener frühen Zeit vielfältig; er ist philosophisch sehr bedeutsam, bei Timaios, bei Empedokles, bei Hippokrates usf.

⁸ Vgl. Platon, *Symposion*, 185e-188e.

⁹ Vgl. dazu auch Gerhard Krüger, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt/M. 1992⁶, 105-119 und auch 9-18.

¹⁰ Heraklit, DK B 80. Hektor bei Homer: „Krieg ist allen gemeinsam.“ (*Ilias* XVIII, 309).

Und: Krieg ist von allem der Vater und von allem der König, denn die einen erweist er als Götter, die anderen als Menschen, die einen macht er zu Sklaven, die anderen zu Freien.¹¹

Wirklichkeit wird als dynamische Einheit Entgegengesetzter gedacht. Das ist an dieser Stelle nicht weiter zu verfolgen. Wichtig ist allerdings, dass auch vom Werden von Herrn und Sklaven die Rede ist; dies jedenfalls kann nicht einfach ausschließlich als eine natürliche, naturgesetzliche Angelegenheit aufgefasst werden. Aber dennoch: Dies alles ist – so wichtig es auch kriegsbezüglich ist – der Naturgesetzlichkeitsmomente, der allgemein Wirklichkeit strukturierenden Formen wegen eine natürliche Angelegenheit. Der Krieg wird zunächst in einen großen naturgesetzlichen Zusammenhang gestellt, den dieser aber *bricht*, *überschreitet*. Dazu belehrt uns sehr gut *Politeia* II in der Darlegung des Schrittes über die gesunde, über die natürliche Stadt hinaus. Hier erst dieses Zitat:

„Die Stadt, die nur die Grundbedürfnisse befriedigt, nennt Glaukon¹² eine Schweinepolis. Menschen werden in dieser ersten Stadt auf das bloße Überleben reduziert. Sie werden abgefüttert. Sie kommen über ein tierisches Existenzniveau noch gar nicht hinaus. Es unterscheidet den Menschen nicht vom Tier, dass er überhaupt leben will. Die gesunde Stadt weiß noch gar nicht, wie zu leben sei, was ein menschlich kultiviertes Leben ist.“¹³

2. Ursprung und Notwendigkeit des Krieges

Man kann die erste Szene der *Politeia*, des ersten ganz großen Werks Platons über den Staat und die politischen Wirklichkeiten insgesamt,¹⁴ auch als Beispiel dafür auffassen, dass in Platons Dialogen nichts zufällig ist, selbst Ort und Personen stets ihren Bezug zum Thema haben:

¹¹ Heraklit, DK B 53.

¹² Der Gesprächspartner des Sokrates an dieser Stelle in diesem für uns hier entscheidenden Werk Platons. Weiteres dazu in den folgenden Kapiteln.

¹³ Ottmann, 2001, S. 34.

¹⁴ Das zweite sind die *Nomoi*.

Das erste Buch der *Politeia* führt drei Definitionen der Gerechtigkeit¹⁵ vor; die erste wird von Kephalos, die zweite von Polemarchos vorgebracht.¹⁶ Kephalos versteht unter Gerechtigkeit, Zurückgeben dessen, was man von anderen erhalten oder für andere aufbewahrt hat. Für Polemarchos ist Gerechtigkeit, jedem das zu geben, was ihm gebührt: dem Freund Gutes und dem Feind Böses. Nun ist Polemarchos der Sohn des Kephalos. Kephalos wiederum ist ein reicher Kaufmann, der sein ganzes Leben dem Geldverdienen gewidmet hat. Bei Polemarchos verweist zumindest der Name auf den Krieg (*polemos*).

In diesem Vater-Sohn-Verhältnis spiegelt sich bereits die Kriegsursachentheorie Platons, der zufolge zumindest die hauptsächliche Ursache von Kriegen in der Besitzgier zu suchen ist. Wie Kephalos den Polemarchos zeugte, so erzeugt das Mehr-haben-Wollen den Krieg.

Die Definition nun, die Polemarchos von der Gerechtigkeit gibt, ist für uns hier wichtig; wir verfolgen das Gespräch ein wenig. Polemarchos also sagt, sich auf Simonides¹⁷ berufend, Gerechtigkeit sei: Freunden nützen, Feinden schaden.¹⁸ Wir sollen jedem das Schuldige leisten, Freunden Gutes, Feinden Böses.

In dieser Definition ergeben sich Schwierigkeiten, weil das bestimmte Werk der Gerechtigkeit zunächst unauffindbar ist. Das, *was* der so bestimmte Gerechte auf allgemeine Weise zu tun hat, bleibt unerklärt.¹⁹ Weiter wird das *Wissensmoment* in der Tugend angesprochen. Tugend ist Platonisch immer Wissen.²⁰ Vielleicht aber kann man einem Freund nützen, einem Feind schaden, ohne dass da

¹⁵ Gerechtigkeit ist *das* Thema dieses gesamten Werks.

¹⁶ Die dritte, provokativste und in Wirklichkeit die stärksten Gegenüberlegungen des Sokrates auslösende, uns hier aber nicht näher beschäftigende, von Thrasymachos.

¹⁷ Ein wichtiger archaischer Dichter, von Platon mehrfach an entscheidenden Stellen herangezogen. Vor allem wichtige Interpretationen in *Politeia* I, 331d-336a, und im *Protagoras*, 338e-347a. Siehe dazu auch: Szlezák, 1993, S. 53ff.

¹⁸ Platon, *Politeia* II, 332a.

¹⁹ Da sind Entsprechungen zu Schwierigkeiten da, die sich in Platons *Charmides* in Bezug auf die Besonnenheit ergeben. Siehe *Charmides*, 333d.

²⁰ Dies, dass Tugend Wissen ist, ist direkt, etwa bei Aristoteles, als bereits Sokratisches Wort bezeugt. Siehe etwa *Nikomachische Ethik* VI, 13, 1144b.

bestimmte Einsicht, bestimmtes Wissen da ist?²¹ Es tritt sogar so etwas wie ein ethisch neutrales Wissen auf.²²

Es tritt die Frage nach der Täuschung auf: Wer ist ein Freund? Wer ist ein Feind? Dieses Argument von der Täuschung, das bei Platon des öfteren begegnet, führt nicht zu Revolutionierung, sondern zu immer präziserer Fassung der Definition.

Sokrates weist schließlich im letzten Teil des Dialogs mit Polemarchos nach, dass die Gerechtigkeit als Tugend nicht schädigen, nicht Böses tun kann, sondern nur Gutes.²³ Denn das Schädigen bringt Schlechtes hervor, macht das Insgesamt des Wirklichen schlechter, als es zuvor war. Es wird die spezifische Tüchtigkeit (*arete*) dessen, was geschädigt wird, beeinträchtigt.

Die Gerechtigkeit gehört aber zur spezifischen menschlichen Tüchtigkeit. Wird diese von dem Gerechten geschädigt, so schädigt der Gerechte die Gerechtigkeit. Das geht nicht.

„Können wohl die Gerechten durch ihre Gerechtigkeit andere ungerecht machen? Oder überhaupt die Guten durch ihre Tugend andere schlecht? – Das ist ja unmöglich. ... – Also ist es nicht die Sache des Gerechten, zu schaden, ... nicht nur seinem Freunde nicht, sondern auch sonst keinem, sondern seines Gegenteils, des Ungerechten.“²⁴

Manche erkennen da bei Sokrates eine Antizipation christlicher Nächstenliebe. Aber der Punkt ist, dass Sokrates gegen die Polemarchos-Definition argumentiert, weil sie Gerechtigkeit nicht in ihrem immanenten Sinn betrachtet, nicht weil die Freund-Feind-Unterscheidung

²¹ Das hat seine Entsprechung bei Platon etwa in den Überlegungen dazu, ob Achill, der zwar mitunter Falsches sagt, der aber diesbezüglich unmittelbar, ohne Wissen ist, oder Odysseus, der Wissende und Listige, bewusst Täuschende, der größere Mann ist. Siehe Platon, *Hippias minor*, passim.

²² Siehe Platon, *Politeia I*, 334ab.

²³ Man kann hier auch an Platons Lehre im *Gorgias* denken, jene Lehre nämlich, die die verdiente Strafe als gut, als Heil für die Seele des Bestraften zeigt.

²⁴ Platon, *Politeia I*, 335cd.

nicht richtig und nicht wichtig wäre. Sie bleibt bedeutend,²⁵ wie man dann in Platons Staatslehre gerade vom Stand der Wächter her sehen kann.²⁶ Aber: *Die Freund-Feind-Unterscheidung ist nivelliert*; sie entscheidet nicht über das, was Gerechtigkeit heißt, sondern diese ergibt sich erst aus der ihr vorausgehenden Definition der Gerechtigkeit.²⁷ Kurz: Ohne Begriff der Gerechtigkeit keine Freund-Feind-Unterscheidung. Die Freund-Feind-Unterscheidung ist also wichtig. Wie kommt es zu ihr? Wie kommt es zum Krieg?

Der Krieg hat seinen Ursprung in der *Maßlosigkeit*, in einer gewissen *Entgrenztheit der menschlichen Natur*; Platon zeigt ihn in seiner drei Stadien umfassenden Theorie von der Stadtentstehung;²⁸ mit der *polis* entsteht der Krieg.

Da ist zunächst die einfache Stadt bzw. die gesunde Stadt.²⁹ Der Ursprung der Stadt ist ein ökonomischer, die *polis* entsteht bei Platon zunächst um des Überlebens willen.³⁰ Sie hat allerdings nicht schon im Überleben ihren Sinn. Sinn der Stadt ist erst das gerechte Leben.³¹ Die Arbeitsteilung ist gleich im Beginn wichtig; hier beginnt bereits die Ordnung – die nun politische und nicht mehr natürlich natürliche Ordnung – und mit ihr der Gedanke des Das-Seine-Tuns.³² Die Natur ordnet vor; sie ist nicht Chaos, sie wird nicht durchgestrichen, vielmehr aufgehoben.

²⁵ Übrigens auch die Bestimmung der Listigkeit, des Wissensmomentes der Tugend, der Gerechtigkeit.

²⁶ Freilich ist sie auch da, für den Wächter, *schwierig*. Zur Schwierigkeit der Natur des Wächters siehe *Politeia* II, 374eff., und auch *Politikos*, 306ff. (bes. zur so schwer zu erreichenden Einheit von Besonnenheit und Tapferkeit).

²⁷ Siehe dazu auch Ottmann, 2001, S. 27.

²⁸ Dargelegt in *Politeia* II, 368b-374d.

²⁹ Vgl. *Politeia* II, 368b-372c.

³⁰ „Es gründet sie (die *polis*) aber ... unser Bedürfnis.“ (Platon, *Politeia* II, 369c).

³¹ Dies ist dann ganz entsprechend bei Aristoteles da: Die *polis* ist „zunächst um des bloßen Lebens willen entstanden, dann aber um des vollkommenen Lebens willen bestehend.“ (Aristoteles, *Politik* I, 2, 1252b). Freilich spricht Aristoteles hier sogleich auch vom Haus (*oikos*), wovon bei Platon nicht die Rede ist.

³² So dann später die Platonische Definition der Gerechtigkeit: Sie ist dies, dass „jeder das Seine tut.“ (Platon, *Politeia* IV, 433a).

Das zweite Stadium ist die kranke oder aufgeschwemmte Stadt:³³ Die Stadt, die nur die Grundbedürfnisse befriedigt, nennt Glaukon eine Schweinepolis.³⁴ Die Menschen werden hier auf das bloße Überleben reduziert, sie werden abgefüttert. Im bloßen Lebens- und Überlebenswillen unterscheidet sich der Mensch nicht vom Tier. Die einfache Stadt weiß noch gar nicht, wie zu leben sei, was ein menschlich kultiviertes Leben ist. In der aufgeschwemmten Stadt tritt Verfeinerung der Bedürfnisse, es tritt Luxus auf, es gibt aber kein Maß für die Bedürfnisse, vielmehr herrscht das Mehr-Haben-Wollen,³⁵ die Vielheit ohne Maß und Grenze:

„Also werden wir von der Nachbarn Land abschneiden müssen, wenn wir genug haben wollen zur Viehweide und zum Ackerbau? Und sie auch wiederum von unserm, wenn sie sich auch gehn lassen und die Grenzen des Notwendigen überschreitend nach ungemessenem Besitz streben. – Ganz unumgänglich. ... – Von nun an werden wir also Krieg zu führen haben.“³⁶

Wir haben hier den – Platonisch gedachten – „Ursprung des Krieges“³⁷ gefunden.

Das dritte Stadium ist die gereinigte, die gerechte Stadt: Platon formt³⁸ sie, indem er die kranke Stadt reinigt. Dies erfolgt durch eine Reduktion der Bedürfnisse auf Ernährung, Verteidigung und Regierung, die drei wesentlichen Funktionen einer Stadt, also die berühmte Platonische Ständelehre. In all dem ist das, was mit der kranken Stadt erstmals auftrat, nicht weg, vielmehr so gefasst, dass es dann Gerechtigkeits- und Rechtsstaatsforderungen auch entspricht. So auch in

³³ Vgl. Platon, Politeia II, 372c ff.

³⁴ „Und wenn du eine Stadt von Schweinen angelegt hättest, ... könntest du sie wohl anders als so abfuttern?“ (Platon, Politeia II, 372d).

³⁵ Die Bestimmung der Pleonexia, die Platon etwa auch von Seiten des Sophisten Thrasymachos in Buch I der Politeia bereits hatte und die dann auch für Aristoteles` Theorie der Gerechtigkeit in Buch V der Nikomachischen Ethik von großer Bedeutung sein wird.

³⁶ Platon, Politeia II, 373de.

³⁷ Ebenda, 373e.

³⁸ Ebenda, 374a ff..

Bezug auf den Krieg: Seine Notwendigkeit ist nicht weg, aber er wird – man kann das Wort, ohne anachronistisch zu werden, hier gebrauchen – gehegt. Ethisch legitimerter Krieg dient dem Frieden, der Erhaltung und Verteidigung der Polis.

3. Die Relativität des Krieges muss sich zeigen

Platon kennt keinen naturgegebenen Trieb des Menschen zum Krieg.³⁹ Krieg ist immer im Zusammenhang mit einer bestimmten politischen Ausrichtung und einem bestimmten politischen Kontext zu sehen. Das heißt nicht, dass er zufällig ist.

Wir können hierzu Platons Mythos von den zwei Weltperioden im *Politikos* heranziehen. Es herrscht periodischer Wechsel von Sich-Ordnen sowie Geordnet-Werden und ins Ungeordnete Laufen des Kosmos und der Menschen. Der Kosmos ist relativ selbstständig in seiner Beziehung zu Gott. Die Menschen sind relativ selbstständig in ihrer Beziehung zu Gott wie zum Kosmos. Die Relativität der Selbstständigkeit zeigt sich dergestalt, dass sie immer wieder – periodisch eben – aufgehoben werden muss.

„Dieses Ganze hilft auf seiner Bahn bisweilen Gott selbst mitführen und wälzen, bisweilen lässt er es wieder los, wenn seine Umläufe das ihm gebührende Zeitmaß schon erlangt haben. Dann aber wendet es sich von selbst wieder um nach der entgegengesetzten Seite, als ein Lebendiges, dem auch Vernunft zugeteilt ist von dem, welcher es ursprünglich zusammenfügte.“⁴⁰

Die Kreisbewegung des Kosmos verläuft alternierend in zwei Richtungen, der eine Umlauf ist von Gott gelenkt, der andere der des sich selbst überlassenen Kosmos.

Es wird sehr schön entwickelt, dass der Kosmos sich im Unterschied zu dem „Göttlichsten unter allem“⁴¹ nicht immer mit sich

³⁹ Ein wesentlicher Unterschied etwa zu biologisch bestimmten Kriegserklärungsmodellen.

⁴⁰ Platon, *Politikos*, 269cd.

⁴¹ Ebenda, 269d.

identisch bestimmen kann, dass er vielmehr „Veränderung“⁴² erleiden muss. Seine Bewegung ist daher die Kreisbewegung als die „kleinstmögliche Abweichung von der Selbstbewegung.“⁴³ Weiter gilt nun:

„Sich selbst aber immer zu drehen ist keinem wohl leicht möglich als dem alles Bewegte Anführenden. Diesem ist aber nicht statthaft jetzt so, dann wieder entgegengesetzt zu bewegen. Nach diesem allen also darf man von der Welt weder behaupten, dass sie immer sich selbst drehe, noch dass sie immer ganz von Gott gedreht werde, sintemal es nach zweierlei und entgegengesetzten Richtungen geschieht, noch auch, dass etwa irgend zwei Götter von einander entgegengesetzter Gesinnung sie drehen; sondern was eben gesagt ist und allein übrig bleibt, dass sie jetzt von einer andern göttlichen Ursache mitgeführt wird, das Leben aufs neue erwerbend und eine von dem Werkmeister ihr zubereitete Unsterblichkeit empfangend; dann aber, wenn sie losgelassen ist, von sich selbst geht, so gut sie kann, in einem solchen Zustande sich selbst überlassen.“⁴⁴

Das ist sehr schön dargelegt; es zeigt sich die Notwendigkeit nicht nur der Kreisbewegung, sondern auch die des periodisch erfolgenden Umschlags, was die Richtung derselben angeht. Führt nun der Gott, so ist kein Krieg, Gott selbst hütet Menschen und Tiere, sie haben müheloses Leben, es herrscht Tierfrieden (Naturfrieden). Nach dem Umschlag erinnert sich der Kosmos zunächst noch der Lehren des Gottes, „je weiter aber die Zeit vorrückt und Vergesslichkeit sich einschleicht, um so mehr nimmt auch überhand der Zustand der alten Verwirrung.“⁴⁵ Fehlt die Obhut des Gottes, so setzt, allerdings freilich partiell durch Gaben der Götter, sog. Kulturentwicklung ein; in diese ist der Krieg eingemischt. Der Krieg entsteht mit der Kulturentwicklung.

„[Diese kommt also daher,] weil die Obhut der Götter den Menschen fehlte, und sie nun sich selbst führen und selbst für sich Sorge

⁴² Ebenda, 269d.

⁴³ Ebenda, 269e.

⁴⁴ Ebenda, 269e ff.

⁴⁵ Ebenda, 273c.

tragen mussten eben wie die ganze Welt, welche wir zu allen Zeiten nachahmen und welcher wir folgen.“⁴⁶

Entscheidend aber ist auch: Beide Zeitläufe sind in einen übergreifenden zyklischen-periodischen Wechsel eingeordnet.

Also: *Vollständige Kriegsfreiheit, dies ist Platonisch falsch*. Sie wäre nur da möglich, wo der Gott stets direkt die Menschen regierte, deren relative Selbstständigkeit (= endliche Freiheit) nicht da wäre. Nur dort also, wo die Menschen noch nicht als Freiheit gefasst sind. Freilich: Das Gehegte, das Eingegrenzte, das Partielle des Krieges, das ist auch hier wieder angesprochen.

Man kann noch auf die Verfallslehre der Staatsformen in den Büchern VIII und IX der *Politeia* verweisen, vor allem auf die hier zu findende Theorie der *Timokratie*: In der Timokratie herrschen die Wächter (Militärherrschaft)⁴⁷ bzw. der Mut, das Emotionale, der Eifer.⁴⁸ Es ist da beständiges Kriegführen, der Eifer steht ganz oben. Das *ist* eine *perversio*, wenngleich noch eine – im Vergleich zu Oligarchie, Demokratie und Tyrannis nämlich – relativ milde, es ist noch nicht das Unterste zuoberst, das Oberste zuunterst gekehrt. Aber dies Milde lässt sich nicht halten.

Eine nähere Analyse zeigt noch weiter und genauer, dass Platon nicht jeden Krieg als Übel betrachtet. Wichtig ist hier vor allem der Exkurs in *Politeia* V, der sich mit dem Krieg beschäftigt.⁴⁹ Klar ist, dass die Besitzgier ein Übel ist, aus dem auch der Krieg entspringt. Bestimmte Kriege sind aber nicht schädlich. In Bezug auf Krieg zwischen Hellenen und Barbaren heißt es, diese seien einander „von Natur verfeindet.“⁵⁰ Und in Bezug auf innerhellenische Feldzüge gibt es jedenfalls auch solche, die nur zur Besinnung bringen, Züchtigung und nicht Verwüstung sind.⁵¹ Hinsichtlich des innerstaatlichen Bereichs kann man

⁴⁶ Ebenda, 274d.

⁴⁷ Und nicht der erste Stand, der Lehrstand. Siehe dazu noch kurz unten in VI.

⁴⁸ Und nicht der oberste Seelenteil, das Vernünftige. Siehe auch dazu noch kurz unten in VI.

⁴⁹ Platon, *Politeia* V, 466e-471c.

⁵⁰ Vgl. ebenda, 470c.

⁵¹ Vgl. ebenda, 470d ff.

dies vergleichen mit der Strafe eines Verbrechens, das Übel nicht vermehrt, sondern vermindert, heilt: Wie ein Arzt mitunter durch unangenehme Maßnahmen eine Krankheit heilt, so schadet man bestimmten gegnerischen Gemeinwesen durch Kriegführung nicht.

Es ist nicht wirklich schädigend, Kriege gegen solche hellenische Staaten zu führen, die selbst mutwillig den innerhellenischen Frieden stören.

„[Denn die wahre und gerechte hellenische Stadt wird] nicht hellenisches Land verwüsten noch Wohnhäuser niederbrennen, noch auch jedesmal alle in der Stadt für feindselig halten, Männer, Weiber und Kinder, sondern immer nur wenige als ihre Feinde betrachten, nämlich die eigentlichen Urheber des Streites.“⁵²

In der Verteidigung der Ordnung gegen diese innerhellenischen Ordnungsbrecher wird der gerechte hellenische Staat „den Streit nur so weit treiben, bis die Schuldigen von den leidenden Unschuldigen der schuldigen Strafe zugeführt worden sind.“⁵³

4. Krieg gegen Hellenen und Krieg gegen Barbaren

Platon macht eine – und zwar grundlegend wichtige – Unterscheidung zwischen *stasis* (Zwietracht) und *polemos* (Krieg):

„Mir scheinen nämlich, wie sie ja auch als zwei Wörter gesprochen werden, Krieg und Zwietracht, so auch zweierlei zu sein und sich auf zwei verschiedene Dinge zu beziehen; nämlich von diesen zweien ist das eine Befreundetes und Verwandtes, das andere Fremdes und Ausländisches. Für Feindschaft nun mit dem Befreundeten brauchen wir das Wort Zwietracht, mit den Fremden aber Krieg.“⁵⁴

⁵² Ebenda, 471ab.

⁵³ Ebenda, 471b.

⁵⁴ Ebenda, 470b.

Innerhellenisch kann es eigentlich gar keinen reinen Krieg geben, Platon differenziert auch semantisch und nennt einen innerhellenisch bewaffneten Konflikt Zwietracht (*stasis*). Dieser ist nach Möglichkeit überhaupt zu vermeiden und wenn, dann nach bestimmten Regeln, also gehegt auszutragen.

Von diesem inneren Konflikt unterscheidet Platon den äußeren, also den Krieg gegen Nicht-Hellenen, gegen Barbaren.

Der Gegensatz von *polemios* und *echtros* ist sehr stark betont. Er ist mit dem Gegensatz von *polemos* (Krieg) und *stasis* (Aufruhr, Erhebung, Rebellion, Bürgerkrieg) verbunden. Die Barbaren sind von Natur Feinde; nur mit ihnen kann es einen wirklichen Krieg geben. Es ist eine Natürlichkeit da.

Das ist – um dies hier doch einzuschieben, auf dass man nochmals deutlicher sieht, dass unsere Darlegungen sich nicht einfach nur auf Theorien längst vergangener Zeiten beziehen – beispielsweise auch in David Humes wichtiger Ethik *An Inquiry concerning the Principles of Morals*⁵⁵ so:

“And were a civilized nation engaged with barbarians, who observed no rules even of war; the former must also suspend their observance of them, where they no longer serve to any purpose; and must render every action or encounter as bloody and pernicious as possible to the first aggressors.”⁵⁶

Ein kleines Beispiel. Wer dies sagt, hat sich direkt von dem her interpretiert, was ihm gegenüber ist. Diese Direktheit aber hebt die Freiheit auf, ist ein Automatismus.⁵⁷ Freiheit dagegen ist immer distanzierte Identifikation mit dem, was für uns ist, ja, zunächst *Negation* desselben.⁵⁸ Wenn Freiheit und Frieden der Zweck des

⁵⁵ Also einer der bekanntesten, meistgelesenen und einflussreichsten Ethiker der Neuzeit.

⁵⁶ Hume, 1998, S. 11.

⁵⁷ Damit fallen wir von der – um diese Kategorien hier hereinzunehmen – Macht in die Gewalt zurück: „Gewalt, das heißt: Recht des Stärkeren.“ (Robert Spaemann, „Moral und Gewalt“, in: *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart 2001, 160-181.). Dazu wäre es nun freilich interessant, auf jene dritte Definition der Gerechtigkeit hinzublicken, welche im ersten Buch der *Politeia* gegeben wird.

⁵⁸ Oder Abbildung, Imitation, auch allgemeiner Veränderung, ja gar Denken usf.

Krieges sind, dann darf in der Kriegsführung nie zu Mitteln gegriffen werden, die das, was verteidigt werden soll, nämlich Freiheit, Recht und Sittlichkeit, selbst zerstören.

Also werden wir sagen: Wenn es Nationen gibt, die sich unsittlich und freiheitsgefährdend gebärden, so distanzieren wir uns davon, indem wir uns von dieser Unsittlichkeit distanzieren. Der erste Schritt der Distanzierung besteht paradoxerweise darin, dass diese Nationen zunächst als bestimmte Freiheitsinterpretationen anerkannt werden. Erst mit der Anerkennung ist die Natürlichkeit gebrochen und es werden weitere Freiheitsschritte möglich.

Dagegen:

„Wer mit einem absoluten Feind kämpft – sei dieser Klassen- oder Rassen- oder zeitlos ewiger Feind – interessiert sich ohnedies nicht für unsere Bemühungen um das Kriterium des Politischen; im Gegenteil, er sieht darin eine Gefährdung seiner unmittelbaren Kampfkraft, Schwächung durch Reflexion, Hamletisierung und eine verdächtige Relativierung. ... Umgekehrt machen die verharmlosenden Neutralisierungen den Feind zum bloßen Partner (eines Konflikts oder Spiels) und verdammen unsere Erkenntnis einer handgreiflichen Wirklichkeit als Kriegshetze, Machiavellismus, Manichäismus und – heutzutage unvermeidlich – Nihilismus.“⁵⁹

Das ist schön gesagt. Wir wollen diese beiden von Carl Schmitt genannten Positionen, die wir mit ihm für intellektuelle Defekte halten, zu vermeiden versuchen. Der Feind, das ist schon eine wichtige Größe.

Wie man Schmitts Theorie des Politischen insgesamt auffasst, ist eine ganz andere Angelegenheit; wenn etwa, und zwar ganz grundlegend, gelehrt wird: „Die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von *Freund* und *Feind*.“⁶⁰, so ist das falsch, was man übrigens gerade mit dem ersten Buch der *Politeia* lernen kann.⁶¹

⁵⁹ Schmitt, 2002, S. 118.

⁶⁰ Ebenda, S. 26.

⁶¹ Wie wir oben in Zusammenhang mit unserer Betrachtung der Definition der Gerechtigkeit, die Polemarchos in diesem Buch gibt, zu zeigen versuchten.

Das ändert aber nichts daran, dass Schmitt Wichtiges auch zum Begriff des Feindes geschrieben hat. So etwa dieses:

„Solche Kriege [moralinsaurer] sind notwendigerweise besonders intensive und unmenschliche Kriege, weil sie, *über das Politische hinausgehend*, den Feind gleichzeitig in moralischen und anderen Kategorien herabsetzen und zum unmenschlichen Scheusal machen müssen, das nicht nur abgewehrt, sondern definitiv *vernichtet* werden muss, *also nicht mehr nur ein in seine Grenzen zurückzuweisender Feind* ist.“⁶²

Man kann das auch weniger affektintensiv ausdrücken: Die Frage ist einfach die, inwieweit ein Mensch als Mensch anerkannt wird. Wo das der Fall ist, da ist der Krieg gegen jene Gemeinschaft, der er angehört, gehegter Krieg. Wo nicht, da nicht. Und zwar deshalb, weil im ersteren Fall die Gemeinschaft, gegen die Krieg geführt wird, als Staat anerkannt ist, im letzteren Fall nicht. Baruch de Spinoza sagt das ganz einfach so: „*hostem enim imperii non odium sed jus facit.*“⁶³

Das ist die enorme Rationalisierungsleistung, die im Begriff *hostis* liegt. *Hostis* ist nicht *inimicus*. Feind bedeutet *hostis*, nicht *inimicus*. Der private und der öffentliche Feind, das sind unterschiedliche Bestimmungen.

Die viel zitierte Stelle „Liebet eure Feinde“ (Matth. 5, 44; Luk. 6, 27) heißt *diligite inimicos vestros, agapate tous echthros hymon, und nicht: diligite hostes vestros*; vom politischen Feind ist nicht die Rede.⁶⁴

Also, und damit sind wir zurück bei Platon: Feind ist ein Begriff der Ethik, nicht der Psychologie. Dies ist Platonisch jedenfalls in Bezug auf innerhellenische Auseinandersetzungen eindeutig.

Gegen Angriffs- und Eroberungskriege gegen Barbaren ist von Platons *Politeia* her letztlich nichts zu sagen. Freilich: Ziel des Krieges muss immer der Frieden sein; also: Eine ganz allgemeine Nivellierung desselben – und nicht nur eine Hegung, was nämlich innerhellenische

⁶² Schmitt, 2002, S. 37.

⁶³ Spinoza, Cap. XVI.

⁶⁴ Schmitt, 2002, S. 29.

Auseinandersetzungen angeht – muss sich auch praktisch stets zeigen. Platons Spätwerk *Nomoi*⁶⁵ betont den Wert des Friedens ganz stark:

Das allgemeine Beste ist aber doch weder der Krieg noch der Aufruhr – vielmehr muss man beten, dass man davor bewahrt bleiben möge, derselben zu bedürfen –, sondern gegenseitige Befriedung und zugleich befreundete Gesinnung.⁶⁶

Jeder soll, so weit wie möglich, sein Leben in Frieden verbringen, wesentlich auch aus Erkenntnis- und auch theologisch zu fassenden Gründen.⁶⁷ Platon kritisiert die spartanischen und kretischen Gesetze, die zu sehr auf den (auswärtigen) Krieg ausgerichtet sind.⁶⁸ Aufgabe eines Gesetzgebers sei es aber, „die auf den Krieg bezüglichen Anordnungen vielmehr um des Friedens willen als die auf den Frieden bezüglichen um des Krieges willen“⁶⁹ zu treffen. Freilich bleibt auch in den *Nomoi* das Friedengebot des Staates vor allem auf den innerhellenischen Raum ausgerichtet und zielt primär auf die Vermeidung des Bürgerkrieges. Dieser gilt als ein schlimmeres Übel als der äußere Krieg.⁷⁰

Kern der Unterscheidung zwischen innerem und äußerem Krieg ist also, um nochmals zusammenzunehmen in Bezug auf die Unterschiede zwischen *stasis* und *polemos*, der Begriff der *Anerkennung*⁷¹ des anderen, also hier: Anerkennung einer Gemeinschaft von Menschen durch eine andere als ein Staat. Wenn solche Anerkennung nicht

⁶⁵ Es sind da Entwicklungen zwischen den beiden ganz großen staatsphilosophischen Werken Platons, der *Politeia* und den *Nomoi*, allerdings nicht in Bezug auf das für uns im Zentrum stehende Thema. Deswegen können wir hier eine ganz flächige Darstellung durchführen.

⁶⁶ Platon, *Nomoi* I, 628c.

⁶⁷ Vgl. Ebenda, VII, 803de.

⁶⁸ Ebenda, 628d.

⁶⁹ Ebenda, 628de.

⁷⁰ Ebenda, 629d.

⁷¹ In Bezug auf den Begriff der Anerkennung kann hier nur gerade eben auf Fichtes und Hegels Darlegungen verwiesen werden. Besonders wichtig ist die in diesem Begriff liegende Wechselseitigkeit: Nur wer anerkannt ist, kann anerkennen; nur wer anerkennt, kann anerkannt werden. Das zeigt sich dann laufend: Die Auffassung der anderen als *barbarians* ergibt unmittelbar die diesen gegenüber eben unzivilisierte Vorgangsweise.

möglich ist, da ist der Krieg *polemos*. Wir sahen das in der Platonischen Unmöglichkeit, barbarische Gemeinschaften als *poleis* aufzufassen. Wir sahen das – nur als Zusatzbeispiel – auch in Humes Über-Bord-Geben aller Hegungsmomente im Angesicht barbarischer Völker. Eine fehlende politische Anerkennung bringt immer auch Probleme hinsichtlich des Menschenbegriffs mit sich; er wird inkonsistent. Man muss sagen, dass diese Probleme dort selbst als erheblich problematischer anzusehen sind, wo – wie bei Hume – das Christentum bereits in die Welt getreten ist und doch auch gedanklich präsent sein sollte, das Christentum mit seiner vollständig freien Fassung des Menschen.

Anerkennung ist natürlich zu konkretisieren. Etwa in der Wendung dieser systematisch immer wichtigen Frage:

5. Was wird als unantastbar aufgefasst?

Man kann in Platons Theorie des Krieges eine Reihe von sehr modern anmutenden Vorschriften finden, die für Kämpfe zwischen Hellenen – also für die Wirklichkeit *stasis* – gelten sollen:

Da ist zunächst dies, dass Hellenen keine Hellenen versklaven dürfen:

„Zuerst, was die Gefangennehmung betrifft, dünkt es dich recht, dass hellenische Städte Hellenen zu Knechten machen? Oder vielmehr, dass sie auch andern dieses nach Vermögen verwehren, und es zur Sitte machen, des hellenischen Geschlechtes zu schonen, aus Furcht, in die Knechtschaft der Barbaren zu geraten? – Auf alle Weise ist gewiss die Schonung vorzuziehen.“⁷²

Da ist eine leichte Relativierung, indem als Begründung die Furcht vor Knechtschaft unter den Barbaren angegeben wird. Und doch liegt es im *stasis*-Gedanken, dass auch unabhängig von diesem Gesichtspunkt Hellenen von Hellenen nicht versklavt werden dürfen.

Die toten Krieger der Gegenseite dürfen nicht beraubt werden, außer ihrer Waffen.⁷³

⁷² Platon, *Politeia* V, 469bc.

⁷³ Vgl. ebenda, 469cde.

Weiters gilt, dass die Heiligtümer des Gegners nicht durch Waffen entweiht werden dürfen.⁷⁴

Schließlich: Von Verwüstung des Landes, von Brandschatzung der Häuser ist abzusehen; der gute und richtige Grund ist, dass die Hellenen sich so verhalten sollen, „als ob sie sich wieder vertragen und nicht immer im Kriege bleiben würden.“⁷⁵

Schließlich: Im Kampf von Hellenen mit Hellenen dürfen immer nur die für den Konflikt Verantwortlichen als Feinde gelten, nicht aber alle Bürger der gegnerischen *polis*.⁷⁶

Das sind alles wichtige sich aus der Anerkennung ergebende und unantastbare Momente einer „Hegung“ des Krieges.

6. Bester metaphysischer Menschenbegriff

Zum Aristotelischen Menschenbegriff, gleich näher praxisbezüglich:

„So besteht die menschliche Praxis in der Polis, über die Unmittelbarkeit natürlicher Akte grundsätzlich hinausgehoben, als Kunst. Die Anlagen und Möglichkeiten menschlicher Natur, die dem einzelnen von Natur eigen sind (so wie „der“ Mensch als „dieser“ Mensch besteht), werden verwirklicht, indem sie zum Können einer Kunst gebildet werden. Was der Einzelne zu sein vermag, hat als das nur Mögliche für sich und als solches noch keine Wirklichkeit. Der Mensch wird, indem er lernt; sein Tun zu einer Kunst bildend, kommt er zu seinem Sein und Stand. Die Praxis der Polis ist so die Aktualität der menschlichen Natur; der Mensch kommt mit ihr zu seiner Vernunft, während er ohne die Polis nur der Möglichkeit nach Mensch ist – vernünftiges Wesen an sich, doch ohne die Wirklichkeit zu finden, die seine Verwirklichung zu sein vermag.“⁷⁷

⁷⁴ Vgl. ebenda, 469e-470a.

⁷⁵ Ebenda, 470e.

⁷⁶ Vgl. ebenda, 471cde.

⁷⁷ Ritter, 2003, S. 133ff. sowie S. 170.

Das ist bester metaphysischer Menschenbegriff. Zum einen ist der Mensch als *animal rationale* gefasst, also als ein solches erkannt, welches nicht von Natur, nicht von einer natürlichen Natur aus seinem wahren Begriff, Denken (Freiheit, Geist) zu sein, entspricht. Zum anderen ist der Mensch als *animal sociale* gefasst, als ein solches, welches nur als praktisch Allgemeines – also gemeinschaftlich – sich verwirklicht und seinen wahren Begriff nur als Mitglied einer Gemeinschaft erreicht. Daran anknüpfend stellt sich die Frage, welches die Formen sind, in denen diese praktische, politische Vernünftigkeit wirklich ist.

Diese sind doppelt, ethisch und politisch,⁷⁸ wobei dies wie bei Platon, so auch bei Aristoteles kein Nebeneinander bedeutet.

Bei Platon ist es diese große und so vieles metaphysisch wunderbar strukturierende Lehre von der sog. Isomorphie von Seele und *polis*.⁷⁹ Der Mensch ist der Staat im Kleinen und der Staat ist der Mensch im Großen. Dies bedeutet, dass die Form, die Struktur der Seele und die der *polis* identisch sind; beide sind ein Ganzes aus drei Momenten, Seelenteilen im einen, Ständen im anderen Fall.⁸⁰ Für uns ist aus diesem riesengroßen Rahmen hier insbesondere folgender Aspekt von Wichtigkeit: Um zu wissen, um zu erkennen, was die Seele des Einzelnen ist, müssen wir zur Betrachtung der staatlichen Wirklichkeitsweisen gehen, in die sich diese immer schon ausgebreitet hat und von welchen her sich diese immer schon versteht.⁸¹

Bei Aristoteles wollen wir uns zunächst direkt berühmten Stellen aus dem ersten Kapitel der *Nikomachischen Ethik*⁸² und aus dem ersten Kapitel der *Politik* zuwenden:

⁷⁸ „Aristoteles’ praktische Philosophie besteht aus den Disziplinen Politik und Ethik. ... Die jeweiligen Titel lauten ‘*ethika*’ und ‘*ta politika*’, d. h. ‘das, was die Sitten’ bzw. ‘das, was die Stadt angeht’.“ (Ottmann, 2001, S. 136.).

⁷⁹ Dass diese Lehre selbst nicht irgendwie ausgedacht ist, sondern sich wiederum aus prinzipientheoretisch sehr Hochstufigem ergibt, kann hier nicht dargelegt werden.

⁸⁰ Die Seelenteile sind das Vernünftige, das Emotionale und die Begierde, die Stände sind Lehr-, Wehr- und Nährstand.

⁸¹ Vgl. dazu, dies ganz knapp zusammengefasst: Platon, *Politeia* II, 367-369.

⁸² Der größten der drei Aristotelischen Ethiken, aus der allein wir hier zitieren, ohne dass dies sachlich eine Einschränkung bedeuten würde.

Man muss an die Architektonik der Handlungsformen, Künste und Wissenschaften im ersten Buch der *Nikomachischen Ethik* erinnern: Es gibt viele Zwecke im menschlichen Leben. Es gibt so auch viele Künste, die sich ausbilden. Eine ganze Reihe von Künsten steht unter *einer* Aufgabe, „wie etwa der Reitkunst die Sattlerei und die andern der Reitkunst dienenden Künste untergeordnet sind, und wie die Reitkunst wiederum und die gesamte Kriegskunst der Strategik untergeordnet ist.“⁸³

„Jede Kunst und jede Lehre, ebenso jede Handlung und jeder Entschluss scheint irgendein Gut zu erstreben. Darum hat man mit Recht das Gute als dasjenige bezeichnet, wonach alles strebt.“⁸⁴

Es muss, wenn dies nicht ins Irrationale, ins Gedankenlose gehen soll,⁸⁵ ein oberstes Ziel, ein solches, welches wir praktisch nicht wieder um eines weitem willen anstreben, geben (=Selbstzweck):

„Da sie – die politische Wissenschaft – sich der übrigen praktischen Wissenschaften bedient und Gesetze darüber erlässt, was man zu tun und zu lassen habe, so dürfte wohl ihr Ziel die Ziele aller anderen mit umfassen; dann wäre also dieses das Gute für den Menschen.⁸⁶ Mag nämlich auch das Gute dasselbe sein⁸⁷ für den Einzelnen und den Staat, so scheint es doch größer und vollkommener zu sein, das Gute für den Staat zu ergreifen und zu bewahren; erfreulich ist es zwar schon bei einem einzigen Menschen, schöner und göttlicher aber für Völker und Staaten.“⁸⁸

⁸³ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* I, 1, 1094a.

⁸⁴ Ebenda, In diesen, den ersten Worten der *Nikomachischen Ethik* ist natürlich sogleich der Bezug zu Platon da – und wo bei Aristoteles nicht? Hier – der immensen systematischen Wichtigkeit dieses Gegenstandes wegen – stehe doch zumindest ein Hinweis, nämlich auf Hans-Georg Gadamer, „Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles“, in: *Gesammelte Werke*, 10 Bde., Tübingen 1991, Bd. 7, 128-227.

⁸⁵ Ins Unbegrenzte, Leere, Sinnlose, wie das Aristoteles sagt (*Nikomachische Ethik* I, 1, 1094a).

⁸⁶ Das praktische Gute, nicht das Gute schlechthin. Dazu unten zum Vorrang des Theoretischen.

⁸⁷ Hier kann man, wenn man will, ebenso von Isomorphie sprechen, wie wir dies zuvor in Bezug auf Platon hatten.

⁸⁸ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* I, 1, 1094b.

Und: „Es zeigt sich, dass der Staat zu den naturgemäßen Gebilden gehört und dass der Mensch ein von Natur aus staatenbildendes Lebewesen ist.“⁸⁹

Es ist das Gute (das *agathon*), wonach alle streben, das Ziel, das *telos*. In Bezug auf dieses Endziel muss von Identität von Einzellnem und Gemeinschaft im Praktischen gesprochen werden. Daher ist die Ethik Teil der Staatsphilosophie.

„Dass also der Staat von Natur ist und ursprünglicher als der Einzelne, ist klar. Sofern nämlich der Einzelne nicht autark für sich zu leben vermag, so wird er sich verhalten wie auch sonst ein Teil zum Ganzen. Wer aber nicht in Gemeinschaft leben kann oder in seiner Autarkie ihrer nicht bedarf, der ist kein Teil des Staates, sondern ein wildes Tier oder Gott.“⁹⁰

7. Universalität: Nicht gehegte Kriege sind freiheitsfeindlich

Vor dem Hintergrund des bisher Entwickelten muss man fragen – und manches schon bei Platon zog da hin, hier aber ist es noch deutlicher: Wer kann denn noch Gegenstand nicht gehegten Krieges sein? Joachim Ritter sagt:

„Aristoteles hatte an der Polis begriffen, dass geschichtlich-ethische Ordnungen in ihrer Besonderheit zur Inkorporation des überall gleichen Rechts werden, wo der Mensch zu ihrem Subjekt und die Verwirklichung seiner Natur zu ihrem substantialen Inhalt werden.“⁹¹

Angesichts der notwendigen und unumgänglichen Universalisierung von Recht und Freiheit sind nicht gehegte Kriege immer freiheitsfeindlich.

⁸⁹ Aristoteles, Politik I, 2, 1253a.

⁹⁰ Ebenda.

⁹¹ Ritter, 2003, S. 175.

Es ergibt sich die Universalisierung zumindest der Momente, die wir von der Grundfrage: Was wird als unantastbar aufgefasst? her mit Platon entwickelt haben.

Bezüglich der Universalisierung der als „unantastbar“ aufgefassten Momente gibt es bei Platon und Aristoteles aber noch Hinderungsgründe, die an der Barbaren- und Sklavenfrage ausgeführt werden sollen.

8. Die Barbaren- und die Sklavenfrage

Das Sklaventhema ist die gesamte Geschichte hindurch ein großes gewesen.⁹² Man kann sich, näher schon in Bezug auf den Zeitraum, mit dem wir uns hier beschäftigen, so ausdrücken:

„Die Sophisten waren die ersten Kritiker der Sklaverei. Zu einer solchen Kritik konnten sie durch ihre Lehre vom nur gesetzten Nomos gelangen. Wenn der Nomos nur eine Setzung ist, dann sind es die Unterschiede zwischen den Menschen auch.“⁹³

Nun ist dieses natürlich problematisch. Denn die Sophisten – wir wollen ihnen die Ehre, den Ruhm, die ersten Kritiker der Sklaverei gewesen zu sein, nicht nehmen – kritisieren die Sklaverei, sprechen für die Gleichheit aller Menschen (manche sprechen allerdings auch für extreme Ungleichheit) eben deswegen, weil sie von der ersten Natur des Menschen als dessen wahrer Natur ausgehen: Von Natur – von unserer natürlichen, naturischen Natur – aus sind wir alle gleich.⁹⁴

⁹² Zum Sklaven, zur Auffassung des Menschen als Sklaven als grundlegender, nicht einfach irgendwie kontingenter Form des Geistes siehe unübertrefflich: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes, in: Werke, 20 Bde., auf der Grundlage der Werke v. 1832-1845, Redaktion E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt/M. 1986, Bd. 3, 145-155.

⁹³ Ottmann, 2001, S. 217.

⁹⁴ Antiphon: „Atmen wir doch alle insgesamt durch Mund und Nase in die Luft aus.“ (DK B 44, 1).

Dass es in der gerechten Stadt⁹⁵ überhaupt Sklaven gibt, hat Platon nur nebenbei erwähnt (etwa *Politeia* IV, 433d). Auch hat er angemahnt, dass Griechen nicht andere Griechen versklaven sollten (was aber wohl die Versklavung von Barbaren nicht ausschließt) (*Politeia* V, 471b). Der dritte Stand kann allerdings nicht allein aus Sklaven bestehen! Wenn die beste Stadt zerfällt und sich in eine Militärherrschaft verwandelt, dann ist eine der ersten Konsequenzen, dass der dritte Stand versklavt wird (und das erlaubt den Umkehrschluss, dass er zuvor frei gewesen sein muss). (*Politeia* VIII, 547c)⁹⁶

Aristoteles behandelt die Sklaverei gründlich.⁹⁷ Der Sklave ist ein Teil des *oikos*, des Hauses. So spricht Aristoteles über ihn im Rahmen seiner sehr guten und wichtigen *oikos*-Theorie.⁹⁸ Der Unterschied zwischen Herr und Sklave ist nicht nur eine konventionelle Angelegenheit;⁹⁹ er ist vielmehr von Natur aus; es gibt Sklaven *bia*, aufgrund von Gewalt, und Sklaven *physei*, von Natur aus.¹⁰⁰

Also nicht alle Sklaven sind nach Aristoteles solche von Natur aus. Es gibt unterschiedliche Ursachen der Sklaverei. Es gibt Sklaven von Natur und Sklaven nach dem Gesetz.¹⁰¹ Manche, die im Krieg versklavt worden sind, sind nicht Sklaven von Natur. Da gibt es aber auch den gerechten Krieg und dies, dass der Sieger nicht nur durch Gewalt, sondern durch Tüchtigkeit siegt.

„Nicht jeder, der faktisch Sklave ist, ist es mit Recht. Mit Recht ist Sklave nur, wer es nicht anders verdient. Das kann für Aristoteles wie schon für Platon *per se* nur Barbaren betreffen, nicht aber Griechen (*Politik* I, 2, 1252b; *Nomoi* 800de).“¹⁰²

⁹⁵ Also in der *polis* ihrem Begriff nach, wie Platon diese wesentlich die Bücher II-IV der *Politeia* hindurch entwickelt.

⁹⁶ Ottmann, 2001, S. 41.

⁹⁷ Siehe Aristoteles, *Politik* I, 3-7. und 13.

⁹⁸ Ebenda, 3-13.

⁹⁹ Wie auch der zwischen Mann und Frau nicht. Bei den Barbaren wohl (siehe Aristoteles, *Politik* I, 2, 1252b).

¹⁰⁰ Zur Sklaventheorie des Aristoteles siehe auch Höffe, 1999, 262ff.

¹⁰¹ Vgl. Aristoteles, *Politik*, I, 6.

¹⁰² Ottmann, 2001, S. 180.

Die bestimmteren Momente der Aristotelischen Sklaventheorie sind unterschiedlich und außerordentlich interessant. An dieser Stelle nur dieses: Der Sklave ist ein „lebendiges Werkzeug (*empsychon organon*).“¹⁰³ Der Sklave ist in seiner Tätigkeit ein sehr sinnvolles Mittel, den Herrn entlastend, dessen Muße für sinnvolle, weit über die Verrichtungen des Sklaven hinausgehende Verwirklichungen des Menschseins ermöglichend.

Das ist das eine. Das andere ist das, dass Aristoteles, wie wir oben darlegten, natürlich einen überaus gediegenen Begriff vom Menschen entwickelt hat. „Eine Grundschwierigkeit besteht darin, dass Aristoteles den Begriff des Sklaven und den des Menschen nicht miteinander vereinen kann.“¹⁰⁴

Der Sklave kann als Mensch Freund des Freien sein:

„Der Sklave ist ein beseeltes Werkzeug und das Werkzeug ein unbeseelter Sklave. Sofern er also Sklave ist, gibt es keine Freundschaft zu ihm, sondern nur sofern er Mensch ist. Denn es scheint eine Gerechtigkeit zu geben für jeden Menschen gegenüber jedem, der fähig ist, an Gesetz und Vertrag teilzunehmen, und so auch eine Freundschaft, sofern er ein Mensch ist.“¹⁰⁵

Der Menschenstatus des Sklaven ist ein problematischer. Das zeigt sich denn etwa auch in Zusammenhang mit Aristoteles` Lehre von der Freilassung von Sklaven;¹⁰⁶ diese ist zumindest bezüglich seiner Lehre von der Sklaverei von Natur aus problematisch. Im Denken wird der Unterschied zwischen Barbaren und Hellenen relativiert.

Der Zusammenhang zwischen Barbaren- und Sklavendiskussion ist eng. Arnold Gehlen spricht ihn etwa so aus:

„Auch traten die abstrakten Bezeichnungen wie Sklave und Mensch erst in diesem Zusammenhang mit dem stoischen Denken in die griechische und römische Diskussion ein. Damit war natürlich die

¹⁰³ Aristoteles, Politik, I, 4, 1253b.

¹⁰⁴ Ottmann, 2001, S. 181.

¹⁰⁵ Aristoteles, Nikomachische Ethik, VIII, 13, 1161b.

¹⁰⁶ Vgl. Aristoteles, Politik, VII, 2.

alte inhaltsreiche Unterscheidung zwischen Barbaren und Hellenen überbrückt.¹⁰⁷

Ja, überbrückt. Aber der Verlust an Inhaltigkeit, indem nun einfach davon gesprochen werden kann, dass der Sklave eben Leib, nicht aber Person ist, ohne dass da Sprach-, Kultur- oder Religionsunterschiede noch eine Rolle spielten, löst die Schwierigkeit nicht auf, dass der Sklave Mensch und nicht Mensch ist.¹⁰⁸

9. Überwindung der Feindschaft. Freundschaft

Wer ohne *polis* lebt, ist „nach dem Kriege gierig.“¹⁰⁹ Man kann nicht einfach ohne *polis* leben. Das zeigt auch die ganz wichtige Bestimmung der *Freundschaft*. Wäre diese vollständig abwesend, der Mensch, jetzt mit Platon gesprochen, schlechthin weder Freund seiner selbst noch eines anderen, so zerfiele alles.¹¹⁰

Die Freundschaft ist auch Aristotelisch von ganz großer Wichtigkeit, Aristoteles ist einer der großen Denker der Freundschaft (*φιλία*).¹¹¹ Er hat einen weit gefassten Begriff der Freundschaft,¹¹² Freundschaft ist Haus und Staat begründend, ist in diesen enthalten. Also: *Freundschaft ist sowohl eine präpolitische als auch eine politische Angelegenheit.*

„Aristoteles wäre nicht einer der bedeutendsten politischen Denker, hätte er nur die politische Natur des Menschen ausgewiesen und die Vorbedingungen und Grenzen des Politischen beiseitegelassen. Das wichtigste Element ist die Freundschaft. Sie

¹⁰⁷Gehlen, 2004, S. 30.

¹⁰⁸Eine Schwierigkeit, die auf abstrakte Weise die Stoa und die gründlich und bleibend das Christentum auflöst.

¹⁰⁹Aristoteles, Politik I,1253a.

¹¹⁰Vgl. besonders etwa Politeia I, 351f., und Politeia IV, 443.

¹¹¹Zentral sind die beiden Bücher VIII und IX der Nikomachischen Ethik.

¹¹²Wie natürlich auch der Gerechtigkeit, was schon vom selbstverständlich wichtigen Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) und Recht (*δίκη*) her deutlich ist. Siehe bes. Aristoteles, Nikomachische Ethik V, 1-3.

gehört nicht bloß generell zum Notwendigsten im Leben (*Nikomachische Ethik* VIII, 1, 1155a). Insofern die Polis um des guten Lebens willen existiert, ist sie auf Verschwägerungen und Geschlechtsverbände und Opfergenossenschaften und Formen des geselligen Lebens angewiesen; und sie alle sind das Werk der Freundschaft, denn Freundschaft ist nichts anderes als die Entscheidung, miteinander zu leben (*Politik* III, 9, 1280b; vgl. *Nikomachische Ethik* VIII, 13).¹¹³

Die Freundschaft der Bürger ist das Fundament des Zusammenlebens (*syzen*) in der Stadt. Fundament der Freundschaft wiederum ist, dass der Mensch ein politisches Lebewesen ist.¹¹⁴

Der Zusammenhang zwischen Freundschaft und Gerechtigkeit ist wichtig. Politische Freundschaft (*philia*) ist die freie Entscheidung, gemeinsam ein staatliches Leben führen zu wollen. Sie beruht nicht auf Emotion oder Zuneigung, sondern auf dem Wissen und der Einsicht in das *bonum commune* (das allgemeine Beste) und ist grundlegend für jedes staatliche Gemeinwesen. Die Freundschaft ist bereichernd, wirklichkeitssteigernd bzw. überhaupt erst wirklichkeitssetzend – Aristoteles' Lehre von den Freunden, insofern sie gleich sind.¹¹⁵ Und die Freundschaft ist ausgleichend, Gegensätze, Widersprüche überbrückend, aufhebend – Aristoteles' Lehre von den Freunden, insofern sie ungleich sind.¹¹⁶

¹¹³ Höffe, 1999, S. 256.

¹¹⁴ Man kann an diesen beiden Sätzen leicht sehen und auch stark empfinden, wie weit entfernt von den großen antiken Denkern die neuzeitlich so riesigen Probleme, vom Einzelnen zur Gemeinschaft zu kommen, sind. Der Einzelne ist hier bei Aristoteles gar kein möglicher Ausgangspunkt, er für sich ist eine Fiktion.

¹¹⁵ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* VIII, 3-8.

¹¹⁶ Vgl. ebenda, 8-16. Mit dieser in Bezug auf enorme Gegensätze, Abstände, Widersprüche überbrückenden, ausgleichenden Kraft der Freundschaft kann man Vielfältigstes zur *Liebe* aus dem Bereich der schönen Literatur verbinden; hier stehe nur der naheliegendste Verweis, der auf Shakespeares *Romeo and Juliet* und das in diesem Werk zu verfolgende Hinausgehen, Heilen ungeheurer Zerrissenheit unter den Bürgern Veronas.

Der Gerechte bedarf noch der Freundschaft,¹¹⁷ unter Freunden aber ist zusätzliche Gerechtigkeit überflüssig – das gilt allerdings, um dies doch einschränkend dazuzusagen, nicht für die Form der Freundschaft um des Nutzens willen.¹¹⁸

Der Freund ist – die Spitzenformulierung – ein „anderes Selbst (*estin gar ho philos allos autos*).“¹¹⁹

10. Muße und Friede

Platon und Aristoteles stellen den Krieg unter den Frieden; Zweck des Kriegs ist der Frieden.

„So ist denn auch das ganze Leben zweigeteilt in Arbeit und Muße, in Krieg und Frieden, und von den Zielen des Tuns sind die einen notwendig und nützlich, die andern edel. Da muss es denn dieselbe Entscheidung geben wie bei den Seelenteilen und ihren Tätigkeiten, dass nämlich der Krieg um des Friedens willen, die Arbeit um der Muße willen und das Notwendige und Nützliche um des Edlen willen zu betreiben ist.“¹²⁰

Der Krieg wird so bei Aristoteles zu einem der Vernunft unterworfenen Mittel, das den Frieden sichern soll. So ist denn etwa kräftige kriegerische Rüstung notwendig, aber ein Mittel.

„Die Übung zum Kriege soll man nicht darum pflegen, um Unschuldige versklaven zu können, sondern erstens, um selbst nicht von andern unterworfen zu werden, und sodann, um eine Führerstellung zum Besten der Regierten einzunehmen, aber nicht, um als Herr über alle zu gebieten, und drittens, um als Herr zu regieren über jene, die mit Recht in der Sklaverei sind.“¹²¹

¹¹⁷ Vgl. ebenda, VIII, 1.

¹¹⁸ Siehe Aristoteles, Nikomachische Ethik VIII, 15.

¹¹⁹ Ebenda, IX, 4, 1166a.

¹²⁰ Aristoteles, Politik VII, 14, 1333b.

¹²¹ Ebenda.

Schließlich zeigt Aristoteles noch die Fehlerhaftigkeit solcher Verfassungen und Staaten, welche, wie die spartanische, den Krieg und die Eroberung zum Staatszweck machen und allein auf die Erziehung der Bürger zu kriegerischer Tüchtigkeit hinarbeiten, statt letztere als bloßes Mittel zum Zweck zu behandeln. Diese Staaten gehen zugrunde, sobald sie nicht mehr erobern können, sobald sie sich nicht mehr ausbreiten können:

„Dass nun der Gesetzgeber mehr darauf achten soll, dass die Gesetzgebung über den Krieg und das Sonstige um des Friedens und der Muße willen eingerichtet werde, das bestätigen auch die Tatsachen. Denn die meisten kriegerischen Staaten bleiben erhalten, solange sie Krieg führen, aber wenn sie einmal die Herrschaft gewonnen haben, gehen sie zugrunde. Denn im Frieden verlieren sie, wie das Eisen, ihre Härte. Schuld daran ist der Gesetzgeber, der sie nicht zur Muße erzogen hatte.“¹²²

Sie verselbständigten ein Unselbständiges, ein Mittel. Der Zweck aber, das ist die Muße, also die Theoria, die über alle praktische Selbstbestimmung hinausgeht.¹²³ Alles andere bringt Abstrakta hervor, und radikale Verfolgung derselben.

„Die Hegung und klare Begrenzung des Krieges enthält eine Relativierung der Feindschaft. Jede solche Relativierung ist ein großer Fortschritt im Sinne der Humanität. Freilich ist es nicht leicht, ihn zu bewirken, denn es fällt den Menschen schwer, ihren Feind nicht für einen Verbrecher zu halten.“¹²⁴

Relativierung, Nivellierung von Feindschaft, dies ist in jedem Fall, wie wir sahen, grundlegend für die Kriegs- und Feindauffassung Platons und des Aristoteles. Absoluter Feind, absoluter Krieg, dies ist mit beiden – und auch mit jedem von ihnen für sich – als Ideologie ausgesprochen. Wir haben versucht, einiges an genau diesem Relativieren von Feind und Krieg aus der ganz großen Geschichte des Denkens vorzulegen; daran gibt es keinen Weg vorbei.

¹²² Ebenda, VII, 14, 1334a.

¹²³ Siehe Aristoteles, Nikomachische Ethik X, 6-10.

¹²⁴ Schmitt, 2002, S. 11.

Literaturverzeichnis

- Aristoteles, Nikomachische Ethik, griech./dt., übers. O. Gigon, herausgegeben von R. Nickel, Düsseldorf/Zürich 2001
- Aristoteles, Politik, übers. u. hrsg. O. Gigon, München 1986⁶
- Gadamer, Hans-Georg, „Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles“, in: Gesammelte Werke, Bd. 7, Tübingen 1991, S. 128-227.
- Gehlen, Arnold, Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik, Frankfurt/M. 2004⁶
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Phänomenologie des Geistes, in: Werke, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845, Redaktion von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt/M. 1986, Bd. 3
- Höffe, Otfried, Aristoteles, München 1999²
- Hume, David, An Enquiry concerning the Principles of Morals, ed. T. L. Beauchamp, Oxford 1998
- Krüger, Gerhard, Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens, Frankfurt/M. 1992⁶
- Ottmann, Henning, Geschichte des politischen Denkens, 4 Bde., Stuttgart/Weimar 2001ff.
- Platon, Sämtliche Werke, 10 Bde., griech./dt., nach der Übers. F. Schleiermachers, ergänzt durch Übers. F. Susemihl et al., hrsg. K. Hülser, Frankfurt/M./Leipzig 1991
- Platon, Charmides, in: Sämtliche Werke, Bd. 1,
- Platon, Gorgias, in: Sämtliche Werke, Bd. 2,
- Platon, Hippias minor, in: Sämtliche Werke, Bd. 4,
- Platon, Nomoi, in: Sämtliche Werke, Bd. 9
- Platon, Politeia, in: Sämtliche Werke, Bd. 5
- Platon, Politikos, in: Sämtliche Werke, Bd. 7,
- Platon, Protagoras, in: Sämtliche Werke, Bd. 1,
- Platon, Symposion, in: Sämtliche Werke, Bd. 4,
- Ritter, Joachim, „Naturrecht bei Aristoteles“, in: Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel, erweiterte Neuauflage mit einem Nachwort von Odo Marquard, Frankfurt/M. 2003, S. 133-179.

- Schmitt, Carl, Der Begriff des Politischen, Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin 2002⁷
- Shakespeare, William, Romeo and Juliet, T.J.B. Spencer (ed.), Harmondsworth 1967
- Spaemann, Robert, „Moral und Gewalt“, in: Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns, Stuttgart 2001, 160-181
- Spinoza, Baruch de, Tractatus theologico-politicus, in: Sämtliche Werke, Bd. 3, Hamburg 1984
- Szlezák, Thomas A., Platon lesen, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993