

Kleemeier, Ulrike

Grundfragen einer philosophischen Theorie des Krieges : Platon – Hobbes – Clausewitz. – Berlin : Akademie-Verl., 2002 (Politische Ideen ; 16) S. 51-124 : Krieg und Krieger in Platons Politeia

Während die Autoren der Neuzeit Handelsgeist und Kriegsgeist gegenüberstellen, sieht Platon eine Einheit. Der Krieg entsteht erst auf einer höheren Kulturstufe, wenn die Besitzgier der aufgeschwollenen Polis ein Heer nötig macht. Die Polis muß so organisiert werden, daß die Besitzgier nicht mehr Kriegsgrund sein kann. Gerechtigkeit ist vor allem als friedensstiftende Kraft nötig (gegen den Ausgangspunkt des Dialogs, daß man den Freunden Gutes, den Feinden Böses tun soll). Es gibt deshalb ein Kriegerrecht im Kampf zwischen Hellenen. Aber auch der Krieg gegen Barbaren ist kein moderner Gesinnungskrieg. „Der Barbar ist nicht der alle Grenzen sprengende Verbrecher gegen die Menschheit, sondern der als bedrohlich wahrgenommene Andere, den es letztlich zu unterwerfen, aber nicht auszurotten gilt.“ Dem Barbar fehlt die höhere Natur, auch der Hellene behält immer die niedere Natur.

Die jüngste Darstellung setzt an einem merkwürdig alten Diskussionsstand an, sie will einen Mittelweg suchen zwischen Poppers Bild Platons als eines Militaristen und Verdross' Bild Platons als eines Pazifisten. Auch in ihrer Methode der Platonlektüre ist sie konservativ, sie kommt ohne Glaukon und Adeimantos aus, sie referiert das Leben der Wächter ausführlich und ohne jeden Verdacht einer Ironie. Ihre Stärke liegt im Vergleich mit der Moderne.

4.1.4 Aristoteles

384-322. Aus Stageiros im thrakisch-makedonischen Grenzgebiet, Schüler Platons in Athen und später dort Haupt einer eigenen Schule. Offenbar hatte er Familienbeziehungen zum makedonischen Hof geerbt, zumindest ist er in Athen als Parteigänger der Makedonier verdächtig. Daß er aber wirklich der Lehrer Alexanders des Großen war und diesem auch später nahe stand, ist unwahrscheinlich.

Als Überblick über Leben und Werk:

Ingemar Düring, Aristoteles : Darstellung und Interpretation seines Denkens. – Heidelberg 1966, Neudruck 2005.

Aristoteles hat für den Friedensbegriff eine zweifache Bedeutung. Im Zentrum seiner Metaphysik/Physik steht der Gegensatz zwischen der Ruhe Gottes und der Unruhe der sublunaren Welt; im Zentrum seiner Ethik steht das Ziel der Menschen, in der Betrachtung dieser Ruhe nahe zu kommen. Es gibt hier keine herakliteische Metaphysik des Kampfes mehr und bis zu Hegel wird es keine mehr geben, der Konflikt wird zu menschlicher Unzulänglichkeit und menschlichem Versagen.

Aristoteles verfiel dem modernen Verdikt gegen Teleologie. Wo die Grenzen der neuzeitlichen Ontologien studiert werden, ist Interesse an Aristoteles geblieben (die Bibliographie zu seiner Metaphysik im 20. Jahrhundert umfaßt über 900 Seiten).

Vergleiche zur Metaphysik:

Otfried Höffe, *Aristoteles*. – München 1996

Christian Mueller-Goldingen, *Aristoteles : eine Einführung in sein philosophisches Werk*. – Hildesheim 2003

Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles? / hrsg. von Thomas Buchheim ... – Hamburg 2003.

Die Ethik und die politische Philosophie hatten eine Nachwirkung auch getrennt von der theoretischen Philosophie. Bis ins 18. Jahrhundert bestimmte Aristoteles die Lehre der Moral, Ökonomie und Politik. In der zeitgenössischen Moralphilosophie gibt es von Hannah Arendt über Wolfgang Hennis und Manfred Riedel bis zu Alasdair MacIntyre immer wieder Versuche, Tugendethik, Klugheitsethik und Komunitarismus an Aristoteles anzuschließen. Vergleiche dazu Thomas Gutschler, *Aristotelische Diskurse : Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*. – Stuttgart 2002 (Heidegger, Voegelin, Strauss, Arendt, Gadamer, Ritter, Sternberger, MacIntyre, Nussbaum). Mit dem realen Aristoteles hat das oft wenig zu tun (mehr mit der europäischen Tradition des Aristotelismus). Die Ethik des Aristoteles ist eine Herrenethik, er richtet sich an Aristokraten, deren übliche Lebensziele akzeptiert werden (das unterscheidet ihn von dem Aristokraten Platon), die aber überzeugt werden sollen, daß intellektuelle Bemühungen unverzichtbar sind (deshalb kann er nicht wirklich von Platon loskommen). Die praktische Klugheit wird als menschlich notwendig anerkannt, aber doch als klar defizitär eingestuft – wir können nicht Gott werden, ein Leben der Betrachtung ist uns nicht dauerhaft möglich, aber es ist doch unser Ziel.

Vergleiche zur Ethik:

Otfried Höffe, *Praktische Philosophie : das Modell des Aristoteles*. – München 1971

John Dudley, *Gott und θεωρία bei Aristoteles : die metaphysische Grundlage der Nikomachischen Ethik*. – Frankfurt am Main 1982

Aristoteles: Die Nikomachische Ethik / hrsg. von Otfried Höffe. – Berlin 1995 (Klassiker auslegen ; 2)

Aristide Tessitore, *Reading Aristotle's Ethics : Virtue, Rhetoric, and Political Philosophy*. – Albany, NY 1996

Rudolf Elm, *Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles*. – Paderborn 1996

Stephen Buckle, *Aristotle's Republic or, Why Aristotle's Ethic is not Virtue Ethics*, in: *Philosophy : the Journal of the Royal Institute of Philosophy* 77(2002) 565-595.

Aristoteles' Werk zur Politik hat eine sehr weite Spanne von rein deskriptiven Verfassungsbeschreibungen (wenn einer der frühesten Vater der empirischen Politikwissenschaft ist, dann Aristoteles) bis zur Vorstellung eines idealen Staates. Wie in der Ethik herrscht in der Politik eine Spannung zwischen der Realität der diversen Staaten und dem Begriff der Polis, der nur von der besten Polis erfüllt wird. Zum Begriff

der Polis gehört die Selbstgenügsamkeit, wie sie nur Gott hat. Das platonische Ideal des besten Staates bleibt – aber ganz ohne Ironie und unverhohlen ein Herrenstaat. Aristoteles schließt alle aus der Bürgerschaft aus, die keinen eigenen Haushalt führen können, und an der Regierung sollen nur die wenigen Bürger beteiligt sein, die Muße zum betrachtenden Leben haben (in der Realität hängt das von den Umständen ab, vor allem davon wie weit die Bürgerschaft der Erziehung zugänglich ist).

Vergleiche zur Politischen Philosophie:

Andreas Kamp, *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen : Wesenstheorie und Polisordnung.* – Freiburg 1985

Fred D. Miller, *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's „Politics“.* – Oxford 1995 (zur Theorie der Verfassungen)

Bernard Yack, *The Problems of a Political Animal : Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Theory.* – Berkeley 1993 (liberale Deutung)

Robert C. Bartlett, *The „Realism“ of Classical Political Science : an Introduction to Aristotle's Best Regime,* in: *Action and Contemplation : Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle / ed. by Robert C. Bartlett and Susan D. Collins.* – Albany 1999. – S. 293-313

Timothy D. Roche, *Politics and Philosophy in Aristotle's Moral Philosophy and Politics : Towards a Solution to Two Puzzles in Aristotle's Moral/Political Thought,* in: *Skepsis* 12 (2001) 164-180

John J. Cleary, *Should one Pray for Aristotle's Best Polis?* in: *Skepsis* 12 (2001) 193-206 (Zusammenstellung aller Ungleichheitsvorwürfe an Aristoteles)

Richard Kraut, *Aristotle : Political Philosophy.* – Oxford 2002 (liberale Deutung)

Jill Frank, *A Democracy of Distinction : Aristotle and the Work of Politics.* – Chicago 2005 (liberale Deutung).

Speziell zur Einführung:

R. G. Mulgan, *Aristotle's Political Theory : an Introduction for Students of Political Theory.* – Oxford 1977

Henning Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens, Band 1, Die Griechen, Teilband 2, Von Platon bis zum Hellenismus,* Stuttgart 2001, S. 111-224 (mit reichlich weiterer Literatur, vor allem deutscher Herkunft).

Außenpolitische und sicherheitspolitische Theorien haben selten an Aristoteles angeknüpft. Dieser Apologet des Herrenstaates ist ein unwahrscheinlicher Kandidat für eine Inkorporation in die Geschichte des Pazifismus, aber auch in der Geschichte des Bellizismus spielte Aristoteles keine Rolle. Aristoteles' Polis ist eine gerüstete, aber nicht aggressive Stadtrepublik (vgl. die Überblicke über Aristoteles' Äußerungen: Friedo Ricken, *Platon und Aristoteles über Krieg und Frieden.* – 1988, unten S. 169 referiert; Martin Ostwald, *Peace and War in Plato and Aristotle,* in: *Scripta Classica Israelica* 15 (1996) 102-118). Es ist merkwürdig, daß er in einer Zeit, als die griechische Welt von der makedonischen Militärmacht, der er nahestand, dominiert wurde, nicht den Stadtstaat als Norm aufgibt. Aber gerade diese Weigerung ist seine Leistung. Aristoteles hat der europäischen Tradition den Primat der Selbstregierung gegeben. Eroberung widerspricht dem Begriff der Polis. Auch bei Aristote-

les liegt die Bedeutung für die Tradition der Friedenstheorie nicht in dürftigen Stellen über Sicherheitspolitik und zweifelhaften über den Weltstaat, sondern im Kern seiner Theorie, im Verhältnis von Tätigkeit und Ruhe, im Streben der vernünftigen Wesen, dem betrachtenden Leben des unbewegten Bewegers nahezukommen. In Buch VII der *Politik* wird der Frieden explizit der Muße angenähert. Wie Platon ist Aristoteles Friedenspädagoge: der Staat muß die Fähigkeit zur Muße auch bei denen fördern, die nicht zum philosophischen Leben geneigt sind. Nur so ist es möglich, einem ständigen Leben des Krieges zu entkommen. (diesen Kern der Friedenstheorie bei Aristoteles erkannte übrigens bereits F. W. J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, in: *Sämtliche Werke* II/1, S. 549). Gerade weil Aristoteles einen Herrenstaat hat, muß seine politische Theorie eine Friedenstheorie sein.

Texte

Nikomachische Ethik / übersetzt und erläutert von Franz Dirlmeier. – 6., durchges. Aufl. – Berlin : Akademie-Verl., 1974 (Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung ; 6)

X, 7 (1177b) Muße ist das höchste Gut. Der Krieg kann nicht das höchste Gut sein, weil er um des Friedens wegen geführt wird.

Politik / übersetzt und erläutert von Eckart Schütrumpf. – Berlin : Akademie-Verl., 1991-2005. – 4 Bde. (Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung ; 9)

I, 8 (1256a) Der Krieg gegen diejenigen, die verdient haben beherrscht zu werden, sich aber der Herrschaft entziehen, ist ein gerechter Krieg.

II, 7 (1267a) Ein Staat benötigt eine Balance von Größe/Reichtum und Wehrhaftigkeit. Nur die Staaten dürfen wachsen, die den Neid mächtiger Nachbarn abwehren können. Kein Staat darf so klein sein, daß er nicht einmal Angriffen anderer kleiner Staaten gewachsen ist.

VII, 7 (1328a) Allein den Griechen wäre Weltherrschaft möglich, wenn sie nur einig wären, weil sie allein die Energie der Europäer und die Kunstfertigkeit der Asiaten verbinden.

VII, 11 (1330b-1331a) Ein Staat muß fähig zum Krieg sein, das schreckt ab.

VII, 14 (1333a-1334a) Eine Gesellschaft muß fähig zur Arbeit und zum Krieg sein, aber die Arbeit ist um der Muße wegen da, der Krieg um des Friedens wegen. Deshalb ist Erziehung eine so wichtige Aufgabe des Staates. Die griechischen Staaten, die angeblich die beste Einrichtung haben – gemeint ist Sparta – sind deutlich defizitär, weil alle Erziehung auf den Krieg fixiert ist. Ein Staat, der auf Eroberung fixiert ist, ist auch im Innern von der Tyrannei der Krieger bedroht. Der Krieg ist gerechtfertigt als Schutz, als Bewahrung der Herrschaft, als Erwerb von Herrschaft über die, die Sklaverei verdient haben, nicht aber als willkürliche Versklavung derer, die sie nicht verdient haben. Die kriegerischen Staaten kommen vom Krieg nicht mehr los, erhalten können sich nur Staaten, die zur Muße eingerichtet/erzogen sind.

VII, 15 (1334a) Ziel des Krieges ist der Frieden, Ziel der Arbeit ist die Muße. Fähigkeit zum Krieg ist unverzichtbar, sonst wird man Sklave anderer Staaten. Aber es ist falsch, wie Sparta nur bei der Arbeit und im Krieg tüchtig zu sein, im Frieden und in der Muße aber undiszipliniert zu werden. Der Krieg zwingt zur Disziplin, im Sieg verlieren die schlecht eingerichteten Staaten die Disziplin und gehen zugrunde. Die Erziehung muß deshalb Erziehung zur Muße sein.

Literatur

Solmsen, Friedrich

Leisure and Play in Aristotle's Ideal State, in: Rheinisches Museum für Philologie 107 (1964) 193-220

Neudruck in: Friedrich Solmsen, Kleine Schriften II. – Hildesheim : Olms, 1968. – S. 1-28

Am Ende der *Nikomachischen Ethik* bestimmt Aristoteles das kontemplative Leben als das höchste Glück. In den beiden letzten Büchern der *Politik* kommt er darauf zurück. Im Staat muß es Erziehung geben, damit die Bürger ein Leben der Kontemplation führen können. Besitz und Eroberung können nicht das höchste Ziel sein, das Leben eines Kriegers kann nicht die höchste Lebensform sein. Aristoteles hat klare Vorstellungen, daß die subrationalen Seelenteile den rationalen dienen müssen; Geschäfte müssen der Muße dienen, Notwendiges dem Edlen und der Krieg dem Frieden. Die Spartaner können sich gut im Krieg halten, aber sie versagen völlig im Frieden. Solmsen stellt das in den Zusammenhang von Zurückhaltung vom Politischen Leben bei anderen Autoren, vor allem Platon, der in den *Nomoi* Spiel (Erziehung, Musik, Kult) als ein Gegenmodell zum militaristischen Leben der Spartaner anbietet, aber dies nicht als realen Vorschlag durchhält. Die Substitution von Spiel durch Muße ermöglicht es Aristoteles tatsächlich, eine neue nichtmilitaristische Lebensform zu fordern (*bios theoretikos*).

Lord, Carnes

Education and Culture in the Political Thought of Aristotle. – Ithaca (u.a.) : Cornell Univ. Pr., 1982. – 226 S.

Eine knappere Fassung in: Carnes Lord, Politics and Philosophy in Aristotle's Politics, in: Hermes 106 (1979) 336-357

Die Abschnitte, in denen Aristoteles den Frieden bespricht, *Politik* VII, 1-30, sind die zentralen Abschnitte in der *Politik*, die Einleitung in die beiden letzten Bücher, die das Ziel der Politik benennen. Da das aktive Leben zum besten Leben für die Bürger und für die Stadt erklärt wird, müßte die Stadt eigentlich an einem größeren politischen Leben teilnehmen. Aristoteles dementiert das aber sofort, der praktische *telos* der polis ist eher die Beziehung zwischen den Teilen der Stadt, d.h. eine Stadt kann in Isolation glücklich werden, nur mit eigener interner Aktivität.

Diese Argumentation ist nötig, weil Aristoteles äußere Aktivität nur als Hegemonie denken kann. (Auch das Einrichten von Demokratien in anderen Städten ist selbst-

süchtig.) Derselbe Impuls, der zur Freiheit drängt, drängt auch zur Herrschaft. Die Völker haben nicht nur den Willen selbständig zu sein, sondern auch den Willen, andere zu beherrschen; nur die Griechen hätten dazu auch die Kapazität, wenn sie einig wären (das kann keine Empfehlung zur Weltherrschaft sei, weil in Buch VII der polis empfohlen wird, sich nicht mit anderen poleis zu vereinigen). Aristoteles begreift sehr wohl, daß keine Stadt frei ist, eine Außenpolitik ihrer Wahl zu verfolgen. Ihn interessiert, wie *necessità* umschlägt in eine hegemoniale Politik.

Dieses Dilemma kann nur gelöst werden, wenn das philosophische Leben als Ziel auch der Polis anerkannt wird. Da nicht alle Bürger Philosophen sein werden, muß Kultivierung der Muße den Platz der Philosophie einnehmen. So wird die Polis fähig zum Krieg und fähig zum Frieden (das sonst häufig bewunderte Sparta wird verurteilt, weil es nicht fähig zum Frieden ist). Aristoteles entwirft ein Regime in dem Herren (*gentlemen*) regieren, nicht Philosophen. Aber er verlangt die Lösung von der herkömmlichen Herren-Ethik.

Lord ist weder ein kontemplativer Altphilologe noch gar ein Musikpädagoge (Ausführungen zur Rolle der Musik im antiken Denken nehmen den größten Teil des Buches ein), sondern der amerikanischen Öffentlichkeit mehr durch seine *vita activa* als konservativer Politikberater bekannt, ein neuer Machiavelli, nicht ein neuer Aristoteles.

Ricken, Friedo

Platon und Aristoteles über Krieg und Frieden. – Barsbüttel : Institut für Theologie und Frieden, 1988 (Beiträge zur Friedensethik ; 1) S. 16-26

Aristoteles hat eine ähnliche Einschätzung des Krieges wie Platon: Die Polis muß gerüstet sein; diese Wehrhaftigkeit bestimmt die Staaten (sie brauchen wenigstens eine ausreichende Größe, um im Staatensystem bestehen zu können). Aber der Krieg bleibt immer ein Übel. Die Staaten sind zum Frieden geschaffen, die Beherrschung anderer Staaten wird abgelehnt.

Winterling, Aloys

Polisübergreifende Politik bei Aristoteles, in: Rom und der Griechische Osten : Festschrift für Hatto H. Schmitt zum 65. Geburtstag / hrsg. von Ch. Schubert und K. Brodersen. – Stuttgart : Steiner, 1995. – S. 313-328

Aristoteles hat sich auf die Stabilisierung der inneren Verhältnisse der Polis konzentriert, weil diese instabilen Verhältnisse durch die politischen Beziehungen zwischen den poleis die Kriegsursache sind. Aristoteles geht durchaus häufig auf die Außenbeziehungen der poleis ein, aber es ist ein bestimmter Aspekt, der ihn interessiert: Interventionen zugunsten einer bestimmten politischen Verfassung, konkret die Demokratisierungspolitik Athens. Das Problem ist die Verschiedenheit der Verfassungen; in Kreta, wo alle Poleis Abhängige minderen Rechtes besitzen, hüten sie sich, einander zu schaden. Theoretisch gefaßt werden die „interpolitischen“ Beziehungen in *Politik* II,6: die Polis ist nicht isoliert (wie Platon meinte), sondern müsse selber ein „politisches Leben“ führen, d.h. die Beziehungen zwischen den poleis werden mit dem Begriff bezeichnet, der die Einordnung des einzelnen in die Polis

bezeichnet. Tatsächlich nennt er dann aber nur Austauschbeziehungen, während bürgerliche Tugend und gute Ordnung nicht Gegenstand interpolitischer Beziehungen sein können. Die Herrschaft über andere ist bei Aristoteles immer despotisch, von den Athenern bis zum persischen König. Auf interpolitischer Ebene kann es keine bürgerliche, sondern nur despotische Herrschaft geben, die der Tyrannis in einer Polis oder dem Königtum bei Barbarenvölkern entspricht. Sparta und Kreta mit ihrer auf Krieg ausgerichteten Verfassung werden in einer Reihe mit barbarischen Völkern genannt. Wenn eine Polis schon hegemonial ist, soll sie nicht despotisch sein; die Versklavung von Griechen wird abgelehnt. Er kann sich aber eine Polis aller Griechen vorstellen, die dann die Macht hätte, die ganze Welt zu dominieren. Für die Idealpolis ist klar, daß sie den Krieg nicht braucht, aber gerüstet muß auch sie sein.

Pangle, Thomas L.

Classical Idealism : Plato and Aristotle, in: Thomas L. Pangel ; Peter J. Ahrendorf: Justice among Nations : on the Moral Basis of Power and Peace. – Lawrence, Kansas : Univ. Pr. of Kansas, 1999. – S. 33-50

Der aristotelische Satz vom Menschen als politischem Wesen meint ein menschliches Bedürfnis, an einem nationalen Kollektiv mitzuarbeiten. Das ist nur in einer kleinen Gesellschaft denkbar und damit in einer bedrohten. Das führt zu einem Dilemma: Die gute Politik zeigt sich in großer Aktivität, wird damit aber bedrohend. Die Begründung für die *vita contemplativa* ist, daß Herrschaft über Nachbarn ungerecht ist; die Begründung für die *vita activa* ist letztlich, daß nur das tyrannische Leben (*mastering over neighbours*), ein gutes Leben ist. Aristoteles muß deshalb zeigen, daß das Glück der Aktivität in einer autarken, aber nicht aggressiven Republik entwickelt werden kann. Die Aktivität muß in Analogie zum selbstgenügsamen theoretischen Leben gesehen werden. Die Suche nach der Wahrheit transzendiert die eigene Polis, aber eine internationale Gemeinschaft gibt es nicht. Die Transzendierung der eigenen Polis ist nur für wenige Individuen vorgesehen.

Eine Anmerkung verdient Aristoteles' Konzept des „Sklassen von Natur“. Die Beurteilungen reichen vom Vorwurf, daß er sich Außenpolitik nur als dauernde Kriege zur Sklavenjagd habe vorstellen können (die deutlichste Quelle ist nur eine späte Anekdote über Aristoteles und Alexander bei Plutarch), bis zur Apologie, das Konzept einer Sklaverei von Natur sei nur ein philosophisches Argument, um die Sklaverei einzuschränken (es ist unrecht irgendwen als Sklaven zu nehmen, der es nicht von Natur aus nötig hat, beherrscht zu werden). Zurzeit ist diese Interpretation beliebter als jene. Vergleiche Wayne Ambler, *Aristotle on Nature and Politics : the Case of Slavery*, in: *Political Theory* 15 (1987) 390-410; Bernard Yack, *The Problems of a Political Animal : Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Theory*. – Berkeley 1993. – S. 68-69; Wolfgang Kullmann, *Aristoteles und die moderne Wissenschaft*. – Stuttgart 1998. – S. 366-370; Dimitris Papadis, *Das Problem des ‚Sklaven von Natur‘ bei Aristoteles*, in: *Gymnasium* 108 (2001) 345-365.

Ebenfalls eine Anmerkung verdient der Aristoteles zugeschriebene Brief an Alexander den Großen. Wenn man diesem Brief glauben könnte, dann wäre Aristoteles doch eher ein Befürworter des Weltstaates, nicht der selbständigen Polis. Der Brief gibt Alexander den Rat, besiegte Perser in Griechenland anzusiedeln, so wie die Perser umgekehrt Griechen verschleppt hatten. Aber danach soll eine glückliche Zeit kommen, in der es nur eine Herrschaft geben wird und keine Kriege und Aufstände mehr. Es wird Sicherheit herrschen, die Menschen werden ihre Bedürfnisse befriedigen und sich mit Philosophie beschäftigen. Er hofft, daß er es noch erleben werde, wenigstens aber die jüngeren Leute. Dieser Brief ist nur arabisch überliefert, eine griechische Vorlage ist aber erkennbar. Als mögliche Verfasser wurden vorgeschlagen: Aristoteles selber; ein Schüler des Aristoteles, der die Nähe des Meisters zu Alexander übertreibt; ein hellenistischer Rhetorikschüler als Schulaufgabe; ein politischer Propagandist der frühen Kaiserzeit mit einer damals nicht untypischen Mischung von griechischem Nationalismus und Weltstaatsidee. Die Araber zitieren diesen Brief als bloße Bildungsfrucht, nicht als politische Idee; die daran anschließende jüdische Tradierung sieht ein heidnisches Zeugnis für das messianische Zeitalter. Vgl. S. M. Stern, *Aristotle on the World-state*. – Oxford 1968 (der sich vorstellen kann, daß Aristoteles im ersten Augenblick der makedonischen Siege diesen Brief geschrieben, aber zur Zeit der Redaktion der „Politik“ diese Hoffnungen als unbegründet verworfen hat); Marian Plezia, *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités / texte arabe établi et traduit par J. Bielowski*, commentaire de M. Plezia. – Wrocław 1970 oder Marian Plezia: *Die Geburtsurkunde des Hellenismus*, in: *Eos* 58(1969/1970) S. 51-62 oder Marian Plezia: *Der arabische Aristotelesbrief nach fünfundzwanzig Jahren*, in: *Dissertationculae criticae*: Festschrift für Günther Christian Hansen / hrsg. von Christian-Friedrich Collatz ... – Würzburg 1998. – S. 53-59 (der zu genau weiß, daß der Brief im Jahre 331 v. Chr. geschrieben wurde, und sich von Zweifeln anderer Gelehrter, die sich freilich nur auf das traditionelle Aristotelesbild berufen können, nicht hat umstimmen lassen).

4.1.5 Stoizismus

Die Bedeutung der Stoa für das Denken über internationale Beziehungen ist unbezweifelt. Sie ist der Anfang eines philosophischen Kosmopolitismus. Es ist auch unbezweifelt, daß es dabei nicht nur um den Wunsch ging, alle Menschen sollten Brüder werden, sondern um ein philosophisches Argument des notwendigen Umgangs zwischen vernünftigen Wesen. Die Kosmopolis ist ein Staat, der Gott und Menschen umfaßt. Die Bedeutung liegt natürlich nicht in der konkreten Gestaltung des antiken Staatensystems, sondern in der Begründung von Normen. Der Einfluß auf die neuzeitliche Tradition des weltbürgerlichen Denkens von Leibniz bis Kant ist deutlich. Die letzte explizite Anknüpfung war Gilbert Murrays schon etwas fadenscheiniger Versuch „the One Great City of Men and Gods“ zur Grundlage und zum Ziel des Völkerbundes zu machen (vgl. Jeanne Morefield, *Covenants without*