Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 11 (1965)

Artikel: Die Sklaverei bei Aristoteles
Autor: Gigon, Olof
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-660618

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

VII

OLOF GIGON

Die Sklaverei bei Aristoteles

DIE SKLAVEREI BEI ARISTOTELES

Von keinem antiken Philosophen besitzen wir so ausführliche Texte über das Problem der Sklaverei wie von Aristoteles. Man kann dies als ein Element des Realismus auffassen, mit dem der Philosoph den grundlegenden Gegebenheiten der griechischen Gesellschaft gerecht zu werden sucht. Man kann darin aber auch eine eigenartige Form der Auseinandersetzung mit Platon erkennen, der von der Sklaverei als solcher nur selten und beiläufig redet: das Problem hat ihn offensichtlich kaum interessiert. Ausserdem werden wir hier schon festhalten, dass der Sklavenstand bei Aristoteles in weitem Umfange dieselbe Funktion hat wie in Platons Staat der dritte Stand, also diejenigen Menschen, die dem Epithymetikon in der Seele entsprechen. Und nun ist es eine bekannte, schon von Aristoteles selbst vermerkte Tatsache (*Pol.* 1264 *a* 13 ff und *b* 34), dass Platon auch diesen Stand nur denkbar flüchtig behandelt hat. Er interessiert ihn so wenig wie die Sklaven. Das Einzige, was er von ihm fordert, ist, dass er den Wächtern und Regenten dienend zur Verfügung steht. Dass Aristoteles da nachzuholen suchte, was Platon offensichtlich versäumt hatte, lag nahe.

Wir können uns im Nachfolgenden vom Textablauf ebenso wie von der Sache selbst leiten lassen. Die uns unter dem Titel *Politik* erhaltene Pragmatie umfasst, was nicht selbstverständlich ist, zwei verschiedene Sachbereiche: die Politik selbst als Staatslehre und die Ökonomik als Hausverwaltungslehre. Es mag wohl sein, dass dies nicht immer bzw. nicht von Anfang an so war. Die Ökonomik kann einmal eine eigene Pragmatie gebildet haben. Darauf weist ein Titel bei Diog. Lært. V, 22, darauf weisen auch einige Eigentümlichkeiten der erhaltenen *Politik* selbst und schliesslich die uns erhaltene *Ökonomik*, soweit sie (was wohl noch

nicht hinlänglich geprüft ist) echte Materialien des Aristoteles aufgenommen hat.

Dies Problem braucht uns hier nicht weiter zu berühren. Doch liegt auf der Hand, dass vom Sklaven sowohl auf der Ebene des Hauses wie auf derjenigen des Staates zu reden war. Auf der Ebene der Ökonomik wiederum begegnen zwei verschiedene Formen der Einordnung des Sklaven. Die eine, um dies vorwegzunehmen, sieht in der Ökonomik die Untersuchung der drei personalen Relationen, die das Haus ausmachen: Mann-Frau, Vater-Kinder, Herr-Sklave. Wir haben es hier sozusagen mit der soziologischen Einordnung des Sklaven zu tun. Die andere versteht die Ökonomik als die Kunst, das materielle Funktionieren und Gedeihen des Haushaltes zu sichern. Dies impliziert eine Übersicht über die dazu gehörigen Werkzeuge, unter denen als ein « lebendes Werkzeug » sich auch der Sklave befindet. Wir können dies die wirtschaftlich-technische Einordnung des Sklaven nennen und uns fragen, wie weit diese beiden Einordnungen von einander unabhängig entstanden sind und bestehen. Zweifellos haben sie zunächst nichts mit einander zu tun. Doch verfolgen wir auch dies hier nicht weiter, sondern beschränken uns auf die Feststellung, dass der Text des Aristoteles sie in gewisser Weise als komplementäre Einordnungen behandelt und recht geschickt in einander verarbeitet.

Wenden wir uns nun zum Text, so begegnet die Sklaverei schon gleich nach dem Prooemium.

1252 *a* 26—34 nennt die beiden elementaren Gemeinschaften, die von vorneherein vorhanden sind: Mann-Frau um der Nachkommenschaft willen, Herr-Sklave um der Erhaltung (σωτηρία) willen. Herr ist, wer von Natur planen, Sklave, wer von Natur das Geplante physisch ausführen kann. Es ist kaum eine Überforderung des Textes, wenn wir folgern, dass ebenso wie Mann und Frau auch diese Partner nicht ohne einander gegenseitig bestehen können. Es gibt

also Menschen, die von Natur zum Planen bestimmt sind und nur dies können, und andere, die nur körperlich ausführen können, aber zum Planen unfähig sind. So bedarf der Herr des Sklaven, damit sein Planen sich verwirklicht, und der Sklave des Herrn, der ihm sagt, was er zu tun habe. Folgerichtig ist der Nutzen aus dieser Zusammenarbeit für beide derselbe. Es ergibt sich allerdings, dass wir mit zwei Menschentypen zu rechnen haben, von denen der eine ganz durch die διάνοια, der andere ganz durch das σῶμα bestimmt ist. Damit kommt schon hier das Problem in Sicht, wie eine derartige Spannweite in den Grenzen des Eidos Mensch überhaupt Platz hat.

1252 *a* 34—*b* 9 gibt eine zunächst nicht erwartete Ergänzung: von Natur sind Frau und Sklave verschieden. Wenn dies eigens hervorgehoben werden muss, so darum, weil trotz dem gegenseitigen Aufeinanderangewiesensein der Paare Mann-Frau und Herr-Sklave keine Ebenbürtigkeit unter den Gliedern herrscht. Dass der nur körperlich tätige Mensch rangtiefer steht als der Planende, werden wir uns sofort sagen. Aber auch die Frau steht tiefer als der Mann, obschon der Unterschied, der darauf führt, nicht genannt wird. Es könnte demnach vermutet werden, dass die Frau faktisch dem Sklaven gleichgeordnet sei. Dies lehnt Aristoteles mit einer charakteristischen Begründung ab, die sich auf die Wirkweise der Natur beruft, allerdings so allgemein bleibt, dass es nicht ganz leicht ist, sie auf den konkreten Fall anzuwenden. Wichtig ist ihm nur, dass Frau und Sklave von Natur verschieden sind, woraus ohne weiteres folgt, dass die Lage bei den Barbaren, die Frau und Sklave einander gleichstellen, naturwidrig sein muss.

Was weiter über die Barbaren bemerkt wird, ist freilich sonderbar. Sie besitzen den Typus des planenden Menschen überhaupt nicht, sondern nur denjenigen des körperlich ausführenden, womit gesagt ist, dass die Gleichung Frau-Sklave gar keine spezifische Diskrimination der Frau

impliziert, sondern nur auf die Tatsache weist, dass bei den Barbaren alle Menschen Sklaven sind.

Zu bemerken ist dazu zweierlei. Einmal verrät Aristoteles selbst durch sein Euripideszitat (1252 *b* 8), woher letzten Endes diese These stammt. Es ist ein Stück politische Doktrin des IV. Jh. Sind die Barbaren in ihrer Gesamtheit Sklaven von Natur, so ist es naturgemäss, wenn ein anderes Volk, das wesentlich den planenden Typus vertritt, den Barbaren gegenübertritt wie ein Herr dem Sklaven, also zunächst durchaus zu beiderseitigem Nutzen: das planende Volk wird den Barbaren sagen, wozu sie ihre körperliche Leistungsfähigkeit gebrauchen sollen, was sie von selbst nicht wissen, und die Barbaren ermöglichen es den Planenden, ihre Absichten zu verwirklichen. Wir werden dieser Einordnung der Barbaren noch mehrfach begegnen.

Zweitens ist demgegenüber klar, dass diese Aussage von 1252 *b* 6—9 nicht vollkommen wörtlich zu nehmen ist. Ein Volk, das ausschliesslich aus körperlich Ausführenden bestünde, wäre ja gar nicht lebensfähig. Darum gehört als notwendige sachliche Ergänzung zu unserm Text der Hinweis auf die bei den Barbaren übliche Staatsform, das despotische Königtum im terminologisch strengen Sinne des Wortes: dem Volke von Sklaven gegenüber ist der König der einzige Vertreter des planenden Typus, und seine Herrschaft wird naturgemäss die eines Herrn über Sklaven sein.

Wir überspringen die nächsten zwei Seiten und wenden uns dem zentralen Abschnitt I, 3—13 zu.

Aristoteles setzt in 1253 *b* 1 ff. wieder beim Stichwort οἰκία an, das 1252 *b* 10 eingeführt worden war. Von der Oikonomia soll nun die Rede sein. I, 3 erweist sich als eine Inhaltsübersicht über die nachfolgenden Darlegungen. Zunächst freilich wird eine Aufteilung des Hauses in Freie und Sklaven gegeben, die später kaum eine Rolle spielt. Umso wichtiger ist die Aufzählung der drei Relationen Herr-

Sklave, Mann-Frau, Vater-Kinder (1253 *b* 4—12). Von der erstgenannten wird in I, 4—7 die Rede sein, von den beiden anderen zunächst I, 12. In I, 13 1259 *b* 21—1260 *b* 7 werden Aporien vorgeführt, die alle drei Relationen angehen, und dann 1260 *b* 8—20 die Fragen nach Mann-Frau, Vater-Kinder neu aufgenommen: dazu wird erklärt, dass diese beiden Relationen später behandelt werden müssten. Die Ökonomik wird damit ziemlich abrupt abgebrochen. Wir werden unten noch einmal auf diesen Abschnitt zurückkommen.

In I, 3 folgt mit 1253 *b* 12—14 die Ankündigung von I, 8—11, der Analyse der Erwerbskunst, die uns als solche hier nichts angeht, obschon I, 4, wie wir noch sehen werden, jenem Abschnitt nahe steht. Sodann wird ausdrücklich hervorgehoben, dass unter den drei Relationen diejenige von Herr und Sklave zuerst untersucht werden solle. Dies ist also die besondere Ankündigung von I, 4—7. Sie hat bei aller Kürze einen eigentlichen Proömiencharakter. Es wird hervorgehoben, dass das Folgende sowohl praktisch nützlich wie auch theoretisch wissenswert sein könne und dass versucht werde, über die gegenwärtig geltenden Meinungen hinauszugelangen. Die Auseinandersetzung mit fremden Ansichten, also die kritische Doxographie, wird demnach in I, 4—7 einen breiten Raum einnehmen. In der Tat werden nun sofort in einer ziemlich willkürlich anmutenden Ordnung drei fremde Thesen resümiert: 1. Die Fähigkeit des Herrn, mit dem Sklaven umzugehen ist eine Episteme. Darüber wird in 1255 *b* 20—37 gesprochen werden. 2. Die vier Formen der Ökonomie, Despotie, Politik und Königtum gelten als dasselbe. Ausdrücklich wird vermerkt, dass diese falsche These schon im Proömium erwähnt worden war (1252 *a* 7—13). Ihre Behandlung erfolgt, allerdings erstaunlich kurz, in 1255 *b* 16—20. 3. Die Relation von Herr-Sklave ist überhaupt παρὰ φύσιν. Diese wichtigste der drei Thesen wird in I, 6 zur Sprache kommen.

Der Name des Urhebers wird in keinem einzigen der Fälle genannt. Es ist vielleicht nicht überflüssig zu betonen, dass dies nicht darauf beruht, dass es sich um anonyme Meinungen handelt, sondern vielmehr damit zusammenhängt, dass ganz allgemein Aristoteles in den ethischen Pragmatien mit der Nennung von Namen anderer Philosophen wesentlich zurückhaltender ist als in der Naturphilosophie: und da in der Antike nach bekanntem Stilgesetz der vornehme Stil die exakte Anführung von Namen und Zahlen meidet und nur der niedrige hypomnematische Stil sie zulässt, so muss man folgern, dass Aristoteles für seine ethischen Pragmatien prinzipiell an ein etwas anderes, breiteres und anspruchsvolleres Publikum gedacht hat als für seine Naturphilosophie, die nur für den Kreis der Schüler und der « Fachgenossen » bestimmt war.

I, 4 beginnt die Untersuchung der Sklaverei, aber wie soeben angedeutet nicht von den sozialen Relationen her, sondern im Rahmen des technisch-wirtschaftlichen Aspekts der Ökonomik. Ausgangsgedanke ist der immer wieder bis hinab zur klassischen Dreigüterlehre des Peripatos vorausgesetzte, dass ohne die ἀναγκαῖα weder das blosse Überleben noch auch das εὖ ζῆν in der Eudaimonie möglich ist. Die Beschaffung der ἀναγκαῖα, so muss man also folgern, ist die erste Aufgabe der Ökonomik: und zwar Aufgabe in demselben Sinne, in dem jede Technik ihre Aufgabe besitzt. Werkzeuge stehen zur Verfügung, belebte sowohl wie unbelebte. Der Sklave und jeder ὑπηρέτης (also auch der rechtlic h freie) lässt sich so als « belebtes Werkzeug » umschreiben. Die mit Recht berühmte Stelle 1253 *b* 33-1254 *a* 1 bietet allerdings eine eigentümliche Ergänzung. Auch wenn sie einen irreal experimentierenden Charakter hat, impliziert sie doch, dass die Sklaverei ein Notbehelf ist, erzwungen durch die Unzulänglichkeit unserer materiellen Werkzeuge. In einem märchenhaft vollkommenen ἐπὶ Κρόνου βίος brauchte es keine Sklaven zu geben. Mit der schon in 1252 *a* 26-34

vollzogenen Annahme, es gebe von Natur den anthropologischen Typus des Sklaven, verträgt sich dies schlecht. Andererseits wird man geltend machen, dass durch unser Experiment der Sklave genau so wenig in den Status des παρὰ φύσιν gerät, wie etwa die ethischen Tugenden durch das vergleichbare Experiment mit den Inseln der Seligen im *Protreptikos*, Fr. 12 Walzer-Ross.

1254 *a* 1-13 wird nun in raschem Tempo, gestützt vor allem auf den Unterschied zwischen der ποίησις, die einem bestimmten Ergebnis zusteuert, und der πρᾶξις, die die Führung des Lebens als solche zum Inhalt hat (die Distinktion wird später mindestens angedeutet, um den Sklaven von dem ihm nahestehenden Techniten abzugrenzen 1260 *a* 39-*b* 1), der Begriff des Sklaven als eines lebendigen Werkzeuges und Besitzstückes seines Herrn herausgearbeitet. Daraus ergibt sich folgerichtig, dass die hier gemeinte Relation wesentlich anderen Charakter hat als die in 1252 *a* 30—34 skizzierte. Dort war das συμφέρον für beide Teile eines und dasselbe, was auf eine Wechselseitigkeit der Bindung schliessen liess. Hier dagegen ist zwar der Herr Herr eines Sklaven und der Sklave Sklave eines Herrn, aber viel mehr ins Gewicht fällt, dass der Sklave werkzeughaftes Eigentum des Herrn ist, während umgekehrt der Herr den Sklaven besitzt und sich seiner bedient.

Es folgt die Konklusion 1254 *a* 13—17, die wie so viele andere Konklusionen bei Aristoteles (für die naturwissenschaftlichen Schriften hat soeben die treffliche Arbeit von G. A. Seeck darauf hingewiesen) nicht recht genau ist. Denn was bisher in Kap. 4 beschrieben war, war keineswegs die anthropologische φύσις des Sklaven, die ihn seiner menschlichen Struktur nach zum Sklaven macht, sondern, wie schon bemerkt, seine technisch-wirtschaftliche Funktion. Wer Eigentum eines andern Menschen im Sinne der Werkzeughaftigkeit ist, ist deswegen noch durchaus nicht ein φύσει δοῦλος. Dazu wird man erst durch jene Begrenztheit

aller Fähigkeiten auf den körperlichen Bereich, die 1252 *a* 30—34 angedeutet, aber noch nicht ausgeführt hat.

Auch die Einleitung zum 5. Kap. 1254 *a* 17—20 ist in einem gewissen Umfange irreführend. Sie kündigt nämlich jene Diskussion an, die schon in 1253 *b* 20—23 als Programmpunkt aufgeführt worden war. Doch erst in Kap. 6 wird zu den verschiedenen Doktrinen in der Frage, ob die Sklaverei κατά oder παρὰ φύσιν sei, Stellung genommen. Was wir in Kap. 5 haben, ist in Wirklichkeit der grundlegende Nachweis, dass es kein συνθετόν, also auch keine Gemeinschaft gibt, die nicht durch ein ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι charakterisiert ist. Es ist nicht zu verkennen, dass der Nachweis in 1254 *a* 20—*b* 16 bei aller Kürze auf breitester Basis geführt wird. Von der Sache her müsste dieser Abschnitt an den Anfang der gesamten Pragmatie gehören, wenn man bedenkt, wie unermüdlich Aristoteles auf das ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι und dessen verschiedene Formen zurückgreift. Um dies tun zu können, müsste er zuerst gezeigt haben, dass es keine Form der Zusammenordnung gibt, die nicht diese Struktur besitzt. Dies geschieht an unserer Stelle, allerdings so, dass sie zum Abschluss lediglich für die Begründung der besonderen Relation zwischen Herrn und Sklaven in Anspruch genommen wird.

Dass 1254 *a* 20—*b* 16 eine viel ausführlichere Darlegung knapp und nicht ohne Flüchtigkeit zusammenfasst, ergibt sich aus mehreren Indizien. 1254 *a* 20—21 wird angekündigt, dass der Nachweis sowohl λόγῳ wie auch mit Hilfe von Tatsachen geführt werden soll, ein methodisches Vorgehen, das Aristoteles sehr geschätzt hat. An unserer Stelle wird es freilich nirgends klar, was als theoretische Überlegung und was als Tatsachenbeweis zu gelten hat. Die folgenden Sätze bis *a* 28 haben Stichwortcharakter: beachtenswert ist in *a* 25—28 der Rekurs auf einen ganz allgemeinen Gesichtspunkt περὶ τοῦ βελτίονος, den man in die unmittelbare Nähe der uns in *Topik* III erhaltenen Sammlung

solcher Gesichtspunkte (die nach Diog. Laert. V, 23 einmal einen eigenen Traktat gebildet hat) rücken darf (vgl. bes. *Top.* 118 *a* 34—39). Erst *a* 28 setzt vom Allgemeinsten ein, geht sehr rasch zu den ἔμψυχα über (merkwürdig die Ausdrucksweise ἐκ τῆς ἁπάσης φύσεως), greift dann wieder zurück auf die ἄψυχα, verweist aber dafür auf die ἐξωτερικωτέρα σκέψις. Was damit gemeint ist, ist hier nicht im Einzelnen zu erörtern. Jedenfalls kann es sich nicht nur darum handeln, dass der Fall der ἁρμονία in eine andere Pragmatie gehört, sondern darum, dass ἄρχειν-ἄρχεσθαι hier nicht im eigentlichen, sondern nur in einem metaphorischen Sinne ausgesagt wird, also als Beleg nicht in eine wissenschaftliche Untersuchung gehört, sondern nur in einer unverbindlich literarischen Betrachtung zulässig ist.

Dann erst folgt von *a* 34 an der systematische Aufbau. Die erste Relation ist diejenige zwischen Seele und Körper, zu der sofort aufmerksam gemacht wird, dass man sie an den κατὰ φύσιν sich verhaltenden Lebewesen und nicht an Erscheinungen der Perversion abzulesen habe. Dass in unserem Zusammenhang gerade dies ausdrücklich herausgehoben wird, muss auffallen. Denn unsere Darlegung wird gerade auf die Nachweis zielen, dass es Menschen gibt, die sich von andern Menschen so unterscheiden wie der Körper von der Seele (*b* 16), bei denen also in der Tat von einer ἀρχή der Seele über den Körper bestenfalls in einem höchst rudimentären Sinne gesprochen werden kann (vgl. auch die frühere Stelle 1252 *a* 30—34), ohne dass es sich dabei um Perversionen handelt. Wir werden auf diesen Punkt noch einmal zurückkommen.

Der Relation Seele-Körper wird von *b* 2 an eine zweite Relation zwischen νοῦς bzw. λόγον ἔχον und ὄρεξις bzw. παθητικόν zur Seite gestellt, was den Anlass schafft, zwei grundsätzlich verschiedene Formen der ἀρχή herauszuarbeiten. Allerdings gerät hier dem Verfasser das Schema der drei Formen von ἀρχαί in die Quere. Er will hier schon

darauf hinweisen, obschon es in unserem Zusammenhang erst wichtig wird, wo es gilt, die Relation Mann-Frau als πολιτική von der Relation Vater-Kind als βασιλική zu unterscheiden. Die Unterscheidung ist für Aristoteles nicht unwesentlich. Umso mehr muss es uns überraschen, dass wir nicht erfahren, welcher der beiden Typen nun eigentlich für die Relation zwischen νοῦς und ὄρεξις faktisch gilt.

In gewisser Weise parallel zu *a* 36—*b* 2 wird nun auch hier *b* 6—9 festgestellt, dass eine Verkehrung der Relation verderblich ist. Mit *b* 10—13 gelangen wir zur Relation Mensch-Tier. Die Distinktion zwischen zahmen und wilden Tieren wird nach einer allgemein antiken Anschauung als φύσει aufgefasst. Die Beherrschung der zahmen Tiere durch den Menschen ist ein Musterfall dafür, dass das Dienen die σωτηρία des Dienenden bedeutet (vgl. 1252 *a* 31).

b 13—16 geht schliesslich zu den zwischenmenschlichen Relationen über. Mann und Frau werden erwähnt, dann vernehmen wir in absonderlich unbestimmter Weise, dass dies auch ἐπὶ πάντων ἀνθρώπων gelte, eine charakteristische Formel flüchtigen Zusammenfassens.

Mit 1254 *b* 16 kommen wir zum besonderen Gegenstand unserer Untersuchung. Statuiert wird nun, dass es Menschen gibt, die sich von andern Menschen soweit unterscheiden wie der Körper von der Seele und das Tier vom Menschen, und zwar dadurch, dass ihre Leistung ausschliesslich in der σώματος χρῆσις besteht. Dies präzisiert unmittelbar 1252 *a* 30—34. Es sind Menschen, die auf ihre Körperlichkeit reduziert sind und insofern φύσει dem (zahmen) Tiere gleichstehen. Zunächst ist dies eine durchaus geschlossene Konzeption. Es gehört ja zum Wesen des Tieres, dass es nur in seiner Körperlichkeit eigentlich lebt, darum auch an den körperlich wahrnehmbaren gegenwärtigen Augenblick gebunden ist und mindestens grundsätzlich weder über eine Erinnerung an die Vergangenheit noch über die Fähigkeit der Planung des Künftigen verfügt (die paar bekannten

Ausnahmen bestätigen nur die Regel). So ist es denn sinnvoll, dass dem Sklaven nach 1252 *a* 32 das προορᾶν abgeht.

Zugleich allerdings treten wir gedanklich in eine Gefahrenzone ein. Es hat, so könnte es scheinen, schon seinen guten Grund, wenn der Satz *b* 16—20 unbestimmt mit ὅσοι beginnt. Hätte Aristoteles ausdrücklich hervorgehoben, dass es sich dabei um Menschen handelt, wäre die Problematik der Aussage grell sichtbar geworden. Denn wie soll es zugehen, dass es innerhalb des Eidos Mensch φύσει Menschen gibt, die sich von andern Menschen unterscheiden wie ψυχὴ σώματος καὶ ἄνθρωπος θηρίου, ohne dass auf diese Weise das Eidos selbst einfach gesprengt wird? Nachdrücklich muss hervorgehoben werden, dass es sich bei solchen Menschen keineswegs um Depravationen und Perversionen handelt. Es gibt zweifellos Menschen, die durch Perversion θηριώδεις geworden sind. Von diesen spricht *E.N.* 1148 *b* 15 ff. Doch diese sind keineswegs die φύσει δοῦλοι, mit denen wir es hier zu tun haben. Das Problem bleibt also in vollem Umfange bestehen, wie man sich das Verhältnis solcher Menschen zur grundlegenden Definition des Menschen als ζῷον λογικόν (vgl. 1253 *a* 9 ff.) zu denken habe.

Aristoteles ist die Schwierigkeit nicht entgangen, wie wir gleich sehen werden. Doch wendet er sich an unserer Stelle nach der anthropologischen Wesensbestimmung des Sklaven zunächst zur teleologischen Qualifikation der Sklaverei, die sich aus der Analogie zu den in *b* 6—9 und *b* 10—13 aufgeführten Relationen ohne weiteres ergibt. *b* 20—22 sodann ist eine Bemerkung, die lediglich den Zweck hat, die gegenwärtigen Darlegungen mit Kap. 4 zu verklammern. Dann aber kommt in der Tat das anthropologische Problem in Sicht. Mit der Gleichsetzung zwischen Sklave und Tier kann es nicht sein Bewenden haben. Soll der Sklave dem Eidos Mensch zuzurechnen sein, so muss er über ein spezifisches Verhältnis zum Logos verfügen, das

dem Tiere abgeht. Dies wird in *b* 22—24 kurz genug festgehalten. Der Sklave besitzt den Logos selbst nicht, ist aber durch ihn ansprechbar. Er begreift also, wo das Tier nur fühlt. Es ist zweifellos eine recht prekäre These, die hier skizziert wird, und man wird auch wieder verstehen, dass Aristoteles sich auf eine nähere Explikation des seltsamen Tatbestandes αἰσθάνεσθαι λόγου ἀλλὰ μὴ ἔχειν nicht einlässt. Ja, man hat den Eindruck, dass er sich im nachfolgenden Satze beeilt, die angedeutete Distanzierung des Sklaven vom Tiere wieder zu bagatellisieren. Für die Leistung des Sklaven kommt auf diese Distanzierung kaum etwas an. Sklave wie zahmes Tier arbeiten körperlich im Bereich der ἀναγκαῖα.

Damit ist das Entscheidende gesagt. Es folgen zum Abschluss des Kapitels zwei Anhänge, unter einander verwandt ohne wirklich zusammenzugehören. Der erste 1254 *b* 27—34 entspringt sehr alter griechischer Tradition. Da der Unterschied zwischen Herren (Freien) und Sklaven eidetischer Natur ist und φύσει, so ist zu erwarten, dass die Natur ihn auch im sichtbaren Habitus der beiden Typen hervortreten lässt. Das Schema ist einfach zu deduzieren: der Sklave wird kräftig sein, der Freie dagegen zur Arbeit der Sklaven untauglich. Darüber hinaus wird die Arbeit des Sklaven diesen zwingen, sich wie ein Tier zu Boden zu krümmen, während der Freie ὀρθός ist. Ohne hier weiter auszugreifen, darf an eine Stelle wie Theognis 535 f. erinnert werden. Dass ein bedeutender Teil der physischen Arbeiten den Menschen letzten Endes verunstaltet und damit deklassiert, ist eine Ansicht, die Aristoteles mehrfach ausspricht. Hier freilich kommen wir zu einer bemerkenswerten Einschränkung. Es gelingt der Natur nicht immer, ihre Absicht ganz durchzuführen. Die Vermutung liegt nahe, dass Aristoteles diesen Vorbehalt vor allem im Hinblick auf Sokrates und die sokratische Literatur angebracht hat. Schliesslich ist schon bei der Person des Sokrates selbst

die hier genannte Absicht der Natur nicht recht gelungen, und die sokratische Literatur mag öfters als wir heute noch erkennen können, darauf aufmerksam gemacht haben, dass zuweilen eine edle Seele in einem äusserst unansehnlichen Körper wohne.

Der zweite Nachtrag 1254 *b* 34-1255 *a* 1 verschiebt die gesamte Fragestellung. Welche Bedeutung die körperliche Erscheinung hat, kann man daran ersehen, dass jedermann gerne Sklave eines Menschen wäre, der so überwältigend schön wäre wie wir die Götter abbilden. Erst recht müssten wir bereit sein, demjenigen zu dienen, dessen Seele göttergleich wäre.

Hatten wir es bisher mit dem Sklaven als einem anthropologisch eindeutig bestimmten Typus Mensch zu tun, so ist hier offensichtlich der Begriff δουλεύειν in einem ganz allgemeinen, beinahe metaphorischen Sinne gebraucht: man wird demjenigen dienen, an dem man eine ὑπερβολή körperlicher und seelischer ἀρετή wahrzunehmen vermag. Eine eidetische Differenzierung zwischen dem vollkommenen und den gewöhnlichen Menschen ist damit nicht angestrebt. Der Nachtrag ist hier ein Fremdkörper und gehört seiner Perspektive nach nicht in den Problemkreis Herr-Sklave, sondern vielmehr in die Diskussion über den θεῖος ἀνήρ, den Einen Besten, den man nur eliminieren oder zum König machen kann (vgl. 1284 *a* 3—11 und 1284 *b* 27—34).

Die Konklusion 1255 *a* 1—3 entspricht dem Inhalt des Kapitels. Nur werden wir auch da nicht darüber aufgeklärt, was als theoretischer Beweis und was als Tatsachenbeweis gelten soll.

Kap. 6-7 liefern nun die in 1253 *b* 18—23 angekündigte Diskussion verschiedener fremder Doktrinen. Auf die wichtigste, dass die Sklaverei grundsätzlich παρὰ φύσιν sei, tritt das ziemlich umfangreiche und schwierige Kap. 6 ein. Die Gedankenführung wird nun auffallend kompliziert und

undurchsichtig, und es kann nicht die Rede davon sein, die vielen Schwierigkeiten im Einzelnen durchzudiskutieren. Ich gebe nur einige Hinweise.

1255 *a* 5—6 unterscheidet zwei Arten von Sklaven, den Sklaven φύσει, von dem im vorausgehenden Kapitel die Rede war, und den Sklaven νόμῳ. Summarisch wird der damit gemeinte Nomos präzisiert. Es ist das uralte Kriegsrecht, wonach der Besiegte mit Allem, was er hat und ist, Beute des Siegers wird: durch seine Niederlage wird er im strengen Sinne rechtlos. Aristoteles kennt Polemiken gegen diesen Nomos, offenbar aus Büchern, die Νόμοι oder Περὶ νόμων heissen: 1255 *a* 8 ist unverkennbar Zitat, freilich von Werken, die wir nicht identifizieren können. Aristoteles ironisiert diese Eiferer *a* 7—12 und setzt erst *a* 12 mit der ernsthaften Diskussion ein.

Quintessenz der Darlegungen ist zunächst, dass (a) an jedem Siege ein bestimmtes Mass an ἀρετή beteiligt ist, der Sieger also auf ein ἀγαθόν τι pochen kann, das ihn zu siegen befähigte (was damit im Einzelnen gemeint ist und wie weit diese ἀρετή mit der ἀνδρεία identifiziert werden darf, vernehmen wir nicht), dass aber (b) diese ἀρετή keinesfalls unbesehen mit der Gerechtigkeit gleichgesetzt werden darf. Ein Sieg kann also durch eine bestimmte ἀρετή errungen werden, was dem in *a* 6—7 genannten Nomos eine gewisse Legitimität zu verleihen scheint. Dies schliesst aber in keiner Weise aus, dass der Krieg ungerecht begonnen wurde und der Sieg eine Ungerechtigkeit darstellt. Wer durch einen solchen Sieg zum Sklaven wird, ist unter keinen Umständen φύσει Sklave.

Wir kommen damit zu der Frage nach dem gerechten Kriege. In sehr eigentümlichen Wendungen gibt Aristoteles von *a* 28 an zu verstehen, dass nach bestimmten Theorien (die aber zweifellos auch seiner eigenen Meinung entsprechen, obschon dies nicht gesagt wird) nur eine Art Krieg grundsätzlich gerecht ist, der Krieg gegen die Barbaren. Aristoteles

bezieht sich da zurück auf 1252 *a* 30-*b* 9. Die Barbaren sind ja schon anthropologisch zur Sklaverei bestimmt. Es kann demnach auch nicht ungerecht sein, sie durch den Krieg faktisch in den Status zu bringen, der ihrer Natur gemäss ist.

Was den ganzen Text von 1255 *a* 26 bis *b* 4 verwirrt, ist die Tatsache, dass eine Diskussion περὶ εὐγενείας hier hereingezogen ist, die mit dem vorliegenden Problem nur teilweise zusammengeht. Ansatzpunkt ist der Gedanke, dass man nicht nur bei den Sklaven zwischen solchen φύσει und solchen νόμῳ zu unterscheiden habe, sondern auch bei den εὐγενεῖς. Es ist eine Erfahrungstatsache, dass spezifische εὐγένεια, Adligkeit (obschon man dieses durch germanische Verhältnisse bestimmte Wort im Gesamtbereich der Antike nur mit grösster Vorsicht verwenden sollte) jeweils nur im Raume bestimmter Völker und Zustände, also νόμῳ, anerkannt wird. Doch schliesst dies nach unserer Stelle nicht aus, dass es auch eine φύσει εὐγένεια gibt. Angehängt wird an diesen Gedanken der weitere, ob und wie weit die εὐγένεια vererbbar ist (schon *a* 27 ἐκ δούλων kündigte dies an). Dies ist an sich eine legitime Frage. Recht überlegt müssen schon die Erörterungen von Kap. 5 zu der Frage drängen, ob die Kinder des φύσει δοῦλος ebenfalls und mit Notwendigkeit φύσει δοῦλοι sein werden. Aristoteles beantwortet die Frage aber nur für den Fall der εὐγένεια, und zwar auf derselben Linie wie 1254 *b* 27—34: die Natur möchte die εὐγένεια vererblich machen, bringt es aber oftmals nicht zustande. Dass hier sokratische Texte, vom platonischen Protagoras angefangen, im Hintergrund stehen, brauche ich nicht näher auszuführen.

Die Absicht des ganzen Abschnittes ist leidlich klar. Doch die Formulierungen wirken mehrfach schief und ungenau, und es ist keineswegs von vornherein zu erkennen, worauf der Verfasser eigentlich hinauswill. Man wird wohl die Hypothese wagen dürfen, dass hier ein Stück aus dem Dialog Περὶ εὐγενείας (vgl. *Fragmenta selecta* ed. W. D. Ross

p. 57-60) in ziemlich starker Verkürzung hineingearbeitet worden ist.

1255 *b* 4—15 liefert eine ausserordentlich breite, aber korrekte Konklusion des Gesagten. Neu ist an ihr zweierlei. Einmal wird das Verhältnis des Herrn zum Sklaven noch über Kap. 4 hinaus bestimmt als das Verhältnis eines Ganzen zu seinem Teile, ja sogar als das Verhältnis eines Körpergliedes zum Gesamtkörper. Seltsamerweise sagt eine Gnome Demokrits dasselbe (*VS.* 68 B 270). Aristoteles hat also offenbar auch in diesem Punkte verbreitete Anschauungen aufgenommen. Neu ist ferner, dass die Möglichkeit einer φιλία zwischen Herrn und Sklaven festgestellt wird. Das schlägt eine Brücke zur φιλία-Abhandlung der *E.N.*, wo wir denn auch in der Tat einer Stelle begegnen, die wie eine Zusammenfassung der aristotelischen Lehre von der Sklaverei wirkt: 1161 *a* 32—*b* 8.

Das nachfolgende Kap. 7 erledigt die zwei anderen δόξαι, die zur Diskussion angekündigt waren.

1255 *b* 16—20 antwortet nicht nur auf 1253 *b* 19 f., sondern auch auf 1252 *a* 7—16. An der entschiedenen eidetischen Distinktion der verschiedenen Formen der ἀρχή liegt Aristoteles viel. Was wir hier hören, bleibt allerdings äusserst summarisch. Eine doppelte Dihärese wird vorgenommen: Herrschaft über Sklaven und Freie, und bei der Herrschaft über Freie wiederum Herrschaft über Gleiche und Ungleiche. Dies führt nicht sehr weit. Einige Präzisionen wird Kap. 12 liefern.

1255 *b* 20—37 antwortet schliesslich auf 1253 *b* 18. Diskutiert wird die These, dass die Episteme den Herrn ausmache, eine These, deren Ursprung wir zweifellos in der sokratischen Literatur zu suchen haben werden. Aristoteles differenziert geschickt. Abzulehnen ist die These insofern, als der Typus des δεσπότης nicht auf die Aneignung einer erlernbaren Episteme reduziert werden kann, sondern auf einer bestimmten Qualität beruht, worunter offenbar der Besitz

der planenden διάνοια schlechthin verstanden werden muss. Richtig ist an der These dagegen, dass sowohl die Aufgabe des Sklaven wie diejenige des Herrn zu einer erlernbaren Episteme systematisiert werden können. Von der Episteme des Sklaven spricht *b* 23—30 mit dem Hinweis auf einen Mann in Syrakus, der einstmals in dieser Episteme gegen Honorar Unterricht erteilte: schade, dass wir wie so oft nicht wissen, woher Aristoteles diese Notiz hat, — aus einem Sokratikerdialog? Über die Episteme des Herrn äussert sich *b* 31—37 mit der Präzisierung, dass darunter nur das Benutzen, nicht das Erwerben zu verstehen sei. Die κτητική ist, so wird nachtragsweise *b* 37—39 festgestellt, wieder etwas anderes und ist in der Dihärese der πολεμική oder der θηρευτική unterzuordnen (die Bemerkung über die Gerechtigkeit solchen Erwerbs will anscheinend auf 1255 *a* 21 ff. zurückverweisen). Was die eigentliche Herrenepisteme angeht, so beschränkt sich der Verfasser auf die Erklärung, sie stehe in der Hierarchie der Epistemai tief unten, so tief, dass diejenigen Herren, die sichs leisten können, auf deren Aneignung und Ausübung völlig verzichten, Verwalter anstellen, die dies besorgen, und selbst πολιτεύονται ἢ φιλοσοφοῦσιν, womit wir also zu den beiden βίοι gelangen, von denen in VII, 1324 *a* 25 ff. die Rede ist. Etwas sonderbar ist diese Erklärung sicherlich. Von der Beschreibung der Relation Herr-Sklave und ihren prinzipiellen Implikationen gleitet sie ab zu einem empirischen Tatbestand, dessen Einordnung gar nicht so einfach ist, wie es auf den ersten Blick den Anschein hat. Denn weder leuchtet es ein, dass man sich von der Betätigung einer der drei Grundrelationen im Hause ihrer mangelnden σεμνότης wegen einfach dispensieren kann, noch ist es klar, welche Stellung der ἐπίτροπος hat, der für den unwilligen δεσπότης in die Relation Herr-Sklave subsidiär eintritt.

Die Konklusion 1255 *b* 39—40 resümiert nichts mehr, sondern bezeichnet lediglich den Schluss der Untersuchung

über die Sklaverei. Wir überspringen Kap. 8—11, die in 1253 *b* 12—14 angekündigt waren, und wenden uns den zwei letzten Kapiteln des Buches zu.

Kap. 12 ruft ausdrücklich die Gesamtheit der drei Relationen in Erinnerung. Nun soll nachgetragen werden, was wir in 1255 *b* 16—20 vermissten: die Differenzierung der beiden Relationen Mann-Frau, Vater-Kind. Aristoteles legt die eine auf die Formel πολιτικῶς, die andere auf βασιλικῶς fest im naheliegenden Bestreben, die Analogie zwischen den Herrschaftsformen im Staate und denjenigen im Hause so weit als möglich durchzuführen. Die Bestimmung des Vater-Kind-Verhältnisses als ein königliches bereitet keine Schwierigkeiten (1259 *b* 10—17). Heikler ist es mit der Relation Mann-Frau. Die πολιτικὴ ἀρχή sieht sich vor der Aufgabe, unter Menschen, die unter dem hier in Frage kommenden Aspekte unter einander gleich sind, das Elementarverhältnis des ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι zum Ausdruck zu bringen. Dies kann nur durch ein Alternieren geschehen, indem jeder Einzelne in bestimmtem Rhythmus bald ἄρχει, bald ἄρχεται. Dies ist jedoch zwischen Mann und Frau unvollziehbar. Es bleibt also bei der etwas undurchsichtigen Situation, dass Mann und Frau zwar grundsätzlich einander gleich sind, aber dennoch der Mann ein für alle Mal ἄρχει und die Frau ἄρχεται. Aristoteles motiviert dies damit, dass der Mann ἡγεμονικώτερος sei, ohne zu erläutern, was er eigentlich darunter versteht. Die Situation wird noch prekärer dadurch, dass in *b* 2—3 eine Umkehrung dieses Verhältnisses zwischen Mann und Frau schlechtweg als παρὰ φύσιν bezeichnet wird (vgl. 1254 *a* 36—*b* 2).

Die Analogie zwischen der Relation Mann-Frau und der πολιτικὴ ἀρχή geht also einfach nicht auf.

Endlich Kap. 13, und zwar von 1259 *b* 21 an. Was vorausgeht, *b* 18—21, ist keine Überleitung zum Kommenden, sondern eine spürbar protreptisch getönte Konklusion der Kap. 8—12.

Mit *b* 21 ff. kommen wir zunächst zu Aporien, genauer zu einer einzigen bis 1260 *b* 7 weit ausgesponnenen Aporie. Sie ist in unserem Zusammenhang von der grössten Wichtigkeit.

1259 *b* 21—28 formuliert scharf und klar: wie steht es mit der ἀρετή des Sklaven? Entweder hat er sie in der Form der vier Kardinaltugenden etc., dann ist nicht einzusehen, weshalb er Sklave sein soll. Oder er hat sie nicht, dann ist auch das absurd, da er doch ein Mensch ist und λόγου κοινωνῶν (vgl. 1254 *b* 22). Damit ist das Kruzialproblem bezeichnet, das uns schon wiederholt begegnete: Wie verhält sich die besondere anthropologische Struktur des Sklaven zur Definition des Menschen überhaupt?

Aristoteles zieht nun sofort das entsprechende Problem bei den nachgeordneten Gliedern der beiden andern Relationen, Frau und Kind, dazu, ja, er geht 1259 *b* 32—1260 *a* 2 noch einen Schritt weiter zu der allgemeinsten Fassung des Problems: Wie verhält sich generell die ἀρετή des ἄρχων zu derjenigen des ἀρχόμενος? Gradunterschiede innerhalb einer und derselben ἀρετή kommen nicht in Frage, da auch zwischen dem ἄρχων und dem ἀρχόμενος der Unterschied kein gradueller, sondern ein eidetischer ist.

Die Lösung kann nach Aristoteles nur in der Annahme eidetisch verschiedener ἀρεταί bestehen. Dies wird zu guter Letzt im Sinne des Aufbaus von 1254 *a* 34 ff. noch am Verhältnis von λόγον ἔχον und ἄλογον illustriert (vgl. bes. 1254 *b* 5 und 8—9). Jedes hat seine besonderen Tugenden, das eine die dianoetischen, das andere die ethischen.

1260 *a* 7 ff. wird dies auf die drei Relationen angewandt. Alle, so hören wir nun, Sklave, Frau und Kind, besitzen die zwei angedeuten Seelenteile, also das Logikon und das Alogon, nur in verschiedener Weise. Dies wird zunächst für die dianoetische Tugend erläutert (*a* 12—14). Allerdings bleibt es beim Schema. Eine Explikation des Schema scheint Aristoteles nicht für notwendig zu halten. Dabei ist streng genommen nur der Fall des Kindes völlig klar: der Weg

vom ἀτελές zum τέλειον hat seine Evidenz in sich selbst. Die anthropologische Tragweite des ἄκυρον bei der Frau ist dagegen genau so undurchsichtig wie vorhin die Tragweite des entsprechenden ἡγεμονικώτερον beim Manne (1259 *b* 2). Obenhin sind beide Begriffe durchaus verständlich. Doch für eine besondere Beschaffenheit des Logikon mit ihnen indiziert werden soll, kann man nur erraten. Vollends rätselhaft wird der Status des Sklaven. Was bedeutet es, wenn er zwar das Logikon, aber in keiner Weise das βουλευτικόν besitzt? Es bleibt nur der Rückgriff auf 1254 *b* 22-23, wonach er den Logos zwar nicht besitzt, aber zu begreifen vermag.

1260 *a* 14—24 geht zu den ethischen Tugenden über. Jeder hat sie in der seiner Aufgabe angemessenen Variante, eine Formel, die sinnvoll ist, auch wenn im Falle des Sklaven der Eindruck besteht, dass wir damit einfach auf die ὀργανικαὶ καὶ διακονικαὶ ἀρεταί, von 1259 *b* 23 zurückfallen. Im übrigen sind natürlich gerade ἀνδρεία und σωφροσύνη Paradefälle von Tugenden, die beim Manne ganz anders akzentuiert sind als bei der Frau. Doch hier spielt nun eine Polemik gegen den platonischen Sokrates, also *Meno* 71 *e*—73 *c*, hinein. Sie ist ein Musterbeispiel einer rücksichtlos die Probleme isolierenden Auseinandersetzung. Aristoteles scheint einerseits geflissentlich zu übersehen, dass es Platon um ein ἕν der Tugend geht, das der Vielheit der Tugenden wesenhaft übergeordnet, aber keineswegs dazu bestimmt ist, sie aufzuheben. Und auf der andern Seite erweckt er für seine eigene Person den Anschein, als anerkenne er überhaupt nur die Vielheit der Tugenden und nicht die Tugend als ein durchgehendes καθόλου. Dies wird besonders deutlich in der Darlegung κατὰ μέρος 1260 *a* 24 ff. Befremdlich scharf polemisiert Aristoteles hier gegen diejenigen, die die Tugend als εὖ ἔχειν τὴν ψυχήν oder ὀρθοπραγεῖν bestimmen, also eine einheitliche Definition der Tugend überhaupt ansetzen. Da sei es besser, die Tugenden mit

Gorgias einfach aufzuzählen. Historisch ist hier festzuhalten, dass bestimmte, terminologisch fixierte Definitionen der Tugend gemeint sind und nicht irgendwelche beiläufigen Charakterisierungen. Die platonischen Dialoge, die diese Definitionen nicht kennen, scheiden damit aus. Der Spielraum, der verbleibt, ist ausserordentlich gross, aber man tut gut, sich gerade für die *Politik* (im Grunde auch für die *Ethik*) immer wieder daran zu erinnern, dass unter den Philosophen, mit denen Aristoteles sich auseinandersetzt, Platon zwar der bedeutendste, aber in keiner Weise der einzige ist.

Wenn das εὖ ἔχειν τὴν ψυχήν und das ὀρθοπραγεῖν nicht auf Platon zurückgeht, so darf man sich fragen, ob die Nennung des Gorgias den platonischen Menon oder den historischen Gorgias selbst betrifft. Natürlich zählt Menon Tugenden auf und ist Schüler des Gorgias. Man sollte aber die Möglichkeit nicht ausschliessen, dass eine entsprechende Ausführung sich auch in einer Schrift des Gorgias selbst gefunden hat.

1260 *a* 28—31 kommt kurz auf die Situation der Frau zurück, *a* 31—33 aut das Kind, *a* 33—36 schliesslich zum Sklaven. Wieder treten ἀνδρεία und σωφροσύνη als die ethischen Tugenden par excellence in den Vordergrund. Ihrer bedarf in gewissem Umfange auch der Sklave, um seine Arbeit leisten zu können. Allerdings ist es nicht nur die Konvenienz der systematischen Überlegungen, die Aristoteles veranlasst haben wird, den Sklaven gerade durch ἀκολασία und δειλία gefährdet zu sehen. Was wir von der attischen Komödie des IV. Jh. wissen, zeigt zur Genüge, dass gerade dies als die charakteristischen Laster des Sklaven gilt. Feigheit, verbunden mit Zynismus, und Gefrässigkeit, nicht selten begleitet von Lüsternheit gehören zu ihm und sind auch der Anlass, warum immer wieder vor dem gefährlichen Einfluss unfreier Hausdiener auf heranwachsende Kinder gewarnt wird.

In 1260 *a* 36—*b* 2 wird eine höchst merkwürdige, leider auch sehr schlecht formulierte Parenthese angeschlossen. Gefragt wird nach der ἀρετή der Techniten, da gerade diese ihrer anscheinend noch öfters ermangeln als die Sklaven. Die Antwort geht, wenn wir sie recht verstehen, dahin, dass der Sklave in der Tat als Teilhaber am gesamten Leben seines Herrn (vgl. 1254 *a* 7—8) der Tugend in einem grösseren Umfang bedarf als der Technite, der zwar (wir erfahren es hier zum ersten Male) anthropologisch dem Sklaven so ziemlich gleich steht, aber eine begrenzte Aufgabe besitzt. Was freilich die weitere Bemerkung, Sklave sei man φύσει, Technite aber niemals, mit dem Problem der Tugend des Techniten zu tun hat, ist nicht zu erkennen. Beachtenswert, aber hier nicht zu erörtern ist die Tatsache, dass unsere Parenthese offenbar mit *Probl.* 956 *b* 11—15 zusammenhängt, wo gefragt wird, weshalb die Dionysostechniten meistens πονηροί sein. Der Text der *Probl.* ist wie meistens in einem arg depravierten Zustande (obwohl ihn schon Gellius XX, 4 gelesen hat wie wir). Wir können hier nur konstatieren, dass den Aristoteles das Problem der geringen ἀρετή der Techniten beschäftigt hat.

Mit einer letzten Bemerkung 1260 *b* 3—7 gelangen wir zurück zu Dingen, die in 1255 *b* 20—37 zur Diskussion standen.

Wir wissen nun, dass der Sklave eines begrenzten Masses an ἀρετή bedarf. Diese ἀρετή hat ihm der Herr beizubringen und nicht etwa der in 1255 *b* 23—30 genannte Lehrer der δουλικὴ ἐπιστήμη. Von Aristoteles her ist dies durchaus folgerichtig. Ἀρετή ist ja eine durch fortdauernde Übung heranzubildende Qualität und keine erlernbare Episteme. Der Status des Herrn war in 1255 *b* 21 ausdrücklich als eine Qualität bezeichnet worden. Der Status des Sklaven wird wohl die komplementäre Qualität sein, die nur durch den Herrn vermittelt werden kann. Die Schlussbemerkung geht gegen Platon, der *Leg.* 777 *e* beiläufig, aber äusserst scharf

erklärt, dem Sklaven gegenüber sei nur ein κολάζειν, kein νουθετεῖν angebracht, und jedes an ihn gerichtete Wort müsse ein Befehl, ἐπίταξις sein. Dass dies auf der Meinung beruhe, der Sklave besitze überhaupt keinen Logos, ist allerdings eine Folgerung des Aristoteles, die in dieser Form bei Platon nicht vorliegt. Die Folgerung gestattet ihm jedoch, dem gegenüber dem Sklaven immerhin ein gewisses Verhältnis zum Logos zuzubilligen (wie prekär und unbestimmt umschrieben es ist, hat sich freilich aus 1254 *b* 22, 1259 *b* 28, 1260 *a* 9—12 hinlänglich ergeben), also auch den Anspruch auf ein an das Begreifen appellierendes νουθετεῖν. Merkwürdig ist nebenbei, dass hier ἐπίταξις terminologisch ganz eng den vom Herrn an den Sklaven ergehenden Befehl bezeichnet, während dasselbe Wort anderswo (1326 *b* 14) für die regierende Tätigkeit jedes ἄρχων verwendet wird. Dies gehört zu jenen terminologischen Unstimmigkeiten die man nicht zu sehr bagatellisieren sollte.

1260 *b* 8—24 wird noch einmal auf die Relationen Mann-Frau, Vater-Kind eingetreten. Kap. 12 hatte lediglich den besonderen Charakter der in diesen Fällen wirkenden ἀρχή herausgestellt. Nun soll von den mannigfachen Sachproblemen die Rede sein, die in diesen Relationen impliziert sind.

Doch Aristoteles bricht ab. Summarisch wird auf die Untersuchung der Staatsformen verwiesen. *b* 13—20 begründet: Frauen und Kinder sind Teile des Hauses, das Haus ein Teil des Staates, und im Rahmen der Politik gilt, dass die Tugend des Teiles an derjenigen des Ganzen orientiert sein muss. Also können die angekündigten Probleme nur im Blick auf die jeweils vorausgesetzte Staatsform behandelt werden.

Man wird sich fragen, wieweit diese Begründung tatsächlich tragfähig ist. Zweifellos sind die Sklaven unfrei, Frauen und Kinder dagegen Freie: es lässt sich also behaupten, dass die Bindung des Sklaven an den Staat und an die

jeweilige Staatsform lockerer ist als diejenige der Frauen und Kinder. Aber ist der Unterschied wirklich so gross, dass es sich rechtfertigen lässt, die Behandlung der Sklaverei ganz in die Ökonomik zu verweisen, die beiden andern Relationen dagegen in die Erörterung der verschiedenen Staatsformen hineinzunehmen? Auch wenn der Sklave kein Bürger sein kann, so ist er doch nicht nur für das Haus, sondern auch für den Staat eine unentbehrliche *condicio sine qua non* des Funktionierens. Umgekehrt gibt es zahlreiche Probleme der Gattenwahl, der Kompetenzabgrenzung der Ehepartner im Hause, der Kindererziehung, die sich in allen Staatsformen mehr oder weniger gleichmässig stellen werden. Alle diese Dinge πρὸς τὴν πολιτείαν βλέποντας (*b* 15) auszudifferenzieren, scheint ein überaus mühseliges Unternehmen zu sein, und die Bücher II-VIII zeigen denn auch, dass Aristoteles dies faktisch nur in einzelnen Ansätzen durchgeführt hat. Die Frage ist also erlaubt, ob der in 1260 *b* 8—20 vorliegende Hinweis auf die Behandlung der zwei Relationen im Rahmen der πολιτεῖαι organisch aus einer Gesamtkonzeption herauswächst oder nicht vielleicht doch nur eine Hilfskonstruktion ist, um eine sekundäre Umgruppierung des Materials zu verdecken. Konkreter: Hat es einmal einen Oikonomikos gegeben, der systematisch jede der drei Relationen untersuchte, von dem aber im Verlauf einer Umdisposition in unserer Politik nur noch einzelne Teile erhalten geblieben sind? Wir lassen diese Frage hier auf sich beruhen, werfen aber doch noch einen Blick auf das zweite Buch und auf einige in unserm Zusammenhang zu beachtende Eigentümlichkeiten dieses Buches.

Überblickt man die berühmte Auseinandersetzung mit Platons *Staat* und *Gesetzen* im Ganzen, so ist es wohl nicht ganz so selbstverständlich wie der durchschnittliche Leser meint, dass die Probleme der Frauen-, Kinder- und Besitzgemeinschaft derart im Vordergrund stehen. Schliesslich

hat Platon noch von sehr vielen anderen Dingen gesprochen, die eine Diskussion verdient hätten. Es scheint aber, dass Aristoteles sich ernstlich nur für jene Fragen interessiert, die der Ökonomik angehören oder mindestens nahestehen. Weiterhin befasst sich die Doxographie des Phaleas (Kap. 7) fast ausschliesslich mit dem Besitzproblem. In der Behandlung der Spartaner, die mehrfach verrät, dass sie eine umfassende Darstellung (die Λακεδαιμονίων πολιτεία) voraussetzt, fällt abermals auf, dass in erster Linie vom Problem der Sklaven 1269 *a* 34-*b* 12 (mit Berücksichtigung auch der beiden anderen « Sklavenhalterstaaten » Thessalien und Kreta) gehandelt wird, dann von den Frauen (1269 *b* 12-1270 *a* 15) und dann vom Besitz 1270 *a* 15-*b* 6.

Von da an verlieren sich diese Gesichtspunkte. Doch sei als Arbeitshypothese die Vermutung gewagt, dass Aristoteles in sein zweites Buch ziemlich viel Material übernommen hat, das ursprünglich als doxographischer Unterbau zur Behandlung der drei Relationen und zum Traktat über die Chrematistik (I, 8—11) gedacht war. Erst nachträglich wurde umgeordnet und aus der Masse der den verschiedenen Hauptproblemen zugeordneten doxographischen Abschnitten ein besonderes, rein doxographisches Buch zusammengestellt.

Es wäre nun vom Problem der Sklaverei auf der Ebene nicht mehr des Hauses, sondern des Staates zu sprechen. In der Tat fehlt es in den Büchern III-VIII nicht an Stellen, die ein leidlich genaues Bild davon geben, welche Funktion Aristoteles den Sklaven im Staate zugedacht hat. Doch hat es wenig Sinn, an diesem Orte die Stellen der Reihe nach aufzusuchen und durchzuinterpretieren. Es muss genügen die verschiedenen Aussagen in einer knappen Skizze systematisch zusammenzufassen. Dies wird uns ausserdem Gelegenheit geben, zum Abschluss auf den Kern der von Aristoteles in seinen Darlegungen über die Sklaverei anvisierten Probleme einzutreten.

Auf der einen Seite ist das menschliche Dasein von Grund auf und im Staate in folgende zwei Reihen eingeordnet.

Auszugehen ist vom Leben als der Behauptung der physischen Existenz (ζῆν). Ihm sind zugeordnet die Notwendigkeiten des Lebens (τὰ ἀναγκαῖα). Ihre Beschaffung hat den Charakter der *condicio sine qua non*, nicht weniger, aber auch und vor allem nicht mehr. Wir befinden uns damit auf der Ebene der Körperlichkeit, der körperlichen Arbeit im strengen Sinne, die dem Menschen weder die Zeit zur Musse freigibt (also ἀσχολία ist) noch ihm die Betätigung der ἀρετή gestattet. Also gibt es von der Ebene der Arbeit an den ἀναγκαῖα des Lebens aus auch keinen Zugang zur Eudaimonia. Dieser Reihe steht die andere gegenüber, die vom vollkommenen Leben ausgeht (εὖ ζῆν). Ihm ist zugeordnet das Edle, dessen Betätigung nun nicht mehr nur eine *condicio sine qua non* des höheren Menschseins ist, sondern ein Teil dieses höheren Seins selbst. Denn es liegt auf der Ebene des Geistes, entfaltet sich in der Musse (σχολή), zielt auf ἀρετή und damit schliesslich auf die Eudaimonia.

Beide Reihen müssen verwirklicht werden. Denn das εὖ ζῆν ist nicht ohne das ζῆν möglich, aber nur im εὖ ζῆν erfüllt der Mensch seine Bestimmung.

Entscheidend ist weiterhin, dass nach der Überzeugung des Aristoteles kein Mensch sich hinreichend sowohl auf der Ebene des ζῆν wie auch auf derjenigen des εὖ ζῆν betätigen kann. Die Beschaffung der ἀναγκαῖα beansprucht den Menschen so sehr, dass ihm keine Zeit und Kraft mehr für die Dinge der σχολή übrig bleibt: und wer sich um die Eudaimonia bemüht, kann sich nur in einem geringen Umfang, wenn überhaupt, um die ἀναγκαῖα kümmern. Eine Verbindung beider würde nach Aristoteles nur bedeuten, dass weder für das ζῆν noch für das εὖ ζῆν gesorgt würde.

Damit ist aber auch die eigentliche, die gesamte Problematik der Sklaverei unterirdisch beherrschende Frage sichtbar geworden. Wem soll die Arbeit für das ζῆν über-

tragen werden, jene Arbeit also, die unter allen Umständen ausgeführt werden muss, die aber den Arbeitenden von der ἀρετή und der Eudaimonia ausschliesst? Grundsätzlich gibt es nur zwei Möglichkeiten. Entweder müssen Menschen, die ihrer Anlage nach zur ἀρετή befähigt wären, in Anspruch genommen und damit faktisch zum Verzicht auf die Erfüllung der ihnen möglichen menschlichen Bestimmung gezwungen werden. Oder aber es gibt Menschen, die ihrer eigenen Anlage nach nicht weiter befähigt sind als bis zur Arbeit an den ἀναγκαῖα.

Aristoteles hat sich für die zweite Möglichkeit entschieden. Wir wissen nicht, ob ihn die Erfahrung der alltäglichen Realität geleitet hat oder eher die Erwägung, dass die teleologische Ordnung der Natur unerträglich gestört würde, wenn man annehmen müsste, dass um der Anforderungen des ζῆν willen dauernd eine grosse Anzahl von Menschen gezwungen seien, auf die Verwirklichung des βέλτιστον in ihnen zu verzichten. Vermutlich wird beides zusammen seiner Entscheidung zugrundeliegen.

Dies bedeutet also die Annahme von zwei weitgehend verschiedenen Menschentypen. Es gibt die Menschen, deren Aufgabe das εὖ ζῆν sein kann und soll. Und es gibt die anderen Menschen, die ihrer eigenen Anlage nach das εὖ ζῆν gar nicht erreichen können, auch wenn die äusseren Voraussetzungen vorhanden wären. Ihnen die Arbeit für das blosse ζῆν zu übertragen, ist keine Verstümmelung und Verkürzung ihres Menschseins, sondern der Weg, sie genau das leisten zu lassen, wozu sie selbst von Natur aus fähig sind.

Das ist die aristotelische Konzeption des φύσει δοῦλος. Man wird anerkennen müssen, dass ihr ein echtes und permanentes Problem des menschlichen Daseins zugrundeliegt. Denn zu allen Zeiten ist die menschliche Gesellschaft darauf angewiesen gewesen, dass eine Fülle elementarer Arbeiten um des reinen ζῆν willen einfach geleistet wird. Soll man

annehmen, dass die Verrichtung solcher Arbeit das Erfüllen der Bestimmung des Menschen in der Eudaimonia nicht hindert, wie dies die Sokratik wenigstens teilweise angenommen hat? Die Möglichkeit besteht, wenn man in Kauf nimmt, dass dann der Gehalt der in Frage stehenden Eudaimonia stark, wenn nicht bedrohlich verkümmert. Wenn man aber eine solche Verkümmerung nicht in Kauf nimmt, so bleibt nur die aristotelische Alternative: entweder Menschen, die der Eudaimonia fähig wären, dieser ihrer Möglichkeit bewusst zu berauben, oder aber einen Menschentypus anzusetzen, der von vornherein zu einer so bestimmten Eudaimonia keinen Zugang hat. Dass damit freilich die bedenkliche Frage auftaucht, wie weit ein solcher Menschentypus in die Definition des Menschen als ζῷον λογικόν eingeordnet werden kann, haben wir schon gesehen.

Wie wirkt sich nun schliesslich diese Konzeption des φύσει δοῦλος im Aufbau des Staates aus? Aristoteles beginnt mit der Frage nach dem Telos des Staates. Der vollkommene Staat wird sich zum Ziel setzen, allen seinen Gliedern die Möglichkeit der Musse und damit der Verwirklichung der ἀρετή und der Eudaimonia freizugeben. Unmittelbar verschaffen kann der Staat den Bürgern die Eudaimonia nicht, wenn man es streng nimmt; denn die Eudaimonia als die höchste Betätigung des νοῦς greift noch über die Sphäre des Staates hinaus. Aber er kann den Weg dazu eröffnen.

Dieser Staat wird natürlich auch nur aus Menschen bestehen, die zur Erlangung der Eudaimonia befähigt sind. Wer dies nicht ist, wird unter keinen Umständen Bürger sein können. Im Ausschluss nicht nur der φύσει δοῦλοι im engen Sinne, sondern auch der ihnen anthropologisch gleichgeordneten Tagelöhner, niederen Handwerker usw. aus allen Bürgerrechten am vollkommenen Staate ist Aristoteles kategorisch. Die gesamte Arbeit an den ἀναγκαῖα muss in diesem Staate von Sklaven und Ausländern ohne Bürgerrecht verrichtet werden.

Es gibt aber nicht nur den vollkommenen Staat. Die Ziele des Staates können auch wesentlich tiefer und anspruchsloser angesetzt werden. Schematisch gesagt können zwischen dem höchsten εὖ ζῆν und dem reinen ζῆν eine ganze Fülle von Zwischenstufen angesetzt werden, die alle mehr oder weniger als Telos des Staates brauchbar sind. Man kann sogar experimentierend den Grenzfall annehmen, dass ein Staat überhaupt nur das ζῆν als sein Telos ins Auge fasst. Ein solcher Staat wird natürlich auch bedenkenlos den φύσει δοῦλοι alle Bürgerrechte zubilligen können, allerdings damit die Eudaimonia völlig aus den Augen verlieren. Aristoteles gibt gelegentlich zu verstehen, dass die ἐσχάτη δημοκρατία Athens diesem Grenzfall ziemlich nahe komme.

Wir sind am Ende. Es wäre reizvoll, nun die geschichtlichen Komponenten, die in das aristotelische Bild des Sklaven eingehen, näher zu analysieren. Denn es muss über dieses Problem eine sehr reiche Diskussion gegeben haben, an der sich nicht nur die Philosophen, sondern auch die Historiker und Dichter beteiligt haben. Den Historikern lag die Frage nach dem Ursprung und der Entwicklung der Sklaverei nahe und die Dichter hatten erst recht die verschiedensten Anlässe, Sklaven auf die Bühne zu bringen und auf das Problem der Sklaverei hinzuweisen: man mag auf der einen Seite an die zahlreichen Tragödien denken, die die von den Griechen versklavten Troer auftreten und handeln liessen, und auf der andern Seite an die bürgerliche Komödie des IV. Jh., die ohne den schlauen und skrupellosen, zuweilen aber auch rührend hilfsbereiten und edelmütigen Sklaven nicht auskommt. In dem Zitatennest des Athen. 262 *b*—274 *c* ist eine stattliche Menge einschlägiger Texte versammelt.

Bei Aristoteles seien nur noch zwei Kleinigkeiten angeführt. Zwei Stellen sind unleugbar auffallend und in verschiedenen Richtungen instruktiv. Die eine ist 1330 *a* 23—33, wo Aristoteles Anweisungen gibt, wie man in einem guten Staate die Sklaven zweckmässig behandeln soll, damit

es nicht zu Unruhen kommt. Der Abschnitt schliesst mit der überraschenden Empfehlung, es wirke sich günstig aus, wenn man seinen Sklaven als Lohn für tüchtige Leistungen die Freiheit in Aussicht stelle. Mit der Konzeption des φύσει δοῦλος ist dies nicht zu vereinigen. Wir dürfen uns aber nicht so sehr wundern. Denn es ist eine der Stellen, an denen sich Aristoteles ungewöhnlich eng an Platon anschliesst, der seinerseits wohl in *Leg.* 776 *b*—778 *a* ältere Rezepte aufnimmt, die dazu dienen sollen, Sklavenunruhen, wie sie etwa in Sparta häufig waren, zu verhindern.

Die zweite Stelle ist 1278 *b* 32—37. Von den Formen der ἀρχή ist die Rede. Wir haben schon gesehen, dass Aristoteles bestrebt ist, die ἀρχαί im Hause und diejenigen im Staate zur Deckung zu bringen. Es gelingt aber nicht immer. Hier ist von der δεσποτεία die Rede. Im Hause ist sie die Herrschaft des Herrn über den φύσει δοῦλος. Im Staate ist sie die Herrschaft des Tyrannen (jedenfalls im griechischen Bereich: bei den Barbaren liegen die Dinge anders, wie wir gesehen haben). Aber da entstehen Schwierigkeiten. Denn bei der Herren-Sklaven-Relation im Hause hat Aristoteles schon von 1252 *a* 34 an betont, dass der Nutzen für beide Teile derselbe sei. Das Wesen des Tyrannen besteht dagegen darin, dass er ausschliesslich seinen eigenen Nutzen und niemals denjenigen seiner Untertanen im Auge hat. Dies führt zu einem Widerspruch, den Aristoteles an unserer Stelle auf die seltsamste Weise zu verwischen sucht: κατ' ἀλήθειαν sei allerdings der Nutzen für Herrn und Sklaven derselbe, aber dennoch (ὅμως) habe der Herr nur seinen eigenen Nutzen im Sinne. Die Stelle ist nicht sehr wichtig, aber ein hübsches Beispiel, wie das grossartige und im höchsten Sinne philosophische Bemühen des Aristoteles um eine sinnvolle Ordnung und Zusammenordnung aller Dinge sich zuweilen doch in Schwierigkeiten bringt, über die dann irgendwelche prekären Improvisationen hinweghelfen müssen.

DISCUSSION

M. Hostens: Quel est le rapport des théories de la *Politique* sur l'esclavage avec *E.N.* 1161 *a* 32-*b* 8 ? On pourrait avoir l'impression que les textes ne s'accordent pas entièrement.

M. Gigon: Mit der *Politik* stimmt *E.N.* 1161 *a* 32-*b* 8 völlig überein in dem Sinne, dass dieser Text die Darlegungen der *Politik* in Stichworten zusammenzufassen scheint. Zu der Vorstellung vom Sklaven als Werkzeug ist *Pol.* I, 4, zur φιλία zwischen Herrn und Sklaven *Pol.* 1255 *b* 13 zu vergleichen.

M. Stark: Zu den von Ihnen so klar herausgestellten Problemen von besonderem Interesse gehört die Frage nach dem Verhältnis zwischen Maschine und Menschenarbeit. Ich frage mich, ob nicht das Empfinden von dem Werkzeug, das nur zum Dienen bestimmt ist, eine Haltung ist, die den Problemen vorgreift — oder sie bereits kennt — die in der hellenistischen Wirtschaft begegnen. Neben der realen Situation — man denke an die Bergwerksklaven — sind es kritische Gedanken der Zeit, von vielen Seiten vorgebracht, die wohl die letztlich unausgeglichene Stellungnahme des Aristoteles bedingen.

M. Gigon: Es ist durchaus nicht ausgeschlossen, dass die aristotelische Theorie vom Sklaven als Werkzeug auf die Realität des hellenistischen Wirtschaftslebens eingewirkt hat. Das mag vor allem für die zwei letzten Jh. v. Chr. gelten, in denen zweifellos aus bestimmten historischen Gründen die Neigung am stärksten war, den Sklaven als blosses Werkzeug einzusetzen, was dann zu den Sklavenkriegen geführt hat.

M. Aubenque: Au sujet du célèbre texte de I, 4, 1253 *b* 33 — 1254 *a* 1 sur les instruments qui se mouvraient d'eux-mêmes, il convient de remarquer que les verbes y sont à l'irréel. Il n'y a donc par là un pressentiment du machinisme, mais au contraire l'exclusion de sa possibilité: ce qui est une nouvelle façon de justifier φύσει l'existence des esclaves.

M. Gigon: Man wird sagen dürfen, dass es das Durchexperimentieren einer rein theoretischen Möglichkeit ist, wie dies Aristoteles nicht selten liebt.

M. Aalders: Bezüglich I 1253 *b* 33 ff. möchte ich noch bemerken, dass Aristoteles die Sklaverei nicht sosehr betrachtet als eine naturgegebene Notwendigkeit wirtschaftlichen Charakters, aber als eine naturgegebene Institution sozialer Art. Das ist wohl in Übereinstimmung mit dem Charakter der Sklaverei im Altertum im allgemeinen: es ist nicht sosehr der Fall, dass die antike Wirtschaft mit der Sklaverei stand und fiel; aber man hat die Sklaverei einfach als ein gegebenes, natürliches Element des sozialen Lebens betrachtet. Daher hat man im Altertum auch nie versucht, die Sklaverei aufzuheben, auch wenn man sie als unnatürlich verurteilte.

Bezüglich 1330 *a* 26 möchte ich noch bemerken, dass in der Wirklichkeit die Sklaven in der griechischen Welt wohl fast alle genügend griechisch gekonnt haben werden, um sich einander sprachlich verstehen zu können; die vielen Inschriften, die es gibt, weisen dies aus. Wohl aber wird persönlicher Kontakt schwer geblieben sein für Sklaven verschiedener ethnischer Herkunft und verschiedener Bildung.

M. Gigon: Zweifellos galt die Sklaverei in der Antike als ein gegebenes, aus der Gesellschaft nicht wegzudenkendes Faktum, auch wenn man sich vorstellen mochte, dass es in dem ἐπὶ Κρόνου βίος keine Sklaven gegeben habe, — oder gerade deshalb. Vergleichbar ist die Tatsache, dass ja auch die ganze Antike die Unterscheidung zwischen wilden und zahmen Tieren als eine φύσει gegebene verstanden hat. Was die ὁμόφυλοι von 1330 *a* 26 betrifft, so schliesst der Begriff nicht aus, dass die gesamten Sklavengruppen griechisch konnten, wohl aber, dass die Konzentrierung kompakter Bevölkerungsgruppen mit einheitlichen Traditionen vermieden wurde.

M. Bayonas: Permettez-moi de présenter trois remarques.

1) Il me semble que certains textes d'Aristote justifient l'affirmation que le rapport du maître et de l'esclave est du ressort

de la πολιτική ou βασιλική, non de la δεσποτική ; le rapprochement des deux premiers termes me paraît justifié par *Pol.* 1254 *b* 5-6. En 1252 *a* 30, le maître exerce une fonction comparable à celle de la βούλησις dans l'*E.N.*; le fait que l'ὀρεκτικόν en *E.N.* 1102 *b* 25-30 se soumet à la raison comme l'esclave au maître, le fait que l'esclave possède assez de raison pour comprendre les ordres de son maître (*Pol.* 1254 *b* 20, 1260 *b* 8), sa qualité d'ἄνθρωπος (*E.N.* 1161 *b* 1-5), l'amitié qui peut le lier à son maître (*E.N.* ibid.), les conseils qu'Aristote donne en ce qui concerne le traitement des esclaves (*Pol.* 1330 *a* 32) et qu'il a peut-être appliqués.

2) Il faudrait peut-être rapprocher *Pol.* 1253 *b* 35 sq. d'un fragment des Θηρία du comique Cratès cité par Henri Wallon (*Histoire de l'Esclavage dans l'Antiquité*, 1, p. 339). Cela confirme que le texte de la *Politique* se réfère à quelque chose d'impensable du point de vue d'Aristote, et même de ridicule.

3) Enfin, ne faudrait-il pas rapprocher les conceptions qu'a Aristote de l'esclavage et du style de la vie servile ? Ce rapprochement me paraît justifié par les *Economiques* 1344 *b* 15-20 et la *Métaphysique*, 1075 *a* 20 sq., de même que par les passages où il est question de l'ἀκολασία des esclaves (p. ex. *Pol.* 1260 *a* 35).

M. Moraux : Il m'est tout à fait impossible de me rallier à la première thèse de M. Bayonas. Nous disposons de nombreux textes précis où Aristote met bien en lumière les caractères propres à chacune des formes d'ἀρχή dont il vient d'être question. Dans une autorité du type royal (ou paternel), celui qui commande est de la même race, de la même famille que ses subordonnés; il vise essentiellement le bien de ceux-ci; son pouvoir est légitime parce qu'il se fonde sur une science, une compétence, une vertu, un talent supérieurs à ceux des subordonnés: le roi est un « monarque éclairé », il sait mieux que ses sujets où est leur intérêt, il est plus capable qu'eux de le réaliser. L'autorité politique se caractérise par l'égalité et la liberté des membres de la communauté, et par le fait qu'ils détiennent le pouvoir à tour de rôle. Enfin, l'autorité despotique est celle où l'intérêt du maître est visé en premier lieu et où le subordonné n'est utilisé que comme un instrument en vue

de la réalisation de cette fin. Ces différences sont fondamentales et nous interdisent de qualifier de βασιλική ou de πολιτική l'association maître-esclave. Naturellement, le maître, s'il est intelligent et soucieux de ses propres intérêts, prendra soin de son esclave, s'occupera de son éducation, cherchera à augmenter son rendement, etc.; de son côté, l'esclave aura intérêt à faire partie d'une pareille association, puisqu'elle seule lui permettra d'exécuter les tâches pour lesquelles il est fait. Mais tout cela ne nous fait pas sortir du cadre de la δεσποτική: le maître se comporte à peu près comme un ouvrier qui cherche à avoir les meilleurs outils possibles et qui en prend grand soin.

Les textes qu'a cités M. Bayonas ne s'opposent pas à cette interprétation. En 1254 *b* 5-6, la relation du νοῦς à l' ὄρεξις est présentée comme une autorité royale; il y a une réelle parenté entre ces deux « parties » de l'âme, mais le νοῦς sait en quoi réside l'intérêt de l'association tandis que l' ὄρεξις l'ignore. Aussi le commandement du νοῦς est-il un commandement du type royal (dans l'expression πολιτικὴ καὶ βασιλική du passage cité, c'est évidemment sur βασιλική qu'il faut mettre l'accent, et καί y a le sens de « ou plus précisément »; l'inégalité entre νοῦς et ὄρεξις exclut, en effet, un rapport « politique » au sens étroit, rapport qui supposerait l'égalité des termes en présence. Voir W. L. Newman *ad loc.*). Le texte de l'*E.N.* qui a été cité doit être considéré dans son ensemble (1161 *a* 30-*b* 10). Il est formel: il n'y a pas d'amitié pour l'esclave en tant que tel; elle n'est possible que si l'on cesse de considérer l'esclave dans sa relation de dépendance servile pour ne voir en lui que l' ἄνθρωπος. Autrement dit, cette amitié se situe en dehors du rapport fondé sur l'ἀρχή, et sa possibilité ne nous oblige pas à conclure qu'une autorité du type politique ou royal régisse alors la relation du maître à l'esclave.

M. Weil: Alors que la royauté tend à l'intérêt des sujets, l'association maître-esclave tend, en fait, vers l'intérêt du maître. La similitude de passages comme 1252 *a* 34 et 1279 *a* 32 sq. est superficielle. Ce qu'on compare, en réalité, à l'association du maître et de l'esclave, c'est la tyrannie, qui vise l'intérêt du tyran.

M. Gigon: Es scheint mir in der Tat, dass die drei Typen von ἀρχή, auf die Aristoteles augenscheinlich den grössten Wert legt, streng zu trennen sind, selbst wenn man zugeben wird, dass zwischen der Relation Mann-Frau und der Relation Vater-Kind nicht mit genügender Klarheit unterschieden wird. Dass aber diese beiden Relationen von Herr-Sklave völlig verschieden sind, kann kaum bezweifelt werden.

M. Aubenque: Mon impression générale est que les textes de la *Politique* donnent une élucidation technique de l'institution de l'esclavage et s'abstiennent de jugement moraux à son égard. Il y a cependant un texte qui semble montrer que, dans le même temps, on se préoccupait de la signification morale de l'esclavage et des moyens également moraux d'y échapper. Dans un texte de VII, 15, où Aristote montre que la σχολή ne peut être que le couronnement d'une vie de travail et de courage, il cite l'adage: οὐ σχολὴ δούλοις (1334 *a* 20-21) et signifie que « ceux qui ne sont pas capables d'affronter courageusement les dangers sont esclaves de leurs agresseurs » (21-22). Il y a là, me semble-t-il, l'écho d'un thème fréquemment attribué dans l'Antiquité aux Cyniques et qui sera développé par les Stoïciens: le seul moyen d'échapper à l'esclavage est d'être prêt à mourir. Ce pourrait être l'écho de réflexions morales sur l'esclavage, qui étaient sans doute familières aux petites écoles socratiques, réflexions qu'Aristote connaît, mais ne prend pas durablement à son compte.

M. Gigon: Man wird festhalten, dass die ἀκολασία und die δειλία wesentlich die Laster der Sklaven sind. Die σωφροσύνη ist es, die primär von ihm verlangt wird, wogegen die ἀνδρεία die Tugend der Freien ist. Doch sei nicht übersehen, dass Aristoteles in seinen Untersuchungen über die Sklaverei niemals das betont abschätzige Wort ἀνδράποδον verwendet. Das geschieht vielmehr nur in Stellen, die einen spürbar protreptischen Charakter aufweisen (etwa *E.N.* 1095 *b* 19-22).

M. Moraux: Le chapitre 6 du livre I de la *Politique*, dont M. Gigon a très justement signalé la difficulté, me paraît renfermer les traces d'un débat plus ancien sur la légitimité de l'esclavage.

Deux thèses s'affrontent: d'après les uns, le droit des vainqueurs à disposer à leur gré des vaincus ne reposerait que sur une loi ou une convention et représenterait une injustice flagrante: d'après les autres, le seul fait d'avoir remporté la victoire prouverait que le vainqueur l'emporte en valeur sur le vaincu, ce qui justifierait l'asservissement de celui-ci par celui-là. La première thèse rappelle assez la position de ceux qui, à l'époque des Sophistes et plus tard, considéraient tous les hommes comme égaux par nature et rejetaient, comme étant de simples conventions, les différences opposant certains groupes d'hommes à certains autres. La seconde évoque l'attitude de ceux pour qui la raison du plus fort est toujours la meilleure, et pour qui le véritable homme est celui qui impose sa puissance sans se soucier de la morale et du droit conventionnel. On sait, par exemple, que, dans son Ἀλήθεια, le sophiste Antiphon rejettait comme arbitraires des distinctions comme celles entre Grecs et Barbares. Hippias et Gorgias avaient probablement avancé des thèses analogues. Euripide lui-même attira l'attention à plus d'une reprise sur le caractère injuste et arbitraire de l'esclavage. L'*Alexandros*, qui fut représenté en 415, lui donna l'occasion de montrer que la qualité d'esclave n'ôte rien à la véritable valeur d'un homme. On y voyait Paris, qui avait été élevé comme un esclave après que ses parents avaient voulu se débarrasser de lui, revenir à Troie sans s'y faire connaître et l'emporter dans des épreuves sportives sur ses frères restés au palais paternel: preuve évidente qu'un homme valeureux peut se cacher sous le vêtement d'un esclave. Isocrate prend, lui aussi, position contre l'esclavage (par ex. *Panégyrique* 105) et l'un de ses rivaux, Alcidamas, un élève de Gorgias, réclamera, après la bataille de Mantinée, la libération des prisonniers Messéniens, en proclamant que la nature n'a point voulu créer d'esclaves. Tout cela montre que le problème de la légitimité de l'esclavage avait été soulevé bien avant Aristote, et que celui-ci a tenu à reproduire les arguments avancés dans l'un et l'autre sens.

M. Gigon: Es darf schliesslich daran erinnert werden, dass Aristoteles in seinen hier diskutierten Darlegungen ein überaus

wichtiges und in der Geschichte konstantes Problem ins Auge gefasst hat. Es handelt sich ja nicht einfach um das in seiner antiken Form überwundene Institut der Sklaverei. Sondern es handelt sich um die Frage, wie der Mensch mit der Tatsache zu konfrontieren ist, dass die Bewahrung des ζῆν immer wieder die Ausübung bestimmter Tätigkeiten fordert, die als solche die Erreichung des eigentlichen τέλος des Menschen nicht nur nicht fördern, sondern sogar hindern können. Drei Lösungen scheinen möglich zu sein: entweder erklärt man, dass es keine Tätigkeit im Rahmen der ἀναγκαῖα gebe, die nicht auf irgendeine Weise der Erreichung des τέλος dienlich sei; oder man sieht die Möglichkeit vor, die Benützung der Maschinen so weit auszubauen, dass alle jene Tätigkeiten, die die Erreichung des τέλος gefährden, nicht mehr vom Menschen sondern von der Maschine ausgeführt werden. Sollte sich aber die eine oder andere dieser beiden Lösungen als unrealistisch erweisen, so bleibt nur der Weg des Aristoteles: die Annahme, dass es in der Tat Menschen gibt, die zur Erreichung des eigentlichen τέλος von Natur unfähig sind und darum ohne Schaden für die Arbeit an den ἀναγκαῖα beansprucht werden können. Freilich erhebt sich da das weitere Problem, wie die Existenz von Menschen, die nur minimal und rudimentär am λόγος teilhaben (*Pol.* 1254 *b* 22-23), mit der grundlegenden Bestimmung des Menschen als ζῷον λογικόν zu vereinigen ist. Aber auch dies Problem geht nicht allein Aristoteles an.