

Starbatty, Joachim

Working Paper

Zum Zusammenhang von Politik, Ethik und Ökonomik bei Aristoteles

Tübinger Diskussionsbeiträge, No. 298

Provided in Cooperation with:

University of Tuebingen, Faculty of Economics and Social Sciences, School of Business and Economics

Suggested Citation: Starbatty, Joachim (2005) : Zum Zusammenhang von Politik, Ethik und Ökonomik bei Aristoteles, Tübinger Diskussionsbeiträge, No. 298, Eberhard Karls Universität Tübingen, Wirtschaftswissenschaftliche Fakultät, Tübingen, <https://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:21-opus-21190>

This Version is available at:

<https://hdl.handle.net/10419/40298>

Standard-Nutzungsbedingungen:

Die Dokumente auf EconStor dürfen zu eigenen wissenschaftlichen Zwecken und zum Privatgebrauch gespeichert und kopiert werden.

Sie dürfen die Dokumente nicht für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, öffentlich zugänglich machen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Sofern die Verfasser die Dokumente unter Open-Content-Lizenzen (insbesondere CC-Lizenzen) zur Verfügung gestellt haben sollten, gelten abweichend von diesen Nutzungsbedingungen die in der dort genannten Lizenz gewährten Nutzungsrechte.

Terms of use:

Documents in EconStor may be saved and copied for your personal and scholarly purposes.

You are not to copy documents for public or commercial purposes, to exhibit the documents publicly, to make them publicly available on the internet, or to distribute or otherwise use the documents in public.

If the documents have been made available under an Open Content Licence (especially Creative Commons Licences), you may exercise further usage rights as specified in the indicated licence.

Wirtschaftswissenschaftliche Fakultät
der Eberhard-Karls-Universität Tübingen

**Zum Zusammenhang von
Politik, Ethik und Ökonomik
bei Aristoteles**

Joachim Starbatty

Tübinger Diskussionsbeitrag Nr. 298
Dezember 2005

Wirtschaftswissenschaftliches Seminar
Mohlstraße 36, D-72074 Tübingen

Zum Zusammenhang von Politik, Ethik und Ökonomik bei Aristoteles

Joachim Starbatty*

Zusammenfassung

In Aristoteles' bestem Staat ist die Wirtschaft an politischen Vorgaben ausgerichtet, die ihrerseits ethisch determiniert sind. Aristoteles bemüht sich um empirische Absicherung, soweit diese mit seinen ethischen Axiomen konform geht. Bei der Zurückweisung der platonischen Weiber- und Kindergemeinschaft sowie des „aristokratischen“ Besitzkommunismus läßt er sich von der empirisch erfahrbaren Kollektivgutproblematik leiten. Seine „naturrechtliche“ Begründung der Sklaverei orientiert sich hingegen nicht an seinem Axiom der Eigenliebe, sondern an seiner ethischen Vorgabe eines „gelungenen“ Lebens des athenischen Bürgers. In seiner berühmten Ableitung des Zinsverbots dominiert der Ethiker über den Denker Aristoteles. Die Analyse der aristotelischen Konzeption zeigt schließlich, daß Aristoteles' Ethik unethisch wird, wenn sie die Wirklichkeit ausschaltet, wie auch die heutige Sozialpolitik unsozial wird, wenn sie gegen ökonomische Gesetzmäßigkeiten gerichtet ist. Doch wird nicht der gesamte Aristoteles in den Orcus verbannt; es wird dafür plädiert, bei ordnungspolitischen Entwürfen nicht wie bisher auf den Ethiker, sondern auf den Empiriker Aristoteles zu setzen.

Schlüsselbegriffe: Dominanz des Politischen, Ethik und Empirie, „unethische“ Ethik

JEL- Klassifikation: Z11, P10

* Professor (em.) der Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Universität Tübingen.
E-Mail: joachim.starbatty@uni-tuebingen.de

Zum Zusammenhang von Politik, Ethik und Ökonomik bei Aristoteles

Joachim Starbatty

Abschiedsvorlesung am 12. Juli 2005 an der Universität Tübingen

I. Primat von Politik und Ethik

Mit der Analyse von Aristoteles' Konzeption eines besten Gemeinwesens knüpfe ich an meine Antrittsvorlesung an. Vor 30 Jahren habe ich an der Universität zu Köln über den Zusammenhang von Politik und Ökonomik in der „Utopia“ des Thomas Morus gesprochen (Starbatty 1976). Die „Utopia“ kann als eine Antwort auf die Einwände des Aristoteles gegenüber dem platonischen Entwurf des gerechten Staates gelten. Aristoteles hatte Platon vorgeworfen, nicht der menschlichen Natur gerecht zu werden, wenn er für den Stand der Philosophen und Wächter sowohl Weiber- und Kindergemeinschaft als auch Besitzgemeinschaft vorsehe. Seine Argumentation läuft auf den Satz hinaus (Politik, S. 159; 1262a 1-15), wenn allen alles gemeinsam sei, dann fühle sich in Wahrheit niemand verantwortlich und verlasse sich darauf, dass die anderen das Notwendige täten. In der Rahmenhandlung der „Utopia“ wird der Erzähler von der „neuen Insel“, wo allen alles gemeinsam sei, alle friedlich zusammenlebten und Standesunterschiede unbekannt seien, mit eben diesem Argument des Aristoteles konfrontiert (Morus 1518/1960, S. 45): „Mir dagegen scheint dort, wo alles Gemeingut ist, ein erträgliches Leben unmöglich. Denn wie soll die Menge der Güter ausreichen, wenn sich jeder vor der Arbeit drückt, da ihn keinerlei Zwang zu eigenem Erwerb drängt und ihn das Vertrauen auf fremden Fleiß faul macht.“¹

Aristoteles will nicht – wie der platonische Entwurf – die Bürger unter ein Staatsziel zwingen, das die Philosophen festlegen, sondern den natürlichen Anlagen des Menschen Raum lassen; doch hält er an der Idee eines besten Staates fest, dessen Belange die Gesellschaft und damit auch die Handlungen der einzelnen Akteure steuern. Dies ist der Ausgangspunkt seiner Argumentation. Hieraus ergibt sich alles weitere für Sittlichkeit und Handeln. Wenn Aristoteles wirtschaftliche Sachverhalte analysiert, dann liefert er keine Lehre von der Wirtschaft „an sich“, sondern eine Lehre „von der richtigen Wirtschaft im wahren Staat“ (Salin 1967, S. 8).

¹ Im christlichen Mittelalter war das das Standardargument, um Forderungen nach Kollektiveigentum abzuwehren.

Die Wirtschaft hat eine dienende Funktion. Ihre Aufgabe wird vom Zweck der Polis bestimmt; dieser liegt nicht in der unbegrenzten Anhäufung von Reichtum – Wirtschaft als Selbstzweck –, sondern in der Erfüllung der Voraussetzungen, die für den Haushalt wie für die Gesamtheit der Bürger im Rahmen der Polis zu einem gelungenen Leben notwendig sind. Politik und Ethik kommt der gesellschaftliche Primat zu. Dies macht die Konzeption des Aristoteles für Wirtschafts- und Sozialethiker, aber auch für Politiker so attraktiv, die Politik nicht den Zwängen des Marktes unterordnen wollen (Issing 1992, S. 104).

Noch aus einem weiteren Grunde ist Aristoteles attraktiv. Amartya Sen unterscheidet zwischen zwei Herangehensweisen in der Ökonomik: ethikgeleiteter Ansatz – wie sollen wir handeln? – und ingenieurgeleiteter Ansatz: Bestimmte Ziele sind gegeben, und es ist der Gegenstand der ökonomischen Übung herauszufinden, welche Mittel geeignet sind, diesen Zielen zu dienen (Sen 1987, S. 3, 6). Sen will nicht sagen, dass der ingenieurgeleitete Ansatz minder wichtig sei, sondern dass die ökonomische Wissenschaft produktiver sein könne, wenn sie ein größeres explizites Gewicht auf ethische Überlegungen lege, die menschliches Verhalten formten. Aus diesem Grunde schätzt Sen die aristotelische Herangehensweise.

II. Die Beurteilung der aristotelischen Ökonomik in der Literatur

Die Meinungen der Ökonomen über Aristoteles sind kontrovers. In der frühen, aber heute noch vorbildlichen Dogmengeschichte von Julius Kautz (1860, S. 131) wird Aristoteles geradezu hymnisch gefeiert: Seine reiche Lebenserfahrung, sein durchdringender Blick in natürliche und soziale Entwicklungen, sein praktisches Genie, seine Auffassung der Wechselwirkung aller Gebiete und Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens bildeten „jene großen Vorzüge, die Aristoteles vor allen anderen Forschern der alten Welt zur Rolle des Vaters und Schöpfers der systematischen Volkswirtschaftslehre fähig gemacht haben.“ Vernichtend ist dagegen das Urteil von M.I. Finley (1987, S. 113): „In sum, there is no economic analysis in Aristotle, not even in intention.“ Was wir von der Ökonomik des Aristoteles zu halten haben, können wir besser beurteilen, nachdem wir seine zentralen Aussagen, die auf konkrete Weltgestaltung zielen, geprüft haben.

Zwei Beobachtungen und Einschätzungen will ich jedoch vorwegschicken. Aristoteles gilt allgemein als Empiriker. Er sammelt alles einschlägige Material, stellt eine Bibliothek zu-

sammen, baut einen wissenschaftlichen Apparat auf, wendet jeden Stein hin und her; insofern können wir Schumpeter zustimmen (1954, S. 90): „For if there is any general message at all that speaks to us from his pages, it is surely the message of empirical research.“ Diese Feststellung wird allgemein geteilt. Ich will ein Beispiel für Aristoteles’ Arbeitsweise geben.

Der zweite Satz in Aristoteles’ Politik (Politik, S. 77; 1252a 3-4) lautet: „Denn um dessen willen, was ihnen ein Gut zu sein scheint, thun überhaupt Alle Alles, was sie thun.“ Das ist auf den ersten Blick kein normativer Satz – die Menschen sollen Gutes tun –; er beschreibt vielmehr, warum Menschen etwas tun. Überdies enthält er eine zentrale Erkenntnis der Ökonomik – Handeln unter Unsicherheit –: Was ihnen ein Gut zu sein scheint. Ob die Handlung tatsächlich das erwünschte Ergebnis hatte, wissen die Akteure erst, nachdem sie abgeschlossen ist. Doch lässt sich die Charakterisierung – „Was ihnen ein Gut zu sein scheint“ – auch normativ verstehen. Wenn die Menschen nach Reichtumsmehrung streben, so verfehlen sie das wahre Glück, weil es sie von einem tugendhaften Leben ablenkt. Wir werden sehen, dass Aristoteles auf das, was alle als ein Gut ansehen, wenig Rücksicht nimmt. Man kann sogar sagen, dass er die Augen vor der Realität verschließt, wenn sie nicht in sein Konzept passt.

Ich will einen weiteren Satz Schumpeters über Aristoteles, der inzwischen zum Standardrepertoire in der ökonomischen Literatur über Aristoteles gehört, zitieren und auch kommentieren. Bei Aristoteles’ Arbeiten fällt Schumpeter der fehlende platonische Glanz auf: “In his works Platonic glamour is conspicuous by its absence ... instead we find decorous, pedestrian, slightly mediocre, and more than slightly pompous common sense“ (1954, S. 57). Es ist ungewöhnlich, dass Schumpeter so viele herabsetzende Adjektive bemüht, um die Arbeitsweise eines Denkers zu beschreiben. Diese Charakterisierung ist nicht bloß gehässig, sie ist falsch.

Aristoteles formt eine wissenschaftliche Sprache: Er beschreibt Sachverhalte, er definiert, er prägt Begriffe, er vergleicht, er analysiert, er zieht Schlüsse. Aristoteles ist Wissenschaftler. Platon dagegen ist Philosoph und Dichter. Er muß es auch sein, denn er vertreibt die Dichter der Tragödien und der Verse, die das Gemüt erschüttern, aus seinem Gemeinwesen. Homers Verse, in denen Achilleus um Patroklos, den gefallenen Freund und Waffengefährten, trauert:

„...die Seele, wie dampfender Rauch in die Erde sank sie hinab hellschwirrend“;

„...mit beiden Händen des schwärzlichen Staubes ergreifend, überstreuend das Haupt“ –

diese Verse sollen die Bürger nicht mehr lesen und hören. Platon leistet bei den Dichtern Abbitte (Platon 1958, S. 120f.; 387a und b, 388b): „Bei diesem und allem dergleichen wollen wir den Homeros und die andern Dichter bitten, uns nicht zu zürnen, wenn wir es austreichen, nicht als ob es nicht dichterisch wäre und dem Volke angenehm zu hören, sondern weil es, je dichterischer, um desto weniger gehört werden darf von Knaben und Männern, welche frei gesinnt sein sollen und die Knechtschaft mehr scheuen als den Tod.“ Aristoteles vertreibt keine Dichter aus seinem besten Staat; platonischer Glanz ist daher entbehrlich.

III. Die aristotelischen Axiome

Es ist hilfreich, den gewaltigen, manchmal disparaten Stoff, den Aristoteles in seiner „Nikomachischen Ethik“ und in seiner „Politik“ ausbreitet, mit Hilfe elementarer Sätze zu ordnen und zu erschließen. Wir brauchen einen Ariadnefaden, um uns im gelegentlich labyrinthisch anmutenden Werk des Aristoteles zurechtzufinden. Wir wollen drei Axiome herausfiltern, die Aristoteles zum Verständnis der Welt dienen und die zugleich die Grundsteine für sein normatives System sind. Axiome nenne ich hier Sätze, die Aristoteles' Aussagensysteme auf das Wesentliche reduzieren. Für den Ökonomen ist folgender Satz ein Axiom: „Der Mensch ist ein tauschendes Lebewesen.“ Es zeigt, was den Menschen von anderen Lebewesen unterscheidet und erklärt auch, wie sich durch Übereinkunft Institutionen entwickeln, die den Tausch erleichtern und damit die Überlebenschancen verbessern. Es beschreibt und erklärt. Im Gegensatz dazu gehen die von mir herausdestillierten aristotelischen Axiome über Beschreibung und Erklärung hinaus; sie formen Normen für das Verhalten des einzelnen und für den Aufbau eines besten Gemeinwesens.

Die aristotelischen Axiome sind:

- (1) das gelungene (vollendete) Leben in der Polis² – εὖ ζῆν,
- (2) der Mensch ist von Natur aus ein auf politische Gemeinschaft angelegtes Lebewesen (Politik, S. 82; 1253a 2-3) – φύσει ζῶον πολιτικόν,
- (3) Handeln entsprechend der Natur, Handeln wider die Natur – das Spannungspaar: κατὰ φύσιν und παρὰ φύσιν.³

² Die zentrale Stelle lautet (Politik, S. 83; 1252b 27-30): „Die aus mehreren Dorfgemeinden sich bildende vollendete und letzte Gemeinschaft nun aber ist bereits der Staat, welcher, wie man wohl sagen darf, das Endziel völligen Sichselbstgenügens erreicht hat, indem er zwar entsteht um des bloßen Lebens, aber besteht um des vollendeten Lebens willen.“

³ Dieses Spannungspaar findet sich über den gesamten Text verstreut.

Erstes Axiom: Als Ökonom will ich mir nicht anmaßen, Verbindliches über Aristoteles' Vorstellung eines gelungenen Lebens zu sagen. Es ist auf jeden Fall nicht die ökonomische Glücksvorstellung – „the greatest happiness of the greatest number“ –, die zustande kommt, wenn Menschen sich gemäß eines individuellen Kosten-Nutzen-Kalküls verhalten und ein geeignetes institutionelles Arrangement individuelles Vorteilstreben in gesellschaftliche Güter umwandelt. Aristoteles – so Ottfried Höffe (1995, S. 7) – vertritt einen radikal anderen Glücksbegriff: Weder sei Glück maximierbar, noch solle es für alle gesucht werden. Wie der einzelne glücklich werden könne, sei nicht Aristoteles' Fragestellung. Wenn es aber nicht um das Glück des einzelnen und nicht um die institutionellen Möglichkeiten der Realisierung individuellen Glückstrebens geht, dann ist das „gelungene Leben“ normativ zu verstehen. Der einzelne muß etwas Bestimmtes tun, um in den Genuß von Glück und Glückseligkeit zu kommen, wobei Glück kein fest umrissenes Ziel ist. Nach Aristoteles führt derjenige ein gelungenes Leben, der sich um Glückseligkeit bemüht, die jeweils auf das Wohlergehen der Polis gerichtet ist. Damit kann ein gelungenes Leben letztlich nur derjenige führen, der als Philosoph über Glückseligkeit und Wohlergehen der Polis nachdenkt oder sich als Bürger politisch um das Wohl der Polis bemüht. Alle anderen Tätigkeiten sind dagegen einem „gelungenen Leben“ abträglich.

Aristoteles' normative Einstellung zum „gelungenen Leben“ zeigt sich in folgender Feststellung. Die beste Verfassung, so sagt Aristoteles, sei diejenige, die der Polis am meisten Glückseligkeit verschaffe: „Glückseligkeit ... ist ohne Tugend unmöglich, und hieraus ergibt sich dann, dass in dem aufs Schönste verwalteten Staate, dessen Bürger gerechte Männer schlechthin und nicht bloß bedingungsweise sind, dieselben weder das Leben eines Handwerkers noch das eines Kaufmannes führen dürfen, denn ein solches ist unedel und der (wahren) Tugend und Tüchtigkeit zuwider, und dass auch Ackerbauer *Die* nicht sein dürfen, welche Bürger hier sein sollen, denn es bedarf voller Muße zur Ausbildung der Tugend und zur Besorgung der Staatsgeschäfte“ (Politik, S. 419; 1328b 37-40).

Ein gelungenes Leben verpflichtet auf das Wohl der Polis. Aber nur Menschen, die darüber nachdenken und die notwendige Zeit der Muße haben, sind für Aristoteles geeignet und berechtigt, für das Wohl der Polis zu wirken. Allenthalben spürt man Aristoteles' Geringschät-

zung der Banausen, also derer, die ein Handwerk ausüben und sich dabei schmutzig machen.⁴ Den Kaufleuten aber gilt Aristoteles' Verachtung, da sie, anstatt sich als Bürger um das Wohl der Polis zu bemühen, auf Reichtumserwerb aus sind.

Zweites Axiom: Der Mensch ist ein auf politische Gemeinschaft angelegtes Lebewesen – ζῷον πολιτικόν (Politik, S. 82; 1253a 2-3). Wir können dieses Axiom positiv und normativ verstehen:

- Der Mensch fühlt sich in Gemeinschaft wohler als allein; die empirische Evidenz ist hier ganz offensichtlich,
- in der Gemeinschaft kann der einzelne leichter sein Überleben sichern – als Schutz gegen die Widrigkeiten der Natur und gegen Überfälle sowie durch Tausch der jeweiligen Überschüsse,
- wenn Menschen zusammenleben, kann ein Gesetzgeber Regeln des Zusammenlebens entwickeln, sammeln, ergänzen und verbindlich machen und so der Gemeinschaft eine Verfassung geben: Ordnung durch Gesetz/Verfassung (νόμος). Regeln des menschlichen Zusammenlebens können sich aber auch aus der Natur ergeben: Ordnung durch Natur (φύσις).⁵
- Wenn sich für den einzelnen die Überlebenschancen in der Gemeinschaft verbessern, dann hat der einzelne auch die Pflicht, für die Polis einzustehen. Die daraus resultierende Verpflichtung ist jedoch nicht sozial – als Solidarität gegenüber den Nächsten – zu verstehen, sondern politisch: Erste Bürgerpflicht ist der aktive politische Einsatz.

Drittes Axiom: Das Spannungsverhältnis κατὰ φύσιν (*gemäß der Natur*) versus παρὰ φύσιν (*wider die Natur*) wird sowohl positiv – also beschreibend und erklärend – als auch normativ verwendet. So entspricht für Aristoteles die Liebe zu sich selbst den natürlichen Anlagen des Menschen (Politik, S. 171; 1263b 2-5): „Diese ist von der Natur (selber) in ihn eingepflanzt, und wenn die Selbstsucht mit Recht getadelt wird, so besteht diese auch nicht darin, dass man sich selbst, sondern dass man über Gebühr sich selbst liebe.“ Wir können diesen Satz, der sich so auch bei Adam Smith finden könnte, als eine Beschreibung menschlichen Verhaltens schlechthin sehen. Daraus folgt für Aristoteles aber nicht: Wenn die Menschen sich so verhalten, sollten die Regeln, die das Verhalten Menschen untereinander und der Polis gegenüber regeln, auf diesem Satz aufbauen. Wir werden sehen, dass Aristoteles nur Aktionen als „κατὰ

⁴ Ein βάνουσος ist eigentlich ein am Kamin Arbeitender. Jede Tätigkeit, die mit Schweiß und Schmutz verbunden war, galt als verächtlich, wenn man sie selbst und nicht durch Sklaven betrieb.

⁵ Die Dichotomie – Ordnung durch Natur und Ordnung durch Verfassung – prägte das griechische Denken.

φύσιν ... gemäß der Natur“ betrachtet, die den normativen Setzungen seines besten Staates entsprechen, und als „παρὰ φύσιν ... wider die Natur“ solche, die seinen normativen Setzungen widersprechen.

IV. Die Entdeckung der Kollektivgutproblematik

Das Gegensatzpaar κατὰ φύσιν und παρὰ φύσιν erschließt Aristoteles' Kritik des platonischen Staatsideals. Platon lässt seinen Staat von Philosophen regieren, die durch keinerlei Gesetze eingezwängt werden, und von Wächtern/Kriegern schützen. Damit die beiden Stände, die einander in Symbiose verbunden sind, die ihnen verliehene absolute Macht nicht missbrauchen, hat Platon verfügt, dass in seinem Staat alle familiären Bande gekappt werden, um die Entstehung familiärer Dynastien zu unterbinden. Auch ist privates Eigentum untersagt, damit die persönliche Bereicherung nicht zur Versuchung wird. Platon schafft diese Institutionen nicht ab, weil sie per se zu verurteilen wären, sondern soweit sie sich in seinem gerechten Staat verhängnisvoll auswirken könnten.⁶

Platons Königsphilosophen formulieren das Gemeinwohl, dem sich jedes Mitglied des Staates völlig unterzuordnen hat. Der einzelne ist damit als Teil eines übergeordneten Ganzen definiert. Damit dieses Ziel realisiert wird, unterliegt er einem umfassenden Erziehungsprozess und einer rigorosen Zensur. Aristoteles hat seine Kritik an der totalen Formung der Menschen in einem Vergleich vorgebracht: Das käme ihm so vor, als ob Sokrates – Aristoteles spricht immer von Sokrates, wenn er Platon meint – die Symphonie in die Monotonie und die rhythmische Komposition zum Einzeltakt umwandeln wolle (Politik, S. 173; 1263b 34-36). Gemäß Aristoteles' Konzeption sollen die Menschen ihre unterschiedlichen Begabungen und Interessen ausleben können, damit daraus eine vielstimmige Symphonie erwachse. Während sich in Platons gerechtem Staat die Menschen dem von den Philosophen vorgegebenen Staatsziel völlig unterordnen sollen, bevorzugt Aristoteles offensichtlich eine Ordnung, in der das Verhalten von Menschen durch Sitte, Bildung und Gesetze in Richtung des gemeinsamen Wohls

⁶ Da Platons Vorschriften nur für den Philosophen- und Wächterstand gelten, spricht Georg Adler (1899, S. 30-37) von einem „System des aristokratischen Kommunismus“. – Platon (1958, S. 146; 416a) vergleicht seine Wächter mit Hunden, die treu und ergeben gegenüber den ihnen zum Schutz Anbefohlenen seien, aber scharf gegenüber Fremden und Feindlichen; freilich müsse verhindert werden, dass „die Hunde selbst sich unterfangen, den Schafen Übles zuzufügen, und statt den Hunden Wölfen ähnlich werden.“ Darum – so Georg Adler (1899, S. 34) – schreckt Platon nicht vor den rigorosesten Konsequenzen zurück: „Er beseitigt mit kühnem Striche allen privaten Besitz und alle privaten Familienbeziehungen der Kriegerklasse (und selbstredend auch der aus ihr hervorgehenden Regentenklasse).“

gelenkt wird. Dann setzt Aristoteles auf ein institutionelles Arrangement, das die vielen Stimmen zu einer harmonischen Symphonie vereint – in diesem Sinne auch Oncken (1870, S. 172). Wir werden darauf noch zurückkommen.

Aristoteles bringt gegen Platons Weiber- und Kindergemeinschaft und gegen die Besitzgemeinschaft vor, dass sie der menschlichen Natur widersprächen. Zwei Dinge seien es, welche am meisten die Sorgfalt und Liebe der Menschen auf sich zögen: „Das Eigne und das Ersehnte und theuer Gewordene und von Beiden ist bei einer solchen Staatsordnung keine Rede mehr“ (Politik, S. 165; 1262b 20-22). Aristoteles faltet dieses Argument noch weiter aus, indem er gesellschaftliche, persönliche und ökonomische Gründe für die Vorteilhaftigkeit persönlichen Eigentums anführt.

- (1) Bei Kollektiveigentum gerieten die beteiligten Personen in Streit miteinander, weil der eine es so, der andere so halten wolle. Auch streite man sich, weil manche sich mehr nähmen als man selbst, dafür aber weniger zum Gemeinsamen beitragen (Politik, S. 167/169; 1263a 9-27). Bei geteilter Verwaltung werde dagegen gegenseitige Unzufriedenheit nicht aufkommen; alles werde besser gedeihen, in dem ein jeder mit Sorgfalt für seinen eigenen Vorteil arbeite (Politik, S. 169; 1263a 27-30). Die mittelalterliche Scholastik hat sich bei ihrer Ablehnung des Kollektiveigentums auch auf dieses Argument gestützt (Surtz/Hexter 1966, S. 283).
- (2) Wenn allen alles gemeinsam ist, kann man sich gegenüber Freunden nicht mehr freigebig und erkenntlich zeigen, entweder weil alle ja dasselbe besitzen oder weil der einzelne keinen freien Zugriff mehr auf die gemeinsamen Güter hat. Nur mit dem, was er sein eigen nenne, könne der einzelne freigebig sein und Freunden einen Dienst erweisen (Politik, S. 171/3; 1263b 11-14). Die Kirchenväter haben diese Idee aufgegriffen. Bei Martin Luther findet sich die Vorstellung vom Menschen als *cooperator dei*; damit bekundet er, dass nur der selbst verantwortliche Mensch dem Gemeinwohl dienen könne.⁷
- (3) Schließlich hat Aristoteles eine Erkenntnis, die auf Alltagserfahrung gründet, erstmals systematisch aufbereitet. Die Institutionen – Weiber- und Kindergemeinschaft und Kollektiveigentum – könnten, so sagt er, auf freiwilliger Basis nicht funktionieren. Er zeigt aus empirischer Erfahrung und theoretischer Überlegung, dass der einzelne bei Kollektiv-

⁷ Diesen Hinweis verdanke ich Pfarrer Dr. Friedemann Richert, Sindelfingen.

eigentum und kollektiver Verantwortung keinen Anreiz mehr habe, sich um das Gemeinsame zu kümmern (Politik, S. 157/9; 1261b 33-38): „Vielmehr für das Eigene sorgt man vorzugsweise, für das Gemeinsame aber weniger oder doch nur so weit es den Einzelnen berührt, denn außer andern Gründen vernachlässigt man dasselbe schon deshalb mehr, weil hier Jeder denkt, ein Anderer kümmere sich darum, gerade wie auch bei den häuslichen Verrichtungen der Sklaven eine zahlreiche Dienerschaft nicht selten ihren Dienst schlechter versieht als eine minder zahlreiche.“ In diesem Sinne sagt er über Platons Weiber- und Kindergemeinschaft (Politik, S. 159; 1261b 39-40, 1262a 1-3): „Nun bekommt aber auf diese Weise jeder Bürger an die tausend Söhne, und zwar so, dass es nicht im Besonderen seine Söhne, sondern jeder von ihnen eben so gut jedes beliebigen anderen Bürgers Sohn ist, und davon wird sonach die Folge sein, dass sie alle gleichmäßig vernachlässigt werden.“ Wenn alle Kinder alle Männer zu Vätern haben, dann haben sie in Wahrheit niemanden zum Vater. Wenn alle verantwortlich sind, fühlt sich in Wahrheit niemand verantwortlich. Klarer kann man nicht sagen, dass bei kollektiver Verantwortung der einzelne darauf setze, dass andere für ihn tätig würden, dass er also – wie wir heute sagen – die „free rider-Position“ einzunehmen versuche.

Damit können wir in Aristoteles den Entdecker der Kollektivgutproblematik sehen. Nun wollen wir zentrale institutionelle Regelungen in Aristoteles' bestem Staat vor dem Hintergrund der dem Menschen gemäßen und natürlichen Eigenliebe überprüfen.

V. Das „gelungene Leben“ bedingt Sklaverei

Zunächst analysieren wir Aristoteles' konzeptionelle Überlegungen zu Staat, Gesellschaft und Wirtschaft anhand der vorgestellten normativen Axiome „gelungenes Leben ... εὖ ζῆν“ und κατὰ φύσιν versus παρὰ φύσιν. Wir wollen dabei den Aristoteles so lesen, wie er es mit Platon gehalten hat oder wie er sich aus kritischer Distanz wohl selbst gelesen hätte. Er hat bei Platon jede Inkonsequenz und Widersprüchlichkeit, jede Ungenauigkeit und jede Übertreibung aufgedeckt. Er hat ihn nicht wohlwollend gelesen; oft schwingt Besserwisserei, ja Triumph mit. Dem Leser kommt es so vor, als wolle er sich von Platon emanzipieren. Doch kann er nicht leugnen, dass er auf platonischem Grund steht. Seine Konzeption des besten Staates orientiert sich an Platon; er lernt von ihm und entfaltet so seinen eigenen Entwurf.

Wir prüfen zunächst, ob sich Aristoteles selbst an seine Prinzipien – Eigenliebe und privates Eigentum – hält, die seine Kritik des platonischen Entwurfs geleitet haben. Wir wissen, dass er diejenigen von politischer Verantwortung ausschließt, die für sich und andere den Lebensunterhalt mit eigener Hand erwirtschaften – die Handwerker, die Händler und die Ackerbauern. Er schließt sie aus, weil ihr Gewerbe unedel und der wahren Tugend zuwider ist oder zu wenig Muße lässt. Da also diejenigen, die über das Schicksal des Staates nachdenken und tätig daran mitwirken, sich jeglicher wirtschaftlicher Tätigkeit zu enthalten haben, müssen andere für sie und ihre Familien die zum Lebensunterhalt notwendigen Arbeiten und Aufgaben erledigen.

Das sollen Sklaven tun. Dieser Sachverhalt bringt auch die glühendsten Anhänger von Aristoteles in Argumentationsnot: Das „gelungene Leben“ der Philosophen und der politisch tätigen Bürger bedingt Sklaverei; anderenfalls fehlte ihnen die zur Staatsführung nötige Muße. Sklaverei war eine im damaligen Griechenland durchaus gewöhnliche Einrichtung – wenn auch nicht unumstritten.⁸ Freilich ist erstaunlich, wie selbstverständlich sowohl Aristoteles als auch Platon ihren Entwürfen die Institution der Sklaverei zugrunde legen.⁹

Konfrontiert man Aristoteles mit seiner Erkenntnis, dass der Mensch von Natur aus sich selber liebt und etwas sein eigen nennen wolle, so frappt doch, wie er diesen Widerspruch zwischen seinen elementaren Sätzen und der Institution der Sklaverei überbrückt. Denn niemand wird wohl, wenn er vor der Wahl steht, frei oder ein Sklave zu sein, aus Eigenliebe die Sklaverei wählen. Und gehört nicht zum persönlichen Eigentum zunächst und zuerst das Eigentum an der eigenen Person? Wie löst sich nun Aristoteles aus diesem Dilemma, die Sklaverei mit seinen naturrechtlichen Überlegungen in Übereinstimmung zu bringen? Für ihn gibt es Menschen, die von Natur aus zum Herrschen, und andere, die von Natur aus zum Dienen bestimmt sind; daher seien die einen von Natur aus die Freien, die anderen seien von Natur aus Sklaven. Daraus folgert er, der Mensch, der von Natur nicht sich selber, sondern einem anderen angehöre, von Natur aus ein Sklave sei (Politik, S. 93; 1254a 14-16). Auf den Produktionsprozess übertragen unterscheidet er zwischen Werkzeug, das aus Material gefertigt sei, und solchem Werkzeug, das lebendig sei (Politik, S. 91; 1253b 28-29): „*órganon ápsychon* – unbelebtes Werkzeug“ und „*órganon émpsychon* – belebtes Werkzeug“. Der Sklave ist

⁸ Bei Karl R. Popper (1945/1992, Bd. 1, S. 53) lesen wir: „Es wird für immer einer der größten Triumphe der athenischen Demokratie sein, dass sie die Sklaven menschlich behandelte und dass sie trotz der unmenschlichen Propaganda von Philosophen wie Platon und Aristoteles der Aufhebung der Sklaverei sehr nahe kam.“

⁹ In den „Gesetzen“ (Nomoi) diskutiert Platon (1959, S. 149; 776c-778a) im Detail, wie man Sklaven halten müsse, damit sie möglichst produktiv seien.

also „belebtes Werkzeug“. Damit werden Sklaven nicht als Menschen gesehen, sondern als bloßes Werkzeug, das sich von anderem Werkzeug lediglich dadurch unterscheidet, dass es belebt sei.

So ganz wohl scheint sich Aristoteles bei dieser Unterscheidung nicht gefühlt zu haben. Der Empiriker Aristoteles macht uns darauf aufmerksam, dass die Natur selbst die einen zu Herrschern und die anderen zu Sklaven gemacht habe (Politik, S. 99; 1254b 20-30); denn sie habe die Leiber der Freien und der Sklaven verschieden gebildet; die Leiber der Sklaven seien gedrungen und stark – für schwere körperliche Arbeit wie geschaffen –, die der Freien seien hochaufgerichtet und schlank, für niedrige Arbeiten nicht geeignet, wohl aber für politische Tätigkeit. Freilich übersieht der Empiriker Aristoteles, dass harte körperliche Arbeit Geist und Körper formt; er gibt aber zu, dass die Natur uns manchmal einen Streich spiele, dass bisweilen die Seelen von Freien in Körpern von Sklaven, die Seelen von Sklaven aber in den Körpern von Freien steckten (Politik, S. 101; 1254b 31-33). Man könnte noch öfter belegen, wie hoffnungslos sich Aristoteles verrannt hat, doch wollen wir das grausame Spiel hier beenden.

Zu seiner Ehrenrettung sei gesagt, dass es auch Stellen gibt, die seine menschliche Seite herauskehren und sein Unwohlsein ahnen lassen. So schreibt er: Wenn die Weberschiffchen von alleine liefen und auch andere niedere Tätigkeiten sich von selbst erledigten, so bräuchte man die Sklaven nicht mehr (Politik, S. 93; 1253b 37-40). Freilich hat er damit zugegeben, dass man doch die Menschen nicht von Natur aus in Sklaven und Freie unterscheiden könne. In seiner *Nikomachischen Ethik* plädiert er dafür, verdiente Sklaven freizulassen; er räumt sogar ein, dass es Freundschaft zwischen Herren und Sklaven, soweit sie Menschen seien, geben könne (Nikomachische Ethik, 2001, S. 357; 1161b). Das kann uns wieder für Aristoteles einnehmen; umso größer ist dann natürlich die Diskrepanz zwischen Aristoteles, dem Menschen, und Aristoteles, dem Architekten eines besten Staates, in dem Menschen von Natur aus Sklaven sein müssen, damit athenische Bürger ein „gelungenes Leben“ führen können.

Entsprechend der Logik, die einen Teil der Menschen zu Sklaven, den anderen Teil zu Freien macht, verfährt Aristoteles auch bei dem Ausschluß von Frauen von politischer Verantwortung; denn das männliche Geschlecht sei zum Herrschen geboren: „Es herrscht, während dieses gehorcht“ (Politik, S. 97; 1254b 13-15). Zum Regieren gehören Klugheit und Mut; daher sei der Mann von Natur besser zum Regieren geeignet als das Weib. Das schließe freilich nicht aus, dass sich in der Wirklichkeit das Verhältnis hie und da anders gestalte; das aber –

so Aristoteles – sei *παρὰ φύσιν*, wider die Natur (Politik, S. 137; 1259b 2-3). Er zitiert zustimmend einen Satz von Sophokles (Politik, S. 144; 1260a 31), der so bemerkenswert ist, dass ich ihn erst auf griechisch, dann auf deutsch zitiere: „*γυναικὶ κόσμον ἡ σιγή φέρει* ... die Zierde des Weibes ist Schweigen.“

VI. Privateigentum und Koordination

In Aristoteles' schönem Gleichnis, dass es in der Staatskunst darauf ankomme, die Vielheit der Stimmen, Talente und Interessen zu einem harmonischen Zusammenklang zu bringen, ist privates Eigentum konstitutiv, weil der einzelne motiviert ist, seine Anlagen bestmöglich zu nutzen, und weil sich nur so die verschiedenen Talente entfalten können. Privates Eigentum – auf den Kern gebracht – bedeutet exklusive Rechte auf die Nutzung und Verwendung von Ressourcen. Dies wiederum können wir mit dezentraler Produktion gleichsetzen. Daraus erwächst im Zeitablauf eine gesellschaftliche Arbeitsteilung. Die einzelnen Produzenten werden feststellen, dass sie sich besser stehen, wenn sie sich auf Verrichtungen konzentrieren, für die sie begabt sind, und Mangelprodukte im Tausch gegen Überschussgüter erwerben. Dann ergibt sich natürlich die Frage: Wie organisieren wir den Austausch der Überschuss- und Mangelgüter? Wir wollen sehen, welche Antworten uns Aristoteles zu geben hat.

Aristoteles unterscheidet zwischen *Ökonomiké* und *Chremastitiké*. Damit hat er unserer Wissenschaft den Namen gegeben: Ökonomik. Unter Ökonomik versteht er die Lehre von der ordnungsgemäßen Führung eines großen Haushalts oder eines landwirtschaftlichen Gutes (Politik, S. 123; 1257b 20-21). Dabei konzentriert er sich vornehmlich auf die Organisation des Arbeitsprozesses innerhalb des Hauses. Unter Ökonomik können wir am ehesten Einzelwirtschaftslehre verstehen. Mit Ökonomik ist also nicht, um einen Begriff von Ludwig von Mises zu verwenden, die Lehre von der Tauschwirtschaft – *Katallaktik* – gemeint.

Was uns hier in erster Linie interessiert, ist freilich die Koordination der Arbeitsteilung zwischen den einzelnen Haushalten. Aristoteles unterscheidet zweierlei Formen des Austausches: der natürliche Austausch zwischen Haushalten, um das jeweils Fehlende zu erwerben, und die Produktion für den Markt zum Zweck des Reichtumserwerbs. Ein Schuh sei dazu gemacht, um jemandem als Kleidung und als Schutz zu dienen; er sei kein Mittel, um Reichtum zu erwerben (Politik, S. 119; 1257a 10-15). Er geht also davon aus, dass Arbeitsteilung und Tausch

in einem überschaubaren Rahmen stattfinden, wo sich die Haushalte gegenseitig kennen und aushelfen. Er unterscheidet (Politik, S. 123; 1257b 19-22) zwischen Chrematistik, die zur Ökonomik zu rechnen ist und die sich gemäß der Natur vollzieht – *κατὰ φύσιν*, und Chrematistik, die auf bloße Gewinnerzielung ausgerichtet ist und sich damit wider die Natur vollzieht – *παρὰ φύσιν*.

Mit natürlichem Erwerb ist gemeint, dass Überschussgüter über den Markt veräußert werden, um ein glückseliges und sich selbst genügendes Dasein zu ermöglichen (Politik, S. 309; 1280b 33-35). Die Chrematistik als widernatürlicher Reichtumserwerb ist für Aristoteles nicht auf den Ausgleich des Mangels, sondern auf ständige Mehrung des finanziellen Überschusses gerichtet, so dass sich innerhalb des Staates eine Differenzierung der Vermögensverteilung herauskristallisiert. Damit gehen für ihn auch die gesellschaftlichen Proportionen verloren.

Was hat uns Aristoteles zur Koordination der Arbeitsteilung zu sagen, und an welchem Wertmaßstab orientierte sich der Austausch? Dogmenhistoriker neigen dazu, in alte Texte ihre eigenen Entdeckungen hineinzulesen. So sehen die einen Aristoteles als Vorläufer nutzenorientierter Überlegungen (Kraus 1905, S. 573ff.), andere – so auch Schumpeter – sehen in seinen Überlegungen Anklänge an die Arbeitswerttheorie.¹⁰ Die Textstellen sowohl in der nikomachischen Ethik als auch in der Politik sind eher als ein lautes „Selbstgespräch“ – so Wilhelm Oncken (1870, S. 37) – als eine klare Analyse von Tauschvorgängen und den sie leitenden Prinzipien zu verstehen. Der gelegentliche Tausch von Überschuß- gegen Mangelgüter ist von vielen Zufälligkeiten bestimmt; daher lohnt die theoretische Durchdringung nicht. Die gewinnorientierte Produktion für den Markt, die bestimmten Gesetzmäßigkeiten folgt, ist dagegen *παρὰ φύσιν* ... wider die Natur. Der Philosoph, der über den besten Staat nachdenkt, will keiner systematischen Betrachtung unterziehen, was die Menschen von einem „gelungenen Leben“ abhält. Zu dieser Schlussfolgerung kommt auch Bertram Schefold (1989, S. 53).

Aristoteles' Abneigung gegen gewinnorientiertes Handeln liegt auch darin begründet, dass man nicht um des Gewinns willen, sondern um der Sache willen tätig sein sollte. Diese viel zitierte Stelle lautet (Politik, S. 127; 1258a 11-14): „Denn die Tapferkeit ist nicht dazu da, um Geld zu erzeugen, sondern Heldenmuth, und die Kriegs- und Heilkunst hat gleichfalls nicht jene Bestimmung, sondern die erstere die, den Sieg und die letztere Gesundheit zu verschaf-

¹⁰ Schumpeter (1954, S. 61 Anm. 1): „If I am right, then Aristotle was groping for some labor-cost theory of price which he was unable to state explicitly.“

fen, jene Art von Leuten aber macht dies Alles zu Mitteln des Gelderwerbs, als wäre Dies der Zweck (von Allem)...“ Ein wunderbarer Satz: Man muß etwas um der Sache willen tun und nicht um des Geldes willen. Seit Adam Smiths „Wealth of Nations“ orientiert sich die Volkswirtschaftslehre am „pain-pleasure-calculus“: Es geht darum, die Differenz zwischen Nutzen und Kosten möglichst groß zu halten. Das muß uns doch für Aristoteles und gegen die auf Smith aufbauende Volkswirtschaftslehre einnehmen. Womöglich würde das Adam Smith sogar verstehen, hat er doch in seiner „Theory of Moral Sentiments“ (1759/1986) das „Mitfühlen mit dem Mitmenschen“ in das Zentrum seiner Ethik gestellt.

Entscheidend ist aber nicht, ob wir mit Aristoteles oder mit Smith, dem Autor des „Wealth of Nations“, sympathisieren, sondern ob wir aus dem Satz des Aristoteles ein Prinzip zur Steuerung einer arbeitsteiligen Gesellschaft ableiten können, die über die eine überschaubare Gemeinschaft hinausgeht; dann brauchen wir Informationen, die den Produzenten sagen, was in einer Gesellschaft dringlich ist, für was oder für wen und in welcher Form die Ressourcen einer Gesellschaft genutzt werden sollen. Nur in überschaubaren Gesellschaften und bei persönlichen Beziehungen wissen wir, was dem Gemeinwesen gut tut, was unser Nächster braucht oder wie wir uns für ihn einsetzen können – selbstlos, ganz der Sache verpflichtet. Anderenfalls stellt sich sogleich das Problem der Informationsbeschaffung.

Der Gegenentwurf zu Aristoteles' Forderung tugendhaften Verhaltens ist Bernard Mandevilles „THE FABLE OF THE BEES“ (1714/1980), deren Untertitel lautet: „Private Vices, Publick Benefits“. Der sparsame Großgrundbesitzer, der seine Einnahmen für seine Nachfahren in einer Eisentruhe unter seinem Bett aufbewahre, lasse das ihm pachtpflichtige Dorf verarmen, während der seine Einnahmen verprassende Lord ihm Beschäftigung und Wohlstand verschaffe. Damit ist nicht gemeint, dass wir alle unser Geld verprassen sollten, sondern dass wir in einer Welt der Unsicherheit die gesellschaftlichen Konsequenzen individuellen und besonders gesellschaftlichen Handelns nie mit der notwendigen Sicherheit voraussagen können. Wir wissen also nicht im vornhinein, wer der Gesellschaft einen größeren Dienst erweist, der Tugendhafte oder der am Gewinn Interessierte. Die englischen Klassiker vermuteten sogar, dass derjenige, der vorgebe, im Sinne des öffentlichen Wohls zu handeln, in Wahrheit bloß seine eigenen Interessen bemänteln wolle.¹¹

¹¹ Die klassische Stelle bei Smith lautet (1776/1976, S. 478): „I have never known much good done by those who affected to trade for the public good.“

VII. Die Zinsnahme als die widernatürlichste Erwerbsart

Den auf Gewinn gerichteten Erwerb verwirft Aristoteles aus zwei Gründen: Erstens lenke er von einem tugendhaften Leben ab und zweitens sei er aus der Übervorteilung des Tauschpartners erwachsen. Während beim natürlichen Erwerb das jeweils Fehlende eingetauscht werde, könne einer nur Vermögen anhäufen, wenn er sich an anderen bereichere (Salin 1967, S. 10). Und aus dieser widernatürlichen Bereicherung dann auch noch Profit in Form von Zinsen zu ziehen, wäre doppelt widernatürlich. Geld sei in gegenseitiger Übereinkunft zur Erleichterung des Tausches aufgekommen. Es diene dem Tausch und könne als Rad der Zirkulation keine eigenen Werte schaffen. Das Zinsdarlehen sei mit dem größten Recht verhasst (Politik, S. 131; 1258b 4-5), „weil dieses unmittelbar aus dem Gelde selber den Erwerb ziehe und nicht aus dem, wofür das Geld doch allein erfunden ist.“ Dann folgte einer der berühmtesten Sätze der „Politik“ (Politik, S. 131; 1258 5-8); auf ihm gründet das kanonische Zinsverbot: „Denn nur zur Erleichterung des Tausches kam es auf, der Zins aber vermehrt es an sich selber. Daher denn auch der griechische Name für ‚Zins‘ so viel als ‚Junges‘ bedeutet, denn das Junge pflegt seinen Erzeugern ähnlich zu sein, und so ist auch der Zins wieder Geld vom Gelde. Und diese Art von Erwerbskunst ist denn hiernach die widernatürlichste (μάλιστα παρὰ φύσιν) von allen.“

Wenn wir diesen Satz kritisch kommentieren, dann tun wir das auch aus der Sicht des Empirikers Aristoteles. Wenn Aristoteles das Zinsgeschäft als widernatürlich verdammt, dann blendet er eine Geschäftstätigkeit aus, die in Athen und auch sonst in Griechenland verbreitet war. Es war üblich, Geld auf Zeit gegen Zins zu überlassen. Man muß sich fragen, warum Aristoteles nicht den Gründen dafür nachgeht und auch nicht prüft, warum der Zins über die Zeit offensichtlich auch nicht konstant bleibt, warum Darlehensnehmer Zinsen zahlen und welches die Konsequenzen der Zinsnahme sind. Die Antwort dürfte auf der Hand liegen: Der Philosoph handelte selbst „wider die Natur“, wenn er prüfte, warum das zum wirtschaftlichen Alltag gehört, was aus der Sicht des „gelungenen Lebens“ die widernatürlichste Erwerbsart ist.

Es ließe sich nun argumentieren – und das ist ja auch das Hauptargument im Mittelalter zur Verurteilung der Zinsnahme (Beutter 1989, S. 72f.) –, dass das gewährte Darlehen sich mit der Zeit verzehre und daher keine Zinsen abwerfen könne. Damit würden Darlehen als Überbrückung wirtschaftlicher Notzeiten gesehen. Bei dieser Annahme hätte sich ein Blick auf die

soziale Herkunft der Darlehensnehmer gelohnt; die Schuldner in der Antike, im Mittelalter und in der Neuzeit sind nicht die wirklich Bedürftigen – diese gehen zu ihren Verwandten, Freunden oder lassen anschreiben –, sondern Feste feiernde oder politische Ämter anstrebende Adelige, Paläste und Kirchen bauende Kleriker, Kriege führende Potentaten oder Geschäfte machende Kaufleute. Wenn die Darlehensgeber keine Zinsen nehmen durften, dann ließen sie sich von der Kirche oder den weltlichen Herrschern Privilegien einräumen, die ihnen für zentrale Geschäftstätigkeiten ein Monopol verschafften, so dass andere Zins und Zinsezinsen tragen mussten. Auch hat Aristoteles übersehen, dass auf Zeit überlassenes Kapital als Werkzeug der Händler angesehen werden muß, die so ihren Fernhandel finanzierten, der zur damaligen Zeit in hoher Blüte stand und Athen Reichtum und Geltung verschaffte. Wiederum verstellt der Ethiker dem Empiriker den Blick.

Schlimmer ist freilich, dass der Ethiker dem Denker das logische Folgern untersagt. Wir erinnern uns: Aristoteles hält privates Eigentum aus politischen und ökonomischen Erwägungen für eine den Menschen natürliche Einrichtung; so lasse sich auch Streit vermeiden, weil die jeweiligen Tätigkeits- und Interessensphären klar geschieden seien und die jeweiligen Eigentümer entsprechend ihren Vorstellungen über das ihnen Eigene verfügen könnten. Damit können wir Eigentum als das Recht betrachten, exklusiv über das Eigene verfügen zu können. Das Eigene kann in verschiedener Form auftreten: Sklaven, Felder, Vieh, Häuser, Werkzeug und Geld. Dann gehört es zu den Rechten des Eigentümers, Eigenes in Form von Geld auf Zeit anderen gegen Entgelt in Form von Zinsen zu überlassen. Der Darlehensnehmer ist aus verschiedenen Gründen bereit, diesen Zins zu zahlen, weil er auf spätere Einnahmen zählt, die ihm Zinszahlung und Tilgung ermöglichen.

Wenn Aristoteles also privates Eigentum als natürlich ansieht, dann müsste er konsequenterweise auch dessen Überlassung auf Zeit gegen Entgelt als natürlich ansehen, weil sich dieser Tausch auf freiwilliger vertraglicher Basis vollzieht. Während diese vertragliche, auf Freiwilligkeit gegründete Überlassung von Eigentum für Aristoteles die widernatürlichste Erwerbsart von allen ist, hat er – darauf macht Franz Susemihl aufmerksam¹² – gegen die zeitweilige Überlassung von Sklaven gegen Entgelt, woraus die athenische Oberschicht ihren Lebensunterhalt bestritt, nichts einzuwenden. Wenn Sklaverei gemäß der Natur ist, muß auch der er-

¹² Franz Susemihl (1879, S. 21), der Herausgeber der hier verwendeten Ausgabe von Aristoteles' *Politik*, schreibt in seiner Einleitung, es sei gewiss, dass gerade die freie Menschheit des Altertums eine Gesellschaft von lauter Rentnern gewesen wäre, die von dem Zinsertrag des Kapitals gelebt hätten, welches sie in den Ankauf von Sklaven investiert hätten. Diese Sklaven sind dann von ihnen gegen Entgelt auf Tagesbasis ausgeliehen worden.

werbsmäßige Verleih „belebten Werkzeugs“ gemäß der Natur sein. Das in Sklaven investierte Kapital der athenischen Rentiers wirft dann Zinsen in Form der Leihgebühr ab.

VIII. Aristoteles' „unethische“ Ethik

Wir halten fest, was wir aus Aristoteles' Perspektive zum Zusammenhang von Politik, Ethik und Ökonomik in unsere Zeit übertragen können: Er hat den Blick für natürliche und soziale Einrichtungen; aber er blendet die Empirie aus, wenn sie seinem aus ethischen Axiomen ableitenden idealen Staat zuwiderläuft. Daher erstaunt der hymnische Ton, mit der Aristoteles' Ethik gelegentlich gefeiert wird. Bei Henning Ottmann (2001, S. 139) lesen wir: „Aristoteles' Ethik ist ein schönes Dokument seines Realitätssinns und seiner praktischen Vernünftigkeit ... Zugleich ist sie geprägt vom Bewusstsein der Leistung und Exzellenz, wie es vor allem in den von Aristoteles gefeierten Tugenden der Größe zum Ausdruck kommt. Die fruchtbare Spannung der griechischen Kultur, ihre schöne Mischung von Maß und Exzellenz, von Alltäglichem und Glänzendem prägt auch die Ethik des Aristoteles. Sie mischt Bürgerliches mit aristokratischer Größe und hohem Sinn“. Wenn ich das mit seiner Ableitung der „natürlichen“ Sklaverei konfrontiere, dann ist Wilhelm Onckens (1870, S. 190) Einschätzung zutreffend: Solange Aristoteles' Staatslehre das aristokratische Grundgesetz des hellenischen Lebens unterschreibe, dass Arbeit schände und der Freigeborene seine Muße haben müsse, verdamme sie Millionen Menschen zu Gunsten einiger hundert Tausend zu einem tierähnlichen Dasein.

Versetzt man sich in Aristoteles' Gedankenwelt und in die Welt, in der er lebte, so zeichnen die Betonung der Freundschaft, das gegenseitige Aushelfen, die Kontemplation, der Dialog und das darauf gründende politische Handeln die Gemeinschaft aus, in der ein Leben gelingen kann. Es ist eine überschaubare Welt, in der sich die geistige und politische Elite kennt, die Beziehungen persönlich bleiben und gegenseitige Hilfe selbstverständlich ist. In ihr fühlt sich der einzelne nicht verloren und kann auch darauf hoffen, dass seine aktive Hilfe für andere ihm vergolten wird. Die deutschen Stadtstaaten Hamburg und Bremen oder Luxemburg und Liechtenstein wären Gemeinschaften, die der aristotelischen Welt am nächsten kämen. Wir wollen nicht diskutieren, ob diese Welt tatsächlich so vorteilhaft ist, wie sich Aristoteles das vorstellt. Entscheidend ist, dass sie nicht als Normalfall anzusehen ist. Wir müssen in unserer ordnungspolitischen Konzeption auf den Normalfall abstellen. Die lebensnotwendigen Güter werden nicht im überschaubaren Rahmen auf freundschaftlicher oder nachbarschaftlicher Ba-

sis ausgetauscht, sondern an Millionen unterschiedlicher Produktionsorte erstellt und an Millionen unterschiedlicher Konsumorte genutzt. Hier brauchen wir ein Informations-, Anreiz- und Kontrollsystem, das jeweils selbsttätig Angebot und Nachfrage zur Übereinstimmung bringt. Dann muß die einzelwirtschaftliche Ökonomik in die gewinnorientierte Chrematistik übergehen, wenn sie der Gemeinschaft dienen und damit sozial sein soll.

Für diese Welt der arbeitsteiligen Produktion gilt auch, dass sich Handeln immer unter Unsicherheit vollzieht; niemand kann mit Sicherheit die Konsequenzen seines Handelns abschätzen, wenn wir einmal von den Arbitragebewegungen, bei denen der Zeitbedarf minimal ist, absehen. Wenn dies für einzelwirtschaftliche Entscheidungen zutrifft, dann umso mehr für politische Aktionen. Hans Magnus Enzensberger (2003, S. 151) hat geradezu exemplarisch formuliert, „daß die gesellschaftliche wie die natürliche Evolution kein Subjekt kennt und daß sie deshalb unvorhersehbar ist; daß wir mithin, wenn wir politisch handeln, nie das erreichen, was wir uns vorgesetzt haben, sondern etwas ganz anderes, das wir uns nicht einmal vorzustellen vermögen.“ Die Belege hierfür sind Legion. Beispielsweise haben sich sozial intendierte Schutzrechte, z.B. Kündigungsschutz für bestimmte Gruppen, als unsozial herausgestellt, weil diejenigen, die geschützt werden sollen, nicht mehr in die Arbeitswelt integriert, sondern ausgegrenzt werden. So wie Aristoteles' auf Ethik gründender Staat unethisch wird, wenn er die seiner Ethik widersprechenden empirischen Sachverhalte ausblendet, so ist eine Sozialpolitik unsozial, wenn sie ökonomische Gesetzmäßigkeiten missachtet.¹³

Die hier geführte Diskussion wirft auch ein Schlaglicht auf das Verhältnis von Politik, Ethik und Ökonomie. Da sich bei Aristoteles die Staatskonzeption am „gelungenen Leben“ zu orientieren hat, bestimmt die Ethik das politische Leben, das seinerseits die dazu passenden individuellen Verhaltensweisen einfordert und das institutionelle Arrangement entsprechend formt. Das lässt sich auch auf die moderne Demokratie übertragen. Wenn Politiker vom Pri-

¹³ Den deutschen Sozialstaat können wir als eine bewusste Zurückdrängung ökonomischer Gesetzmäßigkeiten, also als Dominanz von Politik und Ethik in Form sozialer Gerechtigkeit über die Ökonomie sehen. Inzwischen weiß es auch der „Spiegel“, dass die Konsequenzen unseres Sozialstaates unsozial sind. Der Spiegel (4. Juli 2005) hatte – in Anlehnung an Franz Werfels Roman: „Der veruntreute Himmel“ – getitelt: „Die veruntreute Zukunft“. Richtigerweise müsste es heißen: „Die veruntreute Jugend“. Unsere Sozialsysteme sind nach Art eines offenen Kettenbriefes organisiert: Die erste Generation wurde gut bedient, die zweite Generation muß Abstriche machen, die dritte Generation muß schauen, wie sie mit der finanziellen Erblast fertig wird. In Zahlen: Die steuerliche Grenzprogression für die jungen Leistungsträger (alleinstehend) beträgt, wie die Deutsche Bundesbank (Monatsbericht März 2004, S. 22) ausgerechnet hat, 71% (knapp 57% im Jahre 1990); d.h., von einer Lohnerhöhung von 100€ bleiben ihnen gerade noch 29€, und wir hinterlassen ihnen eine implizite Schuldenlast von ca. 270% – gemessen am Bruttoinlandsprodukt –, dem vierfachen Betrag der expliziten Verschuldung von ca. 65%. Das Sozialsystem muß schleunigst wieder nach ökonomischen Prinzipien organisiert werden, damit die „veruntreute Jugend“ nicht den Bettel hinwirft und auswandert.

mat der Politik sprechen, dann meinen sie ja nicht jede beliebige politische Richtung, sondern diejenige, die der herrschenden politischen Klasse die jeweils adäquate zu sein scheint. Wenn Politik sich dann an dem Prinzip der „sozialen Gerechtigkeit“ auszurichten hätte, dann wäre eine spezifische Ethik, die Ethik der jeweils Herrschenden, handlungsleitend.

IX. In der Ordnungspolitik auf den Empiriker setzen

1. Aristoteles' empirische Sätze

Eingangs habe ich gesagt: Was wir von der Ökonomie des Aristoteles zu halten haben, können wir besser beurteilen, wenn wir seine grundlegenden Ideen kennen gelernt haben. Aristoteles sieht und interpretiert die Welt durch seine von der Ethik bestimmte Perspektive. Doch sind seine Überlegungen das Ergebnis intensiver und umfassender Reflektion, beispielsweise seine Sätze über Entstehung und Funktion des Geldes oder über die friedensstiftende und effizienzsteigernde Institution privaten Eigentums.¹⁴ Insofern ist Finleys Verdikt – „there is no economic analysis in Aristotle“ – nicht haltbar. Doch verweigert sich Aristoteles einer weitergehenden ökonomischen Analyse, wenn sie sein ethisches System gefährdet. Die Doppelnatur der aristotelischen wie auch der platonischen Konzeption kommt treffend in Schefolds (1989, S. 51) Charakterisierung zum Ausdruck: „Die Begründung der ökonomischen Wissenschaften durch ihre Gegner.“ Wir wollen daher nicht den gesamten Aristoteles in den Orcus verbannen, sondern bloß den Ethiker, soweit er die Realität ausblendet, und wollen sehen, ob wir aus seinen empirischen Befunden und ethischen Bewertungen individuellen Handelns eine Ordnungspolitik konzipieren können, die sowohl ethischen Standards als auch den Kriterien wirtschaftlicher Effizienz entspricht.

Zunächst ersetzen wir Aristoteles' normatives Axiom vom „gelungenen Leben“ durch seinen empirischen Satz (Politik, S. 77; 1252a 3-4): „Denn um dessen willen, was ihnen gut zu sein scheint, thun überhaupt Alle Alles, was sie thun.“ Hierzu gehört auch die Feststellung, dass die Liebe zu sich selbst zu den natürlichen Anlagen des Menschen zählt, und dass bloß die Selbstsucht zu tadeln sei (Politik, S. 171; 1263b 2-5). Wenn wir auf die gesellschaftlichen Konsequenzen dieser Sätze abstellen, so folgt daraus, dass der einzelne Mensch für eine un-

¹⁴ Vergleichen wir Aristoteles' *Politik* mit Xenophons Text (1734/1998) zur Organisation des Landbaus, so erscheinen uns dessen Überlegungen als aneinander gereihete Traktate und Anekdoten.

mittelbare Umgebung und Einrichtung sorgen darf, die ihn und den Menschen, für die er Verantwortung trägt, das Überleben sichert. Daraus folgt, dass er die Früchte urbar gemachter Wildnis und die dazu notwendigen Werkzeuge sein eigen und gegen fremden Zugriff verteidigen darf. So kommen wir zu einer naturrechtlichen Begründung des Eigentums. Daraus entwickeln sich dezentrale Produktion, Tausch, Informationen über relative Preise, Arbeitsteilung, Märkte, Unternehmen, Banken und Versicherungen.

Immer wenn wir von diesen empirischen Sätzen des Aristoteles ausgehen und den Menschen das Recht des Überlebens zugestehen, werden sich Muster wirtschaftlichen Handelns und Austausches herauskristallisieren, die wir Marktwirtschaft oder Kapitalismus nennen können, die natürlich höchst unterschiedlich ausfallen, die aber in allen Ausprägungen einem bestimmten Grundtypus entsprechen, wenn dieser evolutorische Prozess sich ohne Gewalteinwirkung von außen vollziehen kann.

Folgen wir Aristoteles' empirischen Sätzen, so stehen wir auf dem Fundament einer marktwirtschaftlichen Ordnung. Diese kann aber durchaus nach ethischen Prinzipien geformt werden, die freilich nicht gegen die Prinzipien der menschlichen Eigenliebe und gegen den marktwirtschaftlichen Allokationsmechanismus gerichtet sein dürfen. Damit wird nicht einem marktwirtschaftlichen Fundamentalismus das Wort geredet – es gibt nur den Markt und nichts als den Markt –, sondern dem empirischen Tatbestand Rechnung getragen, dass soziale Intentionen, die den marktwirtschaftlichen Koordinationsprozess außer Kraft setzen wollen, schließlich das soziale Ziel selbst vereiteln, weil sie die produktive Basis für jede soziale Maßnahme schwächen.

2. Die knappe Ressource „Gemeinsinn“

Auf welche ethischen Prinzipien wollen wir uns stützen, um eine auf individuellen Entscheidungen beruhende Gesellschaft, die sich an der Eigenliebe orientiert, zu einer solchen zu machen, in der auch diejenigen, denen zeitweise oder dauerhaft die Kraft fehlt, mit eigenen Händen das eigene Glück zu schmieden, sich aufgehoben und geborgen fühlen? Dazu wollen wir Aristoteles' Axiom ζῶον πολιτικόν aber nicht als Verpflichtung von der Arbeit befreiter Bürger zur Tätigkeit in der Volksversammlung verstehen.¹⁵

¹⁵ Hierfür müssen im übrigen die Teilnehmer auch eine bestimmte physische und psychische Konstitution mitbringen, worüber Aristoteles nicht reflektiert hat, vielleicht weil er als aus der Chalkidike zugewanderter „Metöke“ vom Areopag Athens ausgeschlossen blieb.

Eine Gesellschaft ist mehr als die Ansammlung von Individuen. Der Mensch als ζῷον πολιτικόν ist dadurch charakterisiert, dass er Gemeinsinn in eine Gesellschaft einbringt – in welcher Form auch immer. Ohne Gemeinsinn kann keine Gesellschaft auf Dauer überleben. Wie füllen wir die Formel? Jemand bringt sich auch dann ein, wenn er keinen unmittelbaren Nutzen daraus zieht; er leistet freiwillig einen Beitrag zu einem Kollektivgut.¹⁶ Widerspricht eine solche Einstellung nicht dem ökonomischen *Pain-pleasure-calculus*? Nicht unbedingt: Der Gemeinsinnige interpretiert „pleasure“ als Werkfreude; er ist zufrieden, dass er seinen Beitrag zur Gewährleistung einer lebenswerten Gesellschaft geleistet hat. Und auch ihm kommt zugute, dass eine Gemeinschaft überlebt und aufblüht.¹⁷ Freilich: Gemeinsinn ist eine knappe Ressource und sie darf nicht überfordert werden, weil die Menschen sich sonst ausgenutzt fühlen. In einer Gesellschaft, in der immer mehr vom Staat über kollektive Umverteilung geregelt wird und die Initiative des einzelnen daher überflüssig scheint, verkümmert die Ressource „Gemeinsinn“. In einer Gesellschaft, die jungen Leistungsträgern die Leistung vergällt, stirbt der Gemeinsinn.¹⁸

Wissenschaft und Politik müssen gemeinsam nach institutionellen Arrangements suchen, damit die Ressource „Gemeinsinn“ eingebracht und auch im Sinne der Gemeinschaft genutzt werden kann. Ordnungspolitische Kunst muß auf die entsprechenden Rahmenbedingungen zielen. Die Früchte des Gemeinsinns dürfen auch nicht zu lange brauchen, um reif zu werden. Wir können versuchen, im Sinne des Subsidiaritätsprinzips „überschaubare Regelkreise“ zu

¹⁶ Ein Beispiel hierfür ist das Pferd „Boxer“ aus George Orwells *Animal Farm* (1945/1989). Immer wenn zufällige oder systembedingte Probleme auf der von den Tieren selbstverwalteten Farm auftraten, sagte „Boxer“ zu sich selbst: „I must try harder.“

¹⁷ Bei dem Entwicklungsbiologen Alfred Gierer lesen wir (2005, S. 126): „Doch haben auch kommunitaristische Strömungen dazu beigetragen, einigen wesentlichen, allgemeineren Einsichten, die allzu sehr in den Hintergrund getreten waren, wieder Geltung zu verschaffen: dass Menschen empirisch mehr Gemeinsinn zeigen, als es rationalen Gewinnoptimierungsstrategien von Individuen entsprechen würde; dass Menschen auch persönliche Befriedigung durch gemeinsinnorientierte Handlungen erfahren; dass das Ausmaß an Gemeinsinn zur Lebensqualität wesentlich beiträgt; dass es variabel ist und der Aktivierung durch Erziehung, Sozialisation, formelle und informelle Anreize und Sanktionen bedarf: Gute Gründe gegen eine Unterforderung von Menschen in Bezug auf Kooperativität und Solidarität.“

¹⁸ Gierer (2005, S. 127) schreibt, dass moralische Überforderung nicht ansporne, sondern lähme: „Der tiefere Grund dafür dürfte darin liegen, dass moralische Ansprüche nur im Einklang mit internalisierten persönlichen Werten zu realisieren sind, die weder angeordnet noch erzwungen werden können. Dies setzt im Allgemeinen voraus, dass die dabei abverlangten Leistungen auch denjenigen einsichtig sind, die sie erbringen sollen – ein Aspekt, der nach meiner Ansicht in Diskussionen über Prinzipien der Besteuerung erheblich unterschätzt wird“. – Dies ist eine zentrale ordnungspolitische Erkenntnis. Bei Wilhelm Röpke (1958/1966, S. 240) können wir nachlesen: „In der Tat droht die im Einzelnen und seiner Selbstverantwortung liegende geheime Triebfeder der Gesellschaft zu erschlaffen, wenn die Ausgleichsmaschine des Wohlfahrtsstaates sowohl die positiven Folgen einer Mehrleistung wie die negativen einer Minderleistung abstumpft.“

entwickeln, in denen der einzelne die Konsequenzen seines sozialen Tuns verfolgen und sich an Erfolgen freuen oder aus Misserfolgen lernen kann. Ganz entscheidend ist natürlich, dass das in der Familie eingeübt wird. Hier kann man darauf einwirken, dass sich Menschen für das Gemeinwesen verantwortlich fühlen. Aber generell gilt – das hat uns der Empiriker Aristoteles gesagt –: Wenn der einzelne über das, was er erarbeitet hat, immer weniger verfügen kann, dann hat er auch immer weniger Interesse, sich um das Gemeinsame zu kümmern.

3. Die Werkfreude: Etwas um der Sache willen tun!

Erinnern wir uns an Aristoteles' wunderbaren Satz: Die Aufgabe des Arztes ist Heilen und nicht Geld Verdienen. Ein Verhalten, das aus der guten Leistung Befriedigung schöpft, wollen wir „Werkfreude“ nennen. Damit ist nicht gesagt, dass gute Ärzte nicht gutes Geld verdienen sollen; niemand wird auf Dauer gute Ware liefern, heilen oder sich engagieren wollen, wenn er andere für schlechte Arbeit besser belohnt sieht. Keine Gesellschaft, die hauptsächlich auf Idealismus setzt, kann ordnungsgemäß und voraussehbar funktionieren, weil einzelne, wenn sie ihren Idealismus ausgenutzt sehen, den „Bettel“ hinwerfen. Es mag zunächst überraschend klingen, dass dezentrale Entscheidungsfindung und die Koordination über den Wettbewerb die Werkfreude fördern. Das dem entgegengesetzte Prinzip, Unterordnung und Erfüllung vorgegebener Aufgaben, erstickt die Eigeninitiative und unterdrückt damit das Erlebnis der Werkfreude. Für Joseph Schumpeter ist die Werkfreude ein zentrales Handlungsmotiv seiner dynamischen Unternehmer, die nicht um des unmittelbaren Gelderwerbs wegen ihre Innovationen wagen, sondern die auf das Werk, das sie meist gegen den Widerstand ihrer unmittelbaren Umgebung erstellen, stolz sein wollen. Schumpeter (1912/1988) spricht ausdrücklich von den „nicht-hedonischen“ Handlungsantrieben.¹⁹ Auch diese Eigenschaft lässt sich am besten im Rahmen einer Familie ausbilden, wenn der einzelne lernt, Pflichten zu übernehmen, und so erfährt, dass er auf diese Art und Weise unmittelbar zum Gedeihen der Familie, zur Verschönerung der Feste beiträgt und zugleich seine eigenen Fähigkeiten erprobt und ausbil-

¹⁹ Schumpeter (1912/1988, S. 137f. und 142) skizziert die Einstellung dynamischer Unternehmer besonders anschaulich: „Die Männer, die die moderne Industrie geschaffen haben, waren ‚ganze Kerle‘ und keine Jammergestalten, die sich fortwährend ängstlich fragten, ob jede Anstrengung, der sie sich zu unterziehen hatten, auch einen ausreichenden Genußüberschuß verspreche. Wenig haben sie sich um die hedonischen Früchte ihrer Taten gekümmert. Von Anfang an bestand für sie keine Absicht, sich des Erworbenen müßig zu erfreuen, nicht dazu haben sie gelebt. Solche Männer schaffen, weil sie nicht anders können. ... Das erste Moment, die Freude am Neugestalten, am Schaffen neuer Formen der wirtschaftlichen Dinge ruht auf ganz denselben Grundlagen wie das schöpferische Tun des Künstlers, des Denkers oder des Staatsmannes.“

det. So erlebt er auch den persönlichen Erfolg. Die Anerkennung seiner Umgebung sind Dank und Ansporn zugleich.

4. „Wenn das Gesetz es kappt und stutzt“

Wir erinnern uns: Aristoteles will die Bürger nicht zum absoluten Gehorsam gegenüber der Obrigkeit zwingen, sondern aus den vielen Einzelstimmen eine Symphonie erklingen lassen. Freilich sagt er uns nicht, wie er sich das vorstellt. Doch können wir seiner Intention entnehmen, dass er an ein Arrangement gedacht hat, das von der Eigenliebe inspirierte und an der Eigenliebe orientierte Handlungen im Sinne eines gemeinsamen Besten lenken sollte. Wenn wir das aus Aristoteles' Symphonie ableiten dürfen, dann begeben wir uns in die Nähe von Smiths „unsichtbarer Hand“, die individuelles Vorteilstreben in gesellschaftliche Wohlfahrt wandelt, ohne daß der einzelne Akteur es weiß oder bewußt anstrebt. Dann haben wir auch die Verbindung zwischen dem Ethiker Aristoteles und dem Zyniker Mandeville. Ein zentraler, aber zu wenig beachteter Satz aus der „Bienenfabel“ (1714/1980, S. 92) lautet:

„Stammt nicht des edlen Weines Saft
 Von einem garstig dünnen Schaft?
 Der, wenn man ihn nicht sorgsam pflegt,
 Bloß nutzlos wuchert und nichts trägt,
 Doch dessen Frucht uns Lust bereitet,
 Wenn man ihn bindet und beschneidet.
 Genauso uns das Laster nutzt,
 Wenn das Gesetz es kappt und stutzt.“

Nicht Unterdrückung individuellen Wollens und Strebens, sondern dessen gemeinwohlorientierte Steuerung muß die Maxime ordnungspolitischer Kunst sein: „Wenn das Gesetz es kappt und stutzt.“ Natürlich konnten wir bloß die Skizze einer freiheitlichen und zugleich sozialen Ordnung liefern. Sie ließe sich beliebig ausmalen und vertiefen. Mir kam es darauf an, den Blick dafür zu schärfen, dass wir in Zukunft bei Konzipierung ordnungspolitischer Entwürfe nicht vom Konzept des „gelungenen Lebens“ des Ethikers Aristoteles starten sollten, sondern von den Prinzipien des Empirikers Aristoteles.

Literatur

Adler, Georg (1899), Geschichte des Sozialismus und Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart, Leipzig.

Aristoteles (1879/1992), Politik. Griechisch und Deutsch, herausgegeben von Franz Susemihl, Erster Theil: Text und Übersetzung, Leipzig. – Faksimile-Ausgabe in der von Bertram Scheffold herausgegebenen Edition „Klassiker der Nationalökonomie“, Düsseldorf.

Aristoteles (2001), Die nikomachische Ethik. Griechisch-deutsch. Übersetzt von Olof Gigon, neu herausgegeben von Rainer Nickel, Düsseldorf und Zürich.

Beutter, Friedrich (1989), Thomas von Aquin (1224/5-1274), in: Joachim Starbatty (Hrsg.), Klassiker des ökonomischen Denkens I, München.

Enzensberger, Hans Magnus (2003), Zwei Randbemerkungen zum Weltuntergang, in: Ders., Nomaden im Regal, Essays, Frankfurt/M.

Finley, Moses I. (1987), Aristotle (384 – 322 BC), in: The New Palgrave. A Dictionary of Economics, Vol. I., London and Basingstoke.

Gierer, Alfred (2005), Biologie, Menschenbild und die knappe Ressource Gemeinsinn, Würzburg.

Höffe, Otfried (1995), Einführung, in: Aristoteles, die Nikomachische Ethik. Klassiker Auslegen. Herausgegeben von Otfried Höffe, Bd. 2, Berlin.

Issing, Otmar (1992), Aristoteles – (auch) ein Nationalökonom, in: Vademecum zu einem Klassiker des antiken Wirtschaftsdenkens. Kommentarband zur Faksimile-Ausgabe von Aristoteles' Politik, S. 95-125.

Kautz, Julius (1860), Die geschichtliche Entwicklung der National-Oekonomik und ihrer Literatur, Wien.

Kraus, Oskar (1905), Die aristotelische Werttheorie in ihren Beziehungen zu den Lehren der modernen Psychologenschulen, Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, Bd. 61, S. 573-592.

Mandeville, Bernard (1714/1980), The Fable of the Bees: Or, Private Vices, Publick Benefits, London. Deutsche Übersetzung: Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 300, Frankfurt/M.

Morus, Thomas (1518/1960), DE OPTIMO REI[PUBLICAE] STATU DEQUE Nova insula Utopia, Basel. – Übersetzt von Klaus J. Heinisch, Der utopische Staat, Rowohlts Klassiker der Literatur und der Wissenschaft, Philosophie des Humanismus und der Renaissance, Bd. 3, Reinbek bei Hamburg.

Oncken, Wilhelm (1870), Die Staatslehre des Aristoteles in historisch-politischen Umrissen (erste Hälfte), Leipzig.

Orwell, George (1945/1989), Animal Farm. A Fairy Story, London (Penguin Books).

Platon (1958), Politeia (Der Staat), in: Platon, Sämtliche Werke 3: Phaidon, Politeia, Rowohlts Klassiker der Literatur und der Wissenschaft, Griechische Philosophie, Bd. 4, Hamburg.

Platon (1959), Nomoi (Die Gesetze), in: Platon, Sämtliche Werke 6.

Popper, Karl R. (1945/1992), Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. I, 1992, 7. Aufl., Tübingen.

Röpke, Wilhelm (1958/1966), Jenseits von Angebot und Nachfrage, 4. Aufl., Erlenbach-Zürich und Stuttgart.

Salin, Edgar (1967), Politische Ökonomie. Geschichte der wirtschaftspolitischen Ideen von Platon bis zur Gegenwart, 5. Aufl., Tübingen und Zürich.

Schefold, Bertram (1989), Platon (428/427-348/347) und Aristoteles (384-322), in: Joachim Starbatty, *Klassiker des ökonomischen Denkens I*, München.

Schumpeter, Joseph A. (1912/1988), *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung*, Leipzig. – Faksimile-Edition „Klassiker der Nationalökonomie“, Düsseldorf.

Sen, Amartya (1987), *On Ethics and Economics*, Oxford.

Smith, Adam (1759/1986), *The Theory of Moral Sentiments*, London. – Faksimile-Edition „Klassiker der Nationalökonomie“, Düsseldorf.

Smith, Adam (1776/1976), *An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations*, The University of Chicago Press.

Starbatty, Joachim (1976), Die „Utopia“ des Thomas Morus – ihre wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Konsequenzen, in: *ORDO, Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft*, Bd. 27.

Surtz, Edward, S.J., and J.H. Hexter (1965), *The Complete Works of ST. THOMAS MORE*, Volume 4, New Haven and London.

Xenophons „Oikonomikos“ (1734/1998), Oder Xenophon vom Haus-Wesen, aus der griechischen in die deutsche Sprache übersetzt von Barthold Henrich Broda, dem jüngeren, Hamburg. – Faksimile-Edition „Klassiker der Nationalökonomie“, Düsseldorf.