Die Kritik der platonischen Politie bei Aristoteles.[1]

I.

Das höchste Gut für den einzelnen Menschen ebenso wie für den Staat ist nach Plato die Tugend,[2]) der Staat eine Erziehungsanstalt zur wahren und vollkommenen Tugend seiner Bürger. Daraus folgt, dass die Leiter des Staates imstande sein müssen, das Wesen der Tugend zu erfassen und sie im Leben zu verwirklichen: sie müssen wahre und echte Philosophen sein. „Wenn nicht, sagt Plato, entweder die Philosophen Könige werden, oder die Könige wahrhaft philosophieren, die Politik und Philosophie nicht in Eins zusammenfallen, dann ist die Erlösung von den Übeln nicht zu hoffen, welche an den jetzt bestehenden Staaten nagen.“ Dies ist der Satz, den Plato seinem Staatsbau zu Grunde legt. (Rep. 473. D.) Sollen aber die Philosophen bei der Ausführung ihrer Absichten nicht auf unüberwindliche Schwierigkeiten stossen, so müssen sie mit einer Macht ausgerüstet werden, welche ihnen treu zur Seite steht; zur Legislative der Philosophen muss die Executive der „Wächter“ hinzutreten, um etwaige Widerspenstigkeit des Volkes zu brechen. Diese beiden Stände bilden den herrschenden Teil des Staates, den beherrschten die übrige Masse der Bevölkerung, die Ackerbau- und Gewerbetreibenden.

Durch diese Einteilung der Bürger in drei Stände hat Plato eine Analogie mit der menschlichen Seele gewonnen. Wie hier drei Kräfte wirken: der Verstand, das Gefühl und das Begehrungsvermögen, so wirken in seinem Staate die drei genannten Stände, von denen ein jeder je eine der Seelenkräfte des Menschen repräsentirt und die einer jeden von diesen zugewiesene Tugend übt. Die Herrscher des Staates sollen diejenige Einsicht besitzen, welche sie befähigt, alles für das Staatswohl Heilsame zu erkennen und anzuordnen, die σοφία des Staates. Den Kriegern, denen es obliegt, die Anordnungen der Herrscher auszuführen und gegen äussere Feinde sowohl als gegen innere zu verteidigen, muss die Tugend der ἀνδρεία eigen sein, welche in der Bewahrung der richtigen Vorstelluug darüber, was zu fürchten sei und was nicht, besteht. Die dritte Tugend, die σωφρυσύνη, gehört nicht dem dritten Stande ausschliesslich, sondern kommt, (ähnlich wie in der menschlichen Seele), durch diejenige Einheit des herrschenden und beherrschten Teiles zustande,

---

[1]) Gemeint ist Aristot. Polit. B. II. c. 1, 2 und 3 Anf. Gelegentliche Bemerkungen an anderen Stellen dieses Werkes, die auf Platos Rep. sich beziehen, sind übergangen. — Benützt wurden: Zeller, Phil. d. Gr. II. 1 u. 2 (3. Aufl.), Susemihl, Plat. Philos., Oncken, Staatslehre des Arist., Steinhart, Einl. z. Pl. Staat, Ehrlich, de iudicio etc. Ausgaben v. Arist. Pol. — namentlich die von Susemihl 1879 — sowie Uebers. v. Schlosser, Garve, Stahr, Bernays. — Manches habe ich nicht benutzt, weil ich zu spät darauf aufmerksam wurde, so auch Zeller, Plat. Studien. Aristoteles ist nach Susemihls Textausg. Lpz. 1882 nur mit Angabe der Seitenzahl citirt.

[2]) Derselben Ansicht ist Aristot. Über den Unterschied der Auffassung cf. Zeller, Phil. II. 2. S. 686.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

wonach der schlechtere Teil sich dem besseren fügt, und beide von der richtigen Überzeugung geleitet werden, welcher von ihnen regieren und welcher gehorchen solle. Die *δικαιοσύνη* endlich ist die *οἰκειοπραγία* der drei Stände. Sie beruht darauf, dass jeder Stand innerhalb der ihm durch die Naturanlage und Erziehung angewiesenen Grenzen verbleibe, und nicht in den Wirkungskreis eines anderen Standes hinübergreife. Sie ist es, die das Entstehen der übrigen Tugenden bewirkt und ihr Bestehen sichert;[3]) sie bildet gleichsam den Brennpunkt, in welchem die Strahlen der Einzeltugenden zusammentreffen und sich zu der einen wirklichen Staatstugend entzünden.

Die Voraussetzung aller Tugend und ihre erste Bedingung ist nach Plato die angeborene Anlage. Soll diese jedoch sich naturgemäss entwickeln und nicht in ihr Gegenteil ausarten, so muss sie durch Übung und Gewöhnung, vor allem aber durch zweckmässigen Unterricht ausgebildet werden. Deshalb hat der Staat für die richtige Erziehung Sorge zu tragen. Erziehung und Unterricht müssen Sache des Staates sein und seine wichtigste Aufgabe, da von deren Lösung die Tugend der Bürger und somit die Glückseligkeit des Ganzen abhängt. Die Grundsätze, welche Plato in seiner Erziehungslehre aufgestellt hat, sind ungefähr folgende.

Der gymnastische Unterricht muss so beschaffen sein, dass er alle Körperkräfte gleichmässig ausbilde, gesunde und kräftige Bürger dem Staate heranziehe. Aus dem musischen Unterricht ist alles dasjenige zu entfernen, was auf die Entwicklung eines richtigen Gefühls, auf die Ausbildung der Tapferkeit, der Wahrheitsliebe, der massvollen Haltung, des Gehorsams gegen Vorgesetzte, des wahren Gerechtigkeitssinnes schlimmen Einfluss üben könnte; die „unwürdigen" Vorstellungen, welche Homer und Hesiod so wie viele Tragiker verbreitet haben, dürfen in dem poetischen Unterricht, die weiche und erschlaffende Harmonie der Lydier und Jonier in der Musik keinen Platz finden. Endlich sind der musische und gymnastische Unterricht in der Weise miteinander zu verbinden, dass sie sich gegenseitig das Gleichgewicht halten, und weder infolge einseitiger gymnastischer Bildung Ungestüm und Rohheit, noch infolge überspannter musischer Erziehung Energielosigkeit und Verweichlichung die natürlichen Anlagen ersticke. Aus den so herangebildeten „Wächtern" sollen alsdann die tüchtigsten ausgewählt werden und den höheren Unterricht in der Mathematik, Astronomie und Musik erhalten. Zuletzt werden diejenigen, welche Fähigkeit für philosophische Spekulation gezeigt haben, in der Dialektik unterwiesen und dadurch in die Ideenwelt eingeführt, wo sie das Wesen der Gerechtigkeit, Weisheit, Tapferkeit und Mässigkeit erfassen und sich zur Erkenntnis der höchsten Idee des Guten erheben sollen, da diese allein dem Geiste Erkenntniskraft, jenen Tugenden aber nicht allein Erkennbarkeit, sondern auch ihr Sein und ihre Wirklichkeit verleihe.[4]) Nur diejenigen, welche allen diesen Forderungen entsprechen, welche das Wesen der Staatstugenden begriffen und dieselben sowohl sich selbst angeeignet haben als auch imstande sind, die übrigen Bürger auf der Bahn der Tugend zu leiten: nur solche sind nach langer Prüfung und erprobter Festigkeit zu dem schwierigen Werke der Staatsleitung befähigt.

Ausserdem hält Plato noch folgende Einrichtungen für unerlässlich, um das Wohl seines Staates zu sichern. Es dürfen erstens die „Wächter" keinen Privatbesitz haben. Sie sollen das für ihren jährlichen Unterhalt nötige vom dritten Stande als Besoldung erhalten, gemeinschaftliche Wohnungen benützen, zu gemeinschaftlichen Mahlen zusammenkommen. Gold- und Silberbesitz ist ihnen untersagt. Zweitens sollen die Regierenden eine einzige grosse Familie bilden: es soll

---

[3]) Rep. 433. B.
[4]) Rep. 509. B.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

bei den beiden ersten Ständen Weiber- und Kindergemeinschaft eingeführt werden.[5]) Näher wird dies von Plato folgendermassen ausgeführt. Da das weibliche Geschlecht dieselben Fähigkeiten wie das männliche — nur in geringerem Masse — besitzt, so müsse auch seine Erziehung und Beschäftigung die gleiche sein. Alsdann sei die Sorge für die Vermehrung der Bevölkerung Sache des Staates: er solle sich einen Nachwuchs von wohlgearteten Bürgern sichern. Zu diesem Zwecke werden von ihm eine Art von Vermählungsfesten angeordnet, an welchen durch zweckmässige Vorkehrungen, selbst durch Anwendung falscher Losung, die besten und in einem bestimmten Alter stehenden Männer und Frauen zusammenkommen; nur deren Kinder sollen, wenn sie gesund und von körperlichen Gebrechen frei sind, gleich nach der Geburt bestimmten Behörden zur Erziehung überwiesen werden und als legitime Bürgerkinder gelten. Den Eltern soll es unbekannt bleiben, welche Kinder ihnen gehören.

II.

Die Frage nach dem Zweck dieser Einrichtungen ist von Plato selbst genügend beantwortet: die Einheit und Eintracht der regierenden Stände und damit auch die Einheit des Staates überhaupt soll dadurch zu einer vollkommenen werden. Dass dies eintreten werde, und dass seine Forderungen zweckmässig sind, daran zweifelt Plato nicht im geringsten. An Stelle der Mannigfaltigkeit der Interessen, wie sie die einzelnen Familien und die Mitglieder derselben verfolgen, werde eine vollständige Gleichheit des Strebens treten in der einen grossen Familie, welche die Regierenden nunmehr bilden. Leid und Freude ist jetzt allen gemeinsam. Wie im Organismus des menschlichen Körpers das Gefühl, welches ein einzelnes Glied desselben empfindet, sich allen übrigen und dem Ganzen mitteilt, so wird das Wohl und Wehe eines Bürgers alle übrigen treffen, in jedem von ihnen ein Gefühl und ein Interesse erwecken, als handle es sich um sein eigenes Wohl. Anders verhält es sich mit der Frage nach der Nothwendigkeit der Aufhebung der Familie und des Besitzes, wie Plato sie wünscht. Giebt es denn kein anderes Mittel als dieses, um die von Plato erstrebte Einheit des Staates zu erzielen? Reichen die übrigen Einrichtungen, die er vorschlägt, und wobei ihm doch immer jene Einheit als Ziel vorschwebt, nicht aus? Ist die Erziehung und Bildung, wenn sie so durchgeführt wird, wie er es bis ins Einzelne bestimmt, nicht mächtig genug, um hinlänglichen Schutz gegen die Folgen der Selbstsucht und Leidenschaft zu gewähren? Man hat um so mehr Recht, diese Fragen zu stellen, als Plato den grössten Nachdruck darauf legt, dass seine Vorschriften über die Bildung genau befolgt werden. Jede Neuerung in dieser Beziehung wird verboten, weil dadurch der Bestand des Staates gefährdet werde. Die richtige Bildung nennt Plato eine Burg, ein Bollwerk, welches seine „Wächter" zu ihrem Wohnsitz machen sollen, um von dort aus den Staat zu überwachen und zu verhindern, dass sich etwas einschleiche, was diesen festen Bau untergraben und zerstören könnte. Werden seine Vorschriften über die Erziehung festgehalten und ausgeführt, dann seien alle anderen, auch diejenigen, die er selbst ausser jenen giebt, minder wichtig, weil die Regierenden, im Besitz jener Bildung, sie selbst finden würden.[6]

[5]) Schmelzer (in s. Ausg. der plat. Politie) hält es für unmöglich, dass Plato an Weibergemeinschaft gedacht habe. Die betr. Worte Platos seien bildlich zu nehmen und bedeuten: „Nach dem Satze *κοινὰ τὰ φίλων*, der die Grundlage des Staatslebens bilden soll, muss jeder Mann eine jede Frau achten und schätzen, als sei sie die seinige" u. s. w.

[6]) Rep. 423. E. 424 C u. D.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Zieht man dies alles in Erwägung, so wäre man geneigt, Aristoteles unbedingt beizupflichten, wenn er sagt:[7]) „Es ist ungereimt, wenn derjenige, der den Gang der Bildung den Bürgern des Staates vorschreibt und glaubt, diese werden infolge der Bildung tüchtig sein, wenn ein solcher Mann meint, durch Einrichtungen wie die Weiber- und Kindergemeinschaft den Staat verbessern zu können, statt durch Gesetze, gute Sitte und Philosophie.“ — Mit anderen Worten: wir könnten Plato vorwerfen, dass er sich in der Darstellung seines Staatssystems einen nicht unerheblichen Widerspruch hat zu Schulden kommen lassen, besonders da an der Stelle, wo die Zweckmässigkeit der Weibergemeinschaft nachgewiesen wird, für die Behauptung Platos, „dass sie aus der übrigen Verfassung hervorgehe“,[8]) der versprochene Beweis fehlt. — Indes kann man aus anderen Teilen seines Werkes, aus manchen Äusserungen, die in demselben an verschiedenen Stellen zerstreut sind, aus seinem politischen und philosophischen System überhaupt Schlüsse machen, welche uns über den inneren Zusammenhang der zuletzt erwähnten Einrichtungen mit den übrigen Aufklärung verschaffen. Indem ich in der Hauptsache auf Zeller verweise (Phil. d. Gr. II. 1. S. 769—771 und 780. ff.), glaube ich der Ansicht dieses Gelehrten nicht zu widersprechen, wenn ich noch folgende Bemerkungen hinzufüge, die mir zur vollständigeren Beantwortung jener oben aufgestellten Frage nicht ungeeignet scheinen.

Zu Anfang des fünften Buches der Politie, wo Sokrates sich den Anschein giebt, als wollte er die Erörterung über die Weibergemeinschaft gar nicht aufnehmen, fragt ihn Glaukon, „wie er es denn mit der gemeinsamen Erziehung, die zwischen der Geburt und der eigentlichen Bildung liegt, halten wolle, da diese ja die grösste Mühe und Sorgfalt zu fordern scheine“.[9]) An einer anderen Stelle sagt Plato: „Der Anfang eines jeden Geschäftes ist das Wichtigste, besonders bei einem jungen und zarten Wesen. Denn da wird vornehmlich demselben das Gepräge gegeben, welches man ihm aufdrücken möchte. Sollen wir es also leicht hingehen lassen, dass die Kinder Märchen, wie sie sich eben treffen, vom ersten besten erfunden, anhören und so in ihre Seelen Vorstellungen aufnehmen, die meistens denjenigen entgegengesetzt sind, welche wir bei ihnen, wenn sie erwachsen sind, sehen möchten?“[10]) Deshalb verlangt auch Plato, „die Mütter sollen ihre Kinder nicht mit Furcht erfüllen, indem sie die Märchen schlecht erzählen, als ob nachts gewisse Götter, allerlei wunderlichen Fremdlingen ähnlich, sich sehen liessen, damit sie nicht die Götter lästern und zugleich ihre Kinder feigherziger machen.“[11]) Ueberhaupt hat der Philosoph, wo er über die Bildung seiner Wächter spricht, die Erziehung vom Augenblicke der Geburt an im Auge (*τροφὴ καὶ παιδεία.*) und legt dieser mit Recht das grösste Gewicht bei. Wenn er nun das Gedeihen seines Staates von der richtigen Bildung der Bürger abhängig macht, und diese nur dann für richtig hält, wenn sie ausschliesslich vom Staate geleitet wird, so ist es natürlich, dass der Staat auch die erste Erziehung allein übernimmt. Um diese seinen Zwecken entsprechend zu gestalten und keiner Gefahr und Störung ausgesetzt zu sein, muss er sie

---

[7]) Pol. p. 38.

[8]) *ὡς δὲ ἑπομένη τε τῇ ἄλλῃ πολιτείᾳ καὶ μακρῷ βελτίστη, δεῖ δὴ τὸ μετὰ τοῦτο βεβαιώσασθαι παρὰ τοῦ λόγου.* Rep. 461 E. Allerdings sagt Pl. p. 464 B. *καὶ μὲν δὴ καὶ τοῖς πρόσθεν γε ὁμολογοῦμεν.* Was er aber zur näheren Begründung im folgenden anführt, reicht zur Erfüllung seines Versprechens nicht aus, falls unsere Auffassung der Worte: *ἑπομένη τῇ ἄλλῃ πολιτείᾳ* richtig ist.

[9]) p. 450 C. *τίς ἡ κοινωνία τοῖς φύλαξιν..... τροφῆς νέων ἔτι ὄντων τῆς ἐν τῷ μεταξὺ χρόνῳ γιγνομένης γενέσεως τε καὶ παιδείας, ἣ δὴ ἐπιπονωτάτη δοκεῖ εἶναι.*

[10]) Rep. 377 A u. B.

[11]) Rep. 381 E. cf. 378 C. D. 386 A.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

von Einflüssen befreien, welche das elterliche Haus ausübt; er muss sicher sein, dass die Richtung, welche seine Erziehung nehmen soll, durch Einwirkungen des elterlichen Hauses nicht verändert werde, und kann dies nur dann erreichen, wenn die naturgemässe Familie abgeschafft wird und an ihre Stelle eine „Staatsfamilie" tritt, wie Plato sie für den regierenden Teil seiner Republik verlangt. Demnach ist die Gemeinschaft der Frauen und Kinder nicht ein Mittel, welches Plato neben der Bildung und Erziehung braucht, um seinem Staate die Einheit zu sichern, sondern eine notwendige Vorbedingung für diejenige Bildung, durch welche allein sein Staatsideal sich verwirklichen kann.[11a]) Es soll nicht geleugnet werden, dass Plato auch den Zweck verfolgte, den Sondergeist und die Selbstsucht mit der Wurzel auszutilgen und die Quelle solcher Übel zu verstopfen, wie sie gerade im athenischen Staate zum Vorschein gekommen waren, aber es muss anderseits hervorgehoben werden, dass nach Platons Ansicht die Erziehung und Bildung nicht allein das wichtigste, sondern auch das einzige Mittel ist, um diesen Zweck zu erreichen, jedoch nur dann, wenn sie in seinem Sinne durchgeführt, d. h. vom Staate allein, ganz unabhängig vom Einfluss der einzelnen Familien, geleitet wird.

Daraus ergiebt sich, dass Aristoteles an der oben angeführten Stelle mit Unrecht Plato des Widerspruches zeiht. Deswegen verlieren jedoch diejenigen seiner Erörterungen nicht im mindesten an Gewicht, die zeigen sollen, dass Platos Vorschläge in keinem Falle zu dem von ihm erwünschten Ziele führen. Von der Ueberzeugung beseelt, dass die Familie und der Privatbesitz auf Naturgesetzen beruhen, die man nicht umstossen und durch andere ersetzen kann, behauptet Aristoteles mit Recht, dass die Folgen der platonischen Einrichtungen denjenigen gerade entgegengesetzt sein würden, die Plato erwartet.[12]) Treffend vergleicht er die Liebe, welche nach Plato die grosse Wächterfamilie zusammenhalten, „gleichsam die Seele alles staatlichen Lebens sein soll," mit einer geringen Quantität Zucker, womit jemand eine grosse Wassermenge versüssen wollte.[13]) Er deutet damit an, „dass Plato versucht habe, zwei Dinge zu trennen, die unter Menschen nicht trennbar sind, indem er das individuelle Leben zerstört und dennoch seinem Staate eine Empfindung retten will, die nur im individuellen Leben keimen kann." (Oncken I. 182.) In der künstlichen platonischen Familie werde nicht die von Plato gehoffte Liebe, sondern Lieblosigkeit und Gleichgültigkeit herrschen. „Jeder von den Tausend Bürgern, aus welchen sie besteht, hat Söhne, aber das sind nicht seine eigenen Söhne, sondern ebensogut die Söhne eines zweiten und dritten, so dass er sich gar nicht um sie bekümmern wird, in der Erwartung, ein anderer werde sich ihrer annehmen. Das Glück oder Unglück eines Bürgers wird niemandem nahe gehen, denn man wird

---

[11a]) Susemihl (Plat. Phil. II. p. 146, 162 und 163) leitet die Notwendigkeit der Aufhebung der Familie und des Besitzes von der Art der Bildung her, welche der zweite Stand erhält. Diese bestehe nur in der richtigen Vorstellung — die höhere Bildung, wie sie die Philosophen empfangen, finde bei den meisten Menschen allzu unfruchtbaren Boden — und eine solche reiche nicht aus, um das Bestehen der beiden vom zweiten Stande zu übenden Tugenden zu sichern. Daher müsse die möglichste Fernhaltung aller Lockungen der Sinnlichkeit hinzukommen. — Für diese Auffassung bez. der Besitzlosigkeit spricht besonders Rep. 416 B u. C, aber die Notwendigkeit der Weibergemeinschaft lässt sich kaum durch diese Stelle erhärten. Auch verliert das dort Gesagte an Gewicht, wenn man Rep. 429—430 C dagegen hält.

[12]) Pol. p. 33. *ὅλως δὲ συμβαίνειν ἀνάγκη τοὐναντίον διὰ τὸν τοιοῦτον νόμον ὧν προσήκει τοὺς ὀρθῶς κειμένους νόμους αἰτίους γίνεσθαι.*

[13]) Pol. p. 34. *ὥσπερ γὰρ μικρὸν γλυκὺ εἰς πολὺ ὕδωρ μιχθὲν ἀναίσθητον ποιεῖ τὴν κρᾶσιν, οὕτω συμβαίνει καὶ τὴν οἰκειότητα τὴν πρὸς ἀλλήλους τὴν ἀπὸ τῶν ὀνομάτων τούτων διαῤῥεῖν.* (Madvig.)

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

ungefähr so sprechen: Meinem Vater oder dem eines anderen geht es gut oder schlecht.[14]) — Übel, die Plato verhüten will, wie Schmähungen, Misshandlungen, Mord und Totschlag, würden in seinem Staate um so häufiger eintreten, als die Rücksicht auf wirkliche Verwandtschaft niemanden mehr davon zurückhalten wird.[15]) — So ist es denn, wie Aristoteles spöttisch bemerkt, besser, ein wirklicher Vetter jemandes zu sein, als in der platonischen Familie ein Sohn jemandes zu heissen.[16]) — Endlich hebt Aristoteles richtig hervor, dass mit der Aufhebung der Familie und des Besitzes zwei Tugenden von grossem Wert aus dem Staate verbannt werden: Wohlthätigkeit und Enthaltsamkeit.[17]) Denn wenn auch Plato die jenen Tugenden entgegengesetzten Laster durch seine Satzungen nicht aufkommen lässt, so geschieht dies doch nur durch Zwangsmassregeln, jeder Zwang aber schliesst die Möglichkeit der wahren Tugend aus. — „Überhaupt, so schliesst Aristoteles seine Polemik gegen die platonische Weibergemeinschaft und Besitzlosigkeit, ein Leben unter solchen Verhältnissen ist kein Leben mehr.“[18])

Was er ausserdem noch in obiger Beziehung gegen Plato vorbringt, habe ich absichtlich bis jetzt übergangen, weil es mir entweder unerheblich oder Plato mit Unrecht vorgeworfen scheint. Für unerheblich halte ich — die platonische Ordnung der gesellschaftlichen Zustände vorausgesetzt — den Einwand, es sei unmöglich zu verhüten, dass die Mütter ihre Kinder nicht wiedererkennen;[19]) ebenso das Bedenken, wie Plato denn die Versetzung der unfähigen Kinder in den dritten Stand, und der besonders befähigten aus dem dritten Stande in den zweiten bewerkstelligen wolle, ohne Verwirrung und Unruhe zu stiften.[20]) Das nähere darüber hat Plato nicht angegeben, und wenn er es dennoch als Aufgabe der Herrscher betrachtet, so können wir ihm wohl glauben, dass diese Scharfsinn und Umsicht genug besitzen werden, um jenen Anforderungen zu entsprechen.

Diejenigen Erwägungen des Aristoteles, welche sich auf Gütergemeinschaft beziehen,[21]) treffen meiner Ansicht nach seinen Gegner nicht. — Die platonischen Wächter werden vom dritten

---

[14]) Pol. p. 31 u. 32. — Ich glaube lesen zu müssen: *γίνονται δ'ἑκάστῳ χιλίων τῶν π.* etc. und: *καίτοι πότερον οὕτω κρεῖττον τὸ ἐμὸν λέγειν ἕκαστον, τὸ αὐτὸ ἐμὸν προσαγορεύοντας δισχ.* etc. = indem er mein nennt dasselbe wie die zweitausend. Construction: *τὸ αὐτὸ ἐμὸν προσαγ. ὃ ἐμον ἐστι δισχ.*

[15]) Pol. p. 33. Indes geht Arist. zu weit, wenn er sagt, dass diese Vergehen um so tadelnswerter seien, weil sie zwischen Verwandten stattfinden. Er scheint vergessen zu haben, dass nach seiner Ansicht die Verwandtschaft unter den Wächtern nicht eine wirkliche ist, sondern nur dem Namen nach besteht Will sich aber Arist. auf den Standpunkt Platos stellen, dann werden jene Übelstände gar nicht eintreten. Dasselbe gilt gegen den Einwand, dass die Liebe mit ihren sinnlichen Äusserungen unter nahen Verwandten verwerflich sei. Plato hat aber auch Vorkehrungen getroffen, welche die Blutschande, wie sie die Griechen auffassten, verhindern sollen. Allerdings sind diejenigen Zugeständnisse auffallend, die er den tapfersten Wächtern während der Dauer eines Feldzuges macht. (Rep. 468 B. ff.) Jedoch scheint es mir zweifelhaft, ob Arist. auch an diese Stelle gedacht hat, wenn er sagt: *ἄτοπον δὲ .... τὸ ἐρᾶν μὴ κωλῦσαι μηδὲ τὰς χρήσεις τὰς ἄλλας.* Vielmehr bringe ich diese Worte nur mit dem in Verbindung, was Rep. 403 B steht: *οὕτω νομοθετήσεις..... φιλεῖν μὲν καὶ ξυνεῖναι καὶ ἅπτεσθαι ὥσπερ υἱέος παιδικῶν ἐραστήν* etc. Dort aber fasst Plato das Verhältnis der Liebenden so ideal auf, dass Arist., wenn er nur diese Stelle im Sinne hat, Plato entschieden Unrecht thut. Ja seine Worte: *ἄτοπον δὲ καὶ τὸ τὴν συνουσίαν ἀφελεῖν δι'ἄλλην μὲν αἰτίαν μηδεμίαν, ὡς λίαν δὲ ἰσχυρᾶς τῆς ἡδονῆς γινομένης* klingen wie eine Verhöhnung dessen, was Plato beabsichtigte.

[16]) Pol. p. 32. *κρεῖττον γὰρ ἴδιον ἀνεψιὸν εἶναι ἢ τὸν τρόπον τοῦτον υἱόν.*

[17]) Pol. p. 37.

[18]) Pol. p. 38. *φαίνεται δ'εἶναι πάμπαν ἀδύνατος ὁ βίος.*

[19]) Pol. p. 32. [20]) Pol. p. 34. [21]) Pol. p. 35 u. 36.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Stande unterhalten, und zwar erhalten sie so viel, als sie jedesmal für ein Jahr brauchen. (Rep. 416. D. E. cf. 464. C.) Wenn sie auf gemeinsame Wohnungen und Mahlzeiten angewiesen sind, so ist dies zwar eine Lebens-, aber doch wohl keine Gütergemeinsehaft. Dass die Gesamtheit der Regierenden die einzige Grundeigentümerin sei, und die zum dritten Stande gehörigen Bauern Erbpächter der von ihnen bebauten Ländereien, wie Susemihl behauptet,[22]) das scheinen mir die von ihm angeführten Stellen wenigstens nicht zu beweisen. Gesetzt aber diese Auffassung wäre durch den Zusammenhang der platonischen Gedanken begründet, so ist ein Verhältnis noch immer keine Gütergemeinschaft, wonach das Land Eigentum des Staates ist und den Mitgliedern des dritten Standes zur erblichen Nutzniessung überlassen wird, mit der Verpflichtung, einen bestimmten Zins zu entrichten. — Daher hat die ganze Erörterung des Aristoteles über die Besitzgemeinschaft in seiner Kritik des Plato nur insofern ihre Berechtigung, als sie einerseits seine eigenen Gedanken über diese an sich wichtige Frage mitteilt, anderseits diejenigen Übelstände berührt, welche die Entziehung des Eigentums überhaupt zur Folge hat. Hier tritt Aristoteles ebenso wie in der Polemik gegen die Weibergemeinschaft als Verteidiger desjenigen Naturrechts auf, hach welchem der Mensch etwas haben muss, was er sein eigen nennt.

III.

Mit Recht behauptet[23]) Aristoteles, dass die falsche Voraussetzung, von der Plato ausgeht: die Einheit des Staates müsse der des einzelnen Menschen möglichst nahe kommen, die Quelle aller Irrtümer ist, an welchen die platonische Staatsphilosophie leidet. Deshalb beginnt er seine Polemik gegen Plato mit der Prüfung des Satzes: dass die möglichst grosse Einheit für den Staat das beste sei. „Dies nämlich, sagt Aristoteles, ist nach Plato das Ziel, nach welchem der Staat streben soll. Damit fordert jedoch Plato, so wie es jetzt ausgedrückt ist, etwas Unmögliches, wie es aber aufzufassen sei, darüber giebt er keinen Aufschluss.“[24]) Die zuletzt angeführten Worte fordern auf, alles dasjenige sich zu vergegenwärtigen, was Plato über die Einheit seines Staates gesagt hat.

Nach Plato ist für diese Einheit erforderlich, dass zunächst das Individuum diejenige Einheit darstelle, die er ihm vorschreibt, d. h. die drei Teile der menschlichen Seele müssen im richtigen Verhältnis zueinander stehen und durch eine vollkommene Harmonie zum Ganzen verbunden sein. Der Verstand ist der herrschende Teil, der Wille (*θυμὸς*) steht ihm hilfreich bei, der sinnlich angelegte Teil fügt sich der Herrschaft der beiden anderen. Dem entsprechend ist das Verhältnis der drei Stände des platonischen Staates. Die Einheit derselben beruht darauf, dass jeder die ihm zufallende Aufgabe richtig löse, alsdann aber darauf, dass niemand über seinen Wirkungskreis hinausgehe und diejenige Harmonie und Eintracht störe, welche das Wesen der Gerechtigkeit bildet. Kurz die Tugend der Gerechtigkeit, wie Plato sie auffasst, ist der Einheit des Staates gleichbedeutend. Damit diese zustande komme ist es vor allem nötig,

---

[22]) In seiner Ausg. der Pol. 1879 Bd. II. Anm. 153.

[23]) Pol. p. 38. *αἴτιον δὲ τῷ Σωκράτει τῆς παρακρούσεως χρὴ νομίζειν τὴν ὑπόθεσιν οὐκ οὖσαν ὀρθήν. δεῖ μὲν γὰρ εἶναι πῶς μίαν καὶ τὴν οἰκίαν καὶ τὴν πόλιν, ἀλλ'οὐ πάντη.*

[24]) Pol. p. 29. *ἔτι δὲ τὸ τέλος ὅ φησι τῇ πόλει δεῖν ὑπάρχειν, ὡς μὲν εἴρηται νῦν, ἀδύνατον, πῶς δὲ δεῖ διελεῖν, οὐδὲν διώρισται. λέγω δὲ τὸ μίαν εἶναι τὴν πόλιν ὡς ἄριστον ὂν ὅτι μάλιστα πᾶσαν.*

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

dass die Regierenden in der grössten Eintracht miteinander leben, und dies erstreben Platos Bestimmungen über die Bildung, die Weibergemeinschaft und Besitzlosigkeit.

Stellen wir dem zunächst die Kritik des Aristoteles gegenüber. — „Es ist wohl offenbar, sagt er im Anschluss an jenen oben angeführten Satz, dass ein Staat, wenn er in dieser Richtung weiter geht und eine immer grössere Einheit erreicht, zuletzt gar kein Staat mehr bleiben wird. — Der Staat ist doch seiner Natur nach eine Vielheit. Schreitet er in der Einheit fort, so wird aus dem Staat eine Familie, aus der Familie ein Individuum. Denn wir müssen ja der Familie eine grössere Einheit zuschreiben als dem Staate, und dem Einzelnen wieder eine grössere als der Familie. Wenn man also auch imstande wäre, das was Plato will durchzuführen, so dürfte man es nicht, weil man den Staat damit aufhebt. — Aber nicht allein die Vielheit gehört zum Wesen des Staates, sondern auch die Artverschiedenheit seiner Bürger.“[25]) — Nach einigen Bemerkungen, welche letztere Behauptung erklären und begründen, fährt Aristoteles fort: „Es ist also klar, dass die Natur des Staates diejenige Einheit nicht verträgt, die ihm manche aufdrängen möchten, und dass mithin das, was für den Staat das grösste Gut sein soll, denselben aufhebt, während doch dasjenige, was für ein jedes Ding gut ist, dieses erhalten muss.“[26]) — An einer anderen Stelle sagt Aristoteles: „Die Familie sowohl wie der Staat muss in gewissem Sinne eine Einheit bilden, aber keine absolute. Denn in letzterem Falle wird er entweder aufhören Staat zu sein, oder nahe daran kommen und dann ein schlechter Staat sein. Eine unbedingte Einheit im Staatsleben einzuführen ist ein ähnlicher Missgriff, wie wenn man an Stelle der Symphonie die Monotonie setzen oder die rhythmische Composition zum Einzeltakt umwandeln wollte.“[27])

Die Richtigkeit der Grundsätze, welche sich aus vorstehender Auseinandersetzung ergeben, wird man nicht bezweifeln können. — Von dem Begriffe „Staat“ ist der Begriff der Vielheit unzertrennlich. Ferner sind die Elemente, aus welchen der Staat besteht, ihrer Art nach von einander verschieden. Jeder Versuch, diesen Artunterschied zu beseitigen ist ein Angriff gegen den Staat, denn er rüttelt an seinem naturgemässen Wesen. — Die Familie ist die notwendige Vorbedingung jeden Staatslebens, sie darf also nicht aufgehoben noch in ihrem Wesen verändert werden. — Vergleicht man dagegen die Angriffe des Aristoteles gegen die platonische Einheit mit dem, was Plato darüber gesagt hat, so könnte man Bedenken tragen, dem ersteren Recht zu geben. Die Verschiedenheit, ohne die es keine Einheit giebt, hat ja Plato aus seinem Staatsleben nicht entfernt, im Gegenteil, er hat zwischen den verschiedenen Bürgerklassen seines Staates eine scharfe Grenze gezogen. Allerdings darf man nicht, wie Pinzger und andere es thun, Aristoteles den Vorwurf machen, dass er Plato missverstanden und gemeint habe, dieser hätte die numerische Einheit als dasjenige Ziel bezeichnet, nach welchem der beste Staat streben solle, während doch Plato die Eintracht und Harmonie im Sinne habe. Dagegen spricht schon die Erklärung des Aristoteles, „dass er die Liebe für das grösste Gut des Staates halte und dass Sokrates derselben Ansicht sei, wenn er die Einheit des Staates preise.“[28]) — Aber unzweifelhaft scheint es mir,

---

[25]) Pol. p. 29.

[26]) Pol. p. 30. *φανερὸν τοίνυν ἐκ τούτων ὡς οὐ πέφυκε μίαν οὕτως εἶναι τὴν πόλιν ὥσπερ λέγουσί τινες, καὶ τὸ λεχθὲν ὡς μέγιστον ἀγαθὸν ἐν ταῖς πόλεσιν ὅτι τὰς πόλεις ἀναιρεῖ· καίτοι τόγε ἑκάστου ἀγαθὸν σῴζει ἕκαστον.*

[27]) Pol. p. 38. *ὥσπερ κἂν εἴ τις τὴν συμφωνίαν ποιήσειεν ὁμοφωνίαν ἢ τὸν ῥυθμὸν βάσιν μίαν.*

[28]) Pol. p. 33 u. 34. *φιλίαν τε γὰρ οἰόμεθα μέγιστον εἶναι τῶν ἀγαθῶν ταῖς πόλεσιν..... καὶ τὸ μίαν εἶναι τὴν πόλιν ἐπαινεῖ μάλισθ' ὁ Σωκράτης* etc.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

dass Aristoteles bei seinem Widerspruch gegen die platonische Staatseinheit nur dasjenige berücksichtigt hat, was Plato im fünften Buche seiner Politie über die Einheit und Eintracht spricht. Dort handelt es sich nun darum, zu beweisen, dass die Weibergemeinschaft und Besitzlosigkeit geeignet sei die Eintracht unter den Regierenden zu sichern; die Einheit, wie sie dort gemeint ist, ist also nicht mit der Einheit des ganzen Staates identisch.

Trotzdem muss man dem Urteil Steinharts beitreten: „dass die Erörterung des Aristoteles nicht blos die Aussenseite, sondern das innerste Lebenselement des platonischen Staatsbegriffes trifft.“[29]) — Aristoteles hebt mit Recht hervor, dass die Einheit des Staates nicht in Monotonie, sondern in der Harmonie besteht. Zur Harmonie gehört Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit; diese entsteht durch die individuellen Bestrebungen, während durch ihre Unterordnung unter die Bestrebungen des Staates die Harmonie des staatlichen Lebens zustande kommt. — Plato hebt das individuelle Leben ganz auf oder lässt es nur eine fragliche Existenz fristen. Einer gänzlichen Vernichtung desselben sind seine Bsstimmungen für den Stand der Regierenden gleichbedeutend. Die dritte Klasse der Bevölkerung, die Regierten, haben zwar die Freiheit, ihr Leben so zu gestalten, wie es für ein Iudividuum naturgemäss ist. Man darf aber dabei nicht vergessen, dass sie „politisch unmündig“ sind. Sie bilden gleichsam die Materie des Staates, welche sich derjenigen Form fügen muss, die ihr die Regierenden geben wollen. Da nun Plato über die Einrichtungen dieses Standes sich nicht näher erklärt, sondern nur betont hat, seine Philosophen würden ihm Gesetze vorschreiben, deren Befolgung das Gedeihen des Staatsganzen sichert, so ist es zweifelhaft, ob diese Gesetze nicht auch das individuelle Leben des dritten Standes in der Weise beschränken werden, dass dieses das Wesen des Individuellen verliert. — In einem Staate aber, wo der naturgemässen Entwickelung des Individuum gar keine oder nur die allergeringste Möglichkeit gelassen ist, kann man nicht von Harmonie und Einheit sprechen, sondern man muss einen solchen Zustand als den eines unnatürlichen Absolutismus bezeichnen.

Plato will, nachdem er über die Weiber- und Kindergemeinschaft ausführlich gesprochen, auch logisch beweisen, dass dieser Zustand das beste für den Staat sei. Der Gang seines Beweises ist ungefähr folgender: Das grösste Gut für den Staat ist das, was ihn einigt. Dies bewirkt vor allem die möglichst grosse Gemeinschaft in Freude und Trauer. Wo das Interesse der Bürger bei einem Glücks- oder Unglücksfalle getrennt ist, da kann diese vollkommene Einheit nicht statthaben. Wo dagegen bei glücklichen oder unglücklichen Ereignissen eine möglichst grosse Zahl von Mitgliedern des Staates sagt: „das hat die meinigen getroffen“, da hat man die beste Verfassung. Nun nimmt bei den Regierenden Platos ein jedes Mitglied derselben den innigsten Anteil an Freude und Leid des anderen, denn sie stehen ja alle durch die Weibergemeinschaft in dem Verhältnisse der nächsten Verwandtschaft. Daher ist diese Einrichtung das beste für den Staat (d. h. die Regierenden.)[30])

Die Unrichtigkeit dieses Beweises beruht auf der falschen Voraussetzung Platos, dass seine „Wächterfamilie“, was Liebe und gegenseitige Teilnahme betrifft, einer naturgemässen Familie gleich sein werde. Dies zu zeigen war die Aufgabe des Aristoteles, und er hat sie richtig gelöst. Was bezweckt er nun, muss ich fragen, mit foldenden Worten, die gegen jenen oben angeführten Beweis Platos gerichtet sind? — „Aber, sagt er im Anschluss an seine Polemik gegen die platonische Einheit des Staates, wenn auch die möglichst grosse staatliche Gemeinschaft das beste

[29]) Plato, übers. v. Müller Bd. V. p. 176. cf. dagegen p. 686 Anm. 198.
[30]) Rep. 462—464 B.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

wäre, so ist dies logisch nicht bewiesen durch die Bedingung, dass alle (Bürger) zugleich „mein“ und „nicht mein“ sagen. Dies hält nämlich Sokrates für das Kennzeichen einer vollkommenen Staatseinheit. — Das Wort alle ist doppelsinnig. Fasst man es in dem Sinne „jeder Einzelne“, so würde vielleicht eher das eintreten, was Sokrates bezweckt. Es ist jedoch bei den platonischen Einrichtungen unmöglich dieses Wort in obigem Sinne zu nehmen, sondern man muss es collectiv = „alle zusammen“ verstehen. In letzterem Falle ist aber jener Satz kein Beweis für die Einheit.“[31]) Der Sinn dieser Stelle kann doch nur sein: „Plato sieht es als Beweis der Einheit seines Staates an, dass alle Bürger das Wort mein und nicht mein in gleicher Beziehung gebrauchen. Das ist falsch, denn das Wort „alle“ ist zweideutig.“ Nun giebt Aristoteles selbst zu, dass Plato dieses Wort nur in dem Sinne „alle zusammen“ meinen konnte. Alsdann dürfen die Äusserungen[32]) Platos, die Aristoteles im Sinne hatte, allein in Bezug auf logische Richtigkeit nicht geprüft werden; sie müssen im Zusammenhange mit dem folgenden betrachtet werden und haben den Zweck, den Gedanken bildlich auszudrücken, dass das möglichst vollständige Fehlen von Privatinteressen die Bedingung sei, unter welcher die Einheit des Staates zustande kommen könne, nicht aber, dass die Regierenden Platos das Wort „mein“ wirklich so gebrauchen werden, wie Aristoteles meint, und dass dies der Beweis der Einheit sei. Wie sich die Bürger in der angegebenen Beziehung ausdrücken, ob sie das Wort „mein“ oder „unser“ oder ein anderes anwenden, das war wohl Plato gleichgültig; er verlangt nur, dass die damit bezeichnete Person bei allen dieselbe Teilnahme finde. — Übrigens hätte man erwarten können, dass Aristoteles die bestimmteste[33]) Fassung des platonischen Gedanken wählen und gegen das Wort *πλεῖστοι* seinen Angriff richten würde.

IV.

Der dritte und letzte Teil der aristotelischen Kritik prüft das Verhältnis der drei Stände des platonischen Staates zueinander. — Mit Recht macht Aristoteles auf den schroffen Gegensatz zwischen den Herrschenden und Beherrschten aufmerksam, falls die Lebensweise der letzteren (was ja Platos Meinung ist) die gewöhnliche bleibt. „Dann, sagt er, stehen in einem Staate zwei Staaten einander feindlich gegenüber, ein Besatzungsheer und die eigentlichen Bürger.“[34]) — Auch dagegen lässt sich nichts einwenden, dass Aristoteles genauere Bestimmungen über die Lebensweise und Verfassung des dritten Standes in der Darstellung Platos vermisst. Jedenfalls bemerkt er richtig, dass es nicht leicht sei diese ausfindig zu machen, anderseits für den herrschenden Teil keineswegs gleichgültig, wie die Beschaffenheit der Beherrschten sein müsse. —

---

[31]) Pol. p. 31.

[32]) a) *ὅταν ὅτι μάλιστα πάντες οἱ πολῖται τῶν αὐτῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων παραπλησίως χαίρωσι καὶ λυπῶνται.* b) *ὅταν μὴ ἅμα φθέγγωνται ἐν τῇ πόλει τὰ τοιάδε ῥήματα, τό τε ἐμὸν καὶ τὸ οὐκ ἐμόν.* c) *ἐν ᾗτινι δὴ πόλει πλεῖστοι ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ ταὐτὰ τοῦτο λέγουσι τὸ ἐμὸν καὶ τὸ οὐκ ἐμόν, αὕτη ἄριστα διοικεῖται.* (Rep. 462 B u. C.)

[33]) Die unter c) angeführte.

[34]) Pol. p. 39. *ποεῖ γὰρ τοὺς μὲν φύλακας οἷον φρουρούς, τοὺς δὲ γεωργοὺς καὶ τοὺς τεχνίτας καὶ τοὺς ἄλλους πολίτας.*

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Wenn er aber Plato sagen lässt,[35]) dass sein Staat der Einzelgesetze nicht bedürfe, dass Bestimmungen über Markt- und sonstigen Verkehr in seinem Staate überhaupt nicht bestehen sollen, weil die richtige Bildung der Bürger solche überflüssig mache, und daran den Vorwurf knüpft, Plato hätte vergessen, dass seine Regierenden allein im Besitz der Bildung seien, so legt er den Äusserungen seines Gegners einen Sinn unter, den diese nicht haben. Plato erklärt vielmehr, er wolle seinen Regierenden nicht vorschreiben, welcherlei Gesetze sie für den Staat aufstellen sollen, da sie dies vermöge ihrer Bildung selbst finden würden. — Nicht deswegen hat Plato über die Verfassung des dritten Standes im einzelnen sich nicht ausgesprochen, weil diese für seinen Staat gleichgültig wäre, sondern weil er glaubt, dass wenn die Regierenden so sind, wie er es wünscht, die richtige Beschaffenheit des dritten Standes sicher zu erwarten sei.[36])

Auch das Verhältnis der eigentlichen Herrscher (Philosophen) zu den „Wächtern" scheint Aristoteles anders aufzufassen, als Plato es dargestellt hat. Ich glaube wenigstens aus den Worten des ersteren[37]) schliessen zu dürfen, dass er die Herrscherwürde sich erblich denkt innerhalb eines Standes, der von dem der Wächter ebenso scharf getrennt ist, wie dieser von dem der Ackerbau- und Gewerbetreibenden. Nun gehen doch aber die Philosophen als Ausschuss aus den Wächtern hervor, sie sind die am meisten befähigten und gebildeten unter diesen; sie bilden in Wirklichkeit keinen besonderen Stand, gehören vielmehr durch die Weibergemeinschaft und Besitzlosigkeit der Familie der Wächter an. Deshalb werden wohl auch die „Männer von Mut und kriegerischem Sinn nichts dagegen haben, wenn die tüchtigsten unter ihnen die obersten Ämter bekleiden und die eigentlichen Regenten sind, besonders wenn die von Plato vorgeschriebene Bildung die von ihm erwartete Wirkung hat. — Endlich ist die Bemerkung des Aristoteles, dass Platos Staat die Glückseligkeit, nach der er strebe, nicht erreichen könne, weil ein Hauptteil desselben, die Wachter, nicht glückselig seien, nur die Folge seiner Flüchtigkeit in der Benutzung des platonischen Werkes.[38])

Noch mehr gilt dies von den übrigen Äusserungen, die sich in diesem Teile seiner Kritik finden. So, wenn er frägt, ob denn der dritte Stand im platonischen Staate in Weiber- und Gütergemeinschaft leben solle, und welche Folgen sich daraus ergeben. Dass dies der Meinung Platos widerspricht, bezeugt letzterer hinsichtlich der Gütergemeinschaft ausdrücklich, aber auch die Einführung der Weibergemeinschaft beim dritten Stande ist gegen den Sinn der platonischen Darstellung.[39]) Auffallender wird jene Flüchtigkeit dadurch, dass Aristoteles sich selbst widerspricht. Denn vorher hatte er — spöttisch oder im Ernst — Plato den Rat gegeben, die Weiber-

---

[35]) Pol. p. 39. *καίτοι λέγει ὁ Σωκράτης ὡς οὐ πολλῶν δεήσονται νομίμων διὰ τὴν παιδείαν, οἷον ἀστυνομικῶν καὶ ἀγορανομικῶν .... ἀποδιδοὺς μόνον τὴν παιδείαν τοῖς φύλαξιν.*

[36]) Rep. 425 D. cf. v. Kirchmann, Pl. Staat Anm. 115. Übrigens hat Plato den dritten Stand nicht ganz unberücksichtigt gelassen, cf. Rep. 421 D — 423 D.

[37]) Pol. p. 40. *ἐπισφαλὲς δὲ καὶ τους ἄρχοντας ὡς καθίστησιν ὁ Σωκράτης· ἀεὶ γὰρ ποιεῖ τοὺς αὐτοὺς ἄρχοντας, τοῦτο δὲ στάσεως αἴτιον γίνεται καὶ παρὰ τοῖς μηδὲν ἀξίωμα κεκτημένοις, ἤπουθεν δὴ παράγε θυμοειδέσι καὶ πολεμικοῖς ἀνδράσιν. ὅτι δὲ ἀναγκαῖον αὐτῷ* etc.

[38]) Das nähere b. Susemihl, Arist. Pol. Bd. II Anm. 184.

[39]) Susemihl a. a. O. Anm. 170.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

gemeinschaft bei den Ackerbautreibenden einzuführen statt bei den Regierenden.[40]) Durch diese Bemerkung hat er gezeigt, dass er Plato richtig verstanden habe.

Die zuletzt erwähnten Vorwürfe wiederholt Aristoteles noch einmal da, wo er zur Kritik der platonischen „Gesetze" übergeht, und zwar in einer Weise und mit Zusätzen, die daran zweifeln lassen, ob diese Stelle von Aristoteles herstammt. — Nachdem er noch einmal betont, dass Plato über die Weiber- und Gütergemeinschaft nichts genaueres bestimmt, — damit ist doch wohl wieder gemeint, dass Plato nicht ausdrücklich gesagt habe, ob die Weibergemeinschaft dem dritten Stande zukomme — sieht er es auch als mangelhaft an, dass nicht gesagt sei, ob denn der dritte Stand an der Staatsregierung und Kriegsführung teilnehme oder nicht. Dagegen habe Plato verlangt, dass die Frauen in den Krieg mitziehen und dieselbe Bildung wie die Männer geniessen. Im übrigen habe er seine Untersuchung mit Erörterungen ausgefüllt, die nicht zur Sache gehören, so auch darüber, wie die Bildung der Wächter sein müsse.[41]) Diese unbegründeten Ausfälle machen den Eindruck, als ob Aristoteles der Kritik des platonischen Staates überdrüssig geworden wäre und seinem Unwillen in obiger, für einen Denker und Kritiker wie er war, doch wohl ungeeigneten Weise Luft gemacht hätte.

Als Ergebnis vorstehender Zeilen möchte ich folgendes hinstellen: „Platos Staat ist ein Kunstwerk im strengen Stil, durchsichtig, massvoll und plastisch; alles ist hier fest bestimmt, durch unveränderliche Verhältnisse gebunden." Auch die Weibergemeinschaft ist nicht eine unnütze Stütze oder eine blosse Zierde dieses Baues, die man unbeschadet des Ganzen fortlassen könnte, sondern einer von seinen notwendigen Grundpfeilern. „Aber der platonische Staat ist nur ein Kunstwerk; er ruht ganz und gar auf Abstraktionen, die Mannigfaltigkeit und Beweglichkeit des wirklichen Lebens kann er nicht ertragen."[42]) Letzteres nachgewiesen zu haben ist das Verdienst des Aristoteles. Nur wäre es wünschenswert, dass er in seiner Kritik das platonische Werk gewissenhafter benutzt und den Worten Platos grössere Aufmerksamkeit geschenkt hätte, um Mängel zu vermeiden, die man wenigstens heutzutage einem Kritiker übel auslegen müsste.

---

[40]) Pol. p. 33. *ἔοικε δὲ μᾶλλον τοῖς γεωργοῖς εἶναι χρήσιμον τὸ κοινὰς εἶναι τὰς γυναῖκας καὶ τοὺς παῖδας ἢ τοῖς φύλαξιν* etc.

[41]) Pol. p. 41. *τὰ δ' ἄλλα τοῖς ἔξωθεν λόγοις πεπλήρωκε τὸν λόγον καὶ περὶ τῆς παιδείας, ποίαν τινὰ δεῖ γίνεσθαι τῶν φυλάκων.* Nicht viel günstiger für Aristot. gestaltet sich der Sinn dieser Stelle, wenn man der von Susemihl vorgeschlagenen Umstellung folgt.

[42]) Zeller, II. 1. S. 769.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf