

**Landesbibliothek Oldenburg**

**Digitalisierung von Drucken**

**Die Politik des Aristoteles**

**Aristoteles**

**Breslau, 1802**

Kapitel 1.

**urn:nbn:de:gbv:45:1-8248**

---

Anmerkungen

zur

Politik des Aristoteles.

---

8

Zum ersten Buche.

---

Kapitel I.

**G**leich in der ersten Periode ist entweder ein Fehler der Lesart, oder ein Fehler in den Ideen. Aristoteles macht einen Schluß, dessen Schlußfolge grade eben das enthält, was in einem der Vordersätze steht; weil alle Vereinigung um eines gewissen Gutes willen gemacht wird: — so zielen alle Vereinigungen auf ein gewisses Gut ab. Ἐπειδὴ ὁρῶμεν πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινος συνεστηκυῖαν: — δῆλον ὡς πᾶσαι ἀγαθοῦ τινος στοχάζονται. Das klingt sonderbar. Die Absicht des Philosophen ist indeß deutlich: und diese habe ich ausgedrückt. Er will zeigen, daß die

Arist. Polit. II. 23.

D

bürgerliche Gesellschaft einen Zweck, und das höchste Gut des Menschen zum Zweck habe: dieß schließt er daraus, 1) weil sie eine von Menschen gestiftete Verbindung sey, Menschen aber nichts thun, also auch keine Verbindungen stiften, als um einer Absicht willen; 2) weil die bürgerliche Gesellschaft die alle andere in sich schließende und sie beherrschende Gesellschaft sey: beydes liegt in dem Begriffe des Wortes *κύριος*.

Durch eine kleine Veränderung der Lesart könnte man die oben gerügte Unschicklichkeit wegbringen. Es müßte nämlich heißen: *δηλον, ως, ει πάσαι ἀγαθοῦ τινος στοχάζονται, μάλιστα, καὶ τοῦ κυριωτάτου* — Alsdann würde in dem Schlusssatz, wie es oft geschieht, nur noch einmal auf den Vordersatz, welcher das Hauptmoment des Beweises enthält, zurückgewiesen werden, anstatt daß, dem jetzigen Worte nach, Aristoteles den Vordersatz selbst zu einem Theile des Schlusssatzes macht. Ließe sich die Lesart, wie ich sie angegeben, rechtfertigen, so würde meine Uebersetzung auch den Worten des Originals angemessen seyn. Muß man die gegenwärtig in den Ausgaben des Aristoteles aufgenommene behalten: so ist, glaube ich, die Abweichung der Uebersetzung von dem Grundtexte nothwendig, wenn sie den Sinn auf eine verständliche Art ausdrücken soll.  
Garve.

---

Selte 2. Diejenigen irren, welche die Ver-  
richtungen zc. zc.

Einen neuen Beweis, daß der Leser des Aristoteles, und gewiß also auch sein Uebersetzer, mehr auf die Sachen, wovon der Philosoph redet, als auf die bloßen Worte sehen muß, giebt die folgende Stelle. Ὅσοι μὲν ἐν οἴονταί — πλείους γὰρ καὶ ὀλιγότητι νομίζουσι διαφέρειν. Der Wortfügung nach, sollte man glauben, daß das διαφέρειν auf nichts anders, als auf den βασιλικὸν καὶ οἰκονομικὸν καὶ δεσποτικὸν gehen könne. — „Aber sind diese durch Vielheit und Wenigkeit unterschieden?“ — Gewiß nicht sie, sondern das worüber sie herrschen, die Anzahl der Unterthanen des Königs, des republikanischen Staatsoberhauptes und des Hausvaters. — Es ist also klar, daß in den drei Worten πολιτικὸν, βασιλικὸν, οἰκονομικὸν, welche zunächst den Begriff der Fähigkeit, König, Staatsmann und Oekonom zu seyn, ausdrücken, zugleich die Beziehung auf die wirkliche Ausübung dieses Vermögens und also auf die Regierung liegt, welche sich, nach der Meinung derer, die Aristoteles bestreitet, in diesen verschiedenen Fällen, bloß nach der größern oder geringern Anzahl der ihr Unterworfenen unterscheidet. Also bestreitet eigentlich Aristoteles zwey Sachen, — und diese mußten, in unserer Sprache, und nach unsrer Denkungsart, schlechterdings



unterschieden werden, obgleich Aristoteles sie in eins zusammenfaßt: — erstlich, daß ein Hauswesen, eine Republik, ein Königreich eine und dieselbe Art von Vereinigung sey, und nur durch die Mehrheit der Personen unterschieden werde, welche darin befaßt sind; — zweytens, daß eben um deswillen der, welcher die nöthigen Eigenschaften zum Könige habe, oder βασιλικός sey, einer und derselbe mit demjenigen sey, welcher die Anlagen zu einem Staatsmanne und Herrn besitze, d. h. mit dem πολιτικῷ und δεσποτικῷ.

Die Meinung, welche Aristoteles bestreitet, ist keine andre, als die Meinung, welche Sokrates beym Xenophon, (Mem. Socr. L. III. C. IV.) in der Unterredung gegen den Nicomachides, und der Fremde beym Platon, (in dem Dialogen Politikus) behauptet. Beym Xenophon kömmt am angezognen Orte, (gegen Ende des Kapitels) ein Ausdruck vor, der dem Aristotelischen, von mir getadelten, ziemlich genau entspricht, aber doch deutlicher, als dieser ist: ἡ γὰρ τῶν ἰδίων ἐπιμέλεια πλήθει μόνον διαφέρει τῆς τῶν κοινῶν, τὰ δὲ ἄλλα παραπλήσια ἔχει. Nicht ἡ ἐπιμέλεια, die Fürsorge des Hausvaters und Staatsoberhauptes selbst, sondern τὰ ἐπιμελόμενα, die Menschen, für welche beyde sorgen, unterscheiden sich durch Vielheit oder Anzahl. — Diese Ungenauigkeit des Ausdrucks ist eine Eigenschaft der ältern

Schriftsteller, welche gewiß nicht Nachahmung verdient, aber bemerkt werden muß, zuweilen auch durch die Einfachheit der Denkungsart, wovon sie die Spuren enthält, gefällt, oder durch das Umfassen mehrerer Ideen, den Ausdruck abkürzt und energischer macht, indem sie seine Deutlichkeit vermindert. — Beym Plato hingegen (bald in dem Anfange des gedachten Gesprächs) kommt der Satz, welchen Aristoteles bestreitet, fast mit denselben Worten vor. Der gedachte Fremde (der hier die Rolle spielt, welche Plato sonst seinem Sokrates zuthellt, durch Fragen den Mitunterredner auf die Ideen zu bringen, welche diesem beygebracht werden sollen,) fragt: „Wacht zwischen einem großen Hause und einer kleinen Stadt, die Form, und der Raum, den die beyde seittigen Menschen einnehmen, einen wesentlichen Unterschied in Absicht ihrer Regierung?“ und der jüngere Sokrates, (Namensvetter des Philosophen, der hier der Schüler des fremden Philosophen ist) antwortet nein! In eben dieser Stelle des Plato wird der Begriff von *βασιλικός*, *οικονομικός* und *πολιτικός* genauer entwickelt, und eben so, wie er in der Uebersetzung ausgedrückt ist, daß er die zu den genannten Geschäften erforderlichen Fähigkeiten und Kenntnisse in sich schließt. Der Fremde fährt fort: „Ist es also nicht offenbar, daß es von allen diesen Gegenständen nur

„Eine Wissenschaft giebt, die man meinetwegen  
 „Βασιλικήν, oder πολιτικήν, oder οικονομικήν nen-  
 „nen kann.“ Garve.

Wenn Aristoteles von dem Unterschiede der  
 Begriffe βασιλικός und πολιτικός nach dem Sinne  
 der Philoſophen, die er widerlegt, Rechenschaft  
 giebt, ſo definiert er den erſtern als den, welcher  
 die Regierung allein führt, den andern  
 als den, welcher mit Einſicht und Kennt-  
 niß der Staatswiſſenſchaft, in der Re-  
 gierung mit ſeinen Mitbürgern abwechſelt.  
 Zwey Sachen fallen hierbey auf. 1) Daß in der  
 Definition des Politici ein Merkmal vorkommt,  
 welchem in der Definition des Baſilici kein Merk-  
 mal entgegengeſetzt iſt. Nämlich, der Staats-  
 mann ſoll nach den Regeln der politiſchen Wiſſen-  
 ſchaft regieren, wenn er anders dieſen Namen ver-  
 dient: vom Könige wird die Beſchaffenheit ſeiner  
 Regierung unbeſtimmt gelaffen. 2) Daß ſelbſt  
 bey dem andern Merkmale, welches eigentlich den  
 Unterſchied zwiſchen beyden beſtimmt, die Entge-  
 genſetzung ſo unvollkommen angegeben iſt. Nicht  
 das Selbſtherrſchen, welches Aristoteles  
 Worte anzeigen, (ὅταν αὐτὸς ἐπιτήκη) iſt dem  
 Abwechſelndregieren, (ὅταν ἀρχῶν καὶ ἀρχόμενος,  
 wenn der, welcher dieß Jahr Conſul iſt, das näch-  
 ſte Jahr Privatmann wird,) entgegengeſetzt, ſon-

bern das *Alleinherrschen*, welches Aristoteles nicht ausdrückt.

Wir werden noch viele Stellen unsers Autors finden, wo uns seine Worte richtig genug in den Gang seiner Ideen hineinsehen lassen, aber uns nur sehr unvollständig die Bestandtheile derselben angeben.

Es wird zum Verständnisse des Ganzen dienlich seyn, bey der Untersuchung der beyden Wörter βασιλικός und πολιτικός noch etwas zu verweilen. Wir finden, daß in der That ein doppelter Unterschied zwischen ihnen vorhanden ist. In dem Worte πολιτικός ist der Abstammung nach der Begriff der Wissenschaft, welche derjenige ausübt, der diese Art der Regierung führt, mit eingeschlossen. Πολιτικός ist ohne Zweifel nach dem Worte verstande der Mann, welcher die τέχνην πολιτικὴν versteht und ausübt, so wie γραμματικός den Meister der grammatischen Kunst bezeichnet. In dem Worte βασιλικός hingegen liegt wohl der Begriff der Fähigkeit βασιλεύς zu seyn. Aber in dem Worte βασιλεύς selbst liegt nur der Begriff einer gewissen Gewalt, nicht einer gewissen Wissenschaft. Dieser erste Theil der Definition kommt von der Ableitung her; der zweyte hängt ganz von dem Sprachgebrauche ab.

So wie πολιτεία einen Staat von republikanischer Verfassung bedeutet, so ist πολιτικός der



Vorsteher eines solchen Staats, oder der, welcher dazu taugt, Vorsteher darin zu seyn; — *Βασίλευς* hingegen ist das Oberhaupt eines monarchischen Staats, und *Βασιλικός* der, welcher mit den Erfordernissen zu einem Monarchen begabt ist. Hiernach macht der Unterschied zwischen den Verfassungen auch den Unterschied zwischen den Vorstehern. Die monarchische Regierung fordert, daß einer allein und Zeitlebens regiere, die republikanische verlangt, daß unter gleichen Bürgern die Magistratspersonen auf eine Zeitlang gewählt werden, daß, wer heute regiert, morgen abtrete, und einem andern Bürger Platz mache.

Von allen diesen Entwicklungen sind Spuren in dem Ausdruck des Aristoteles: aber er selbst ist nicht vollständig entwickelt. Das *αὐτός ἐφ' ἑσῶν* des *Βασιλικός* zeigt gewiß die Alleinherrschaft des Königes an, — da der Gegensatz davon *ἀρχὼν καὶ ἀρχόμενος* augenscheinlich die Regation davon, — das Abwechseln in der Regierung ist. Würde gleich *αὐτός* nicht gradehin für *μόνος* auch von andern Schriftstellern gebraucht, so sind doch diese Begriffe durchaus verwandt, wie denn selbst zu unserer Zeit und in unserer Sprache die unumschränkste Gewalt durch den Titel des Selbstherrschers ausgedrückt wird. Auch liegen in diesem *αὐτός* die Begriffe, beyde, der Allein- und der immerwährenden Herrschaft eingez-

wickelt, welche beyde erst vereinigt die königliche Gewalt ausmachen, und wovon der zweyte sich noch unmittelbarer auf den nachher folgenden Gegensatz der immer aufhörenden und anfangenden Herrschaft abwechselnder Magistratspersonen bezieht. Dieser Unterschied war dem Aristoteles zuerst und schon bey dem Worte βασιλικός in die Augen gefallen, wie er denn auch der ist, welcher hier eigentlich hergehört. Aber als er zur Betrachtung des Wortes πολιτικός kam, fand er, daß in demselben noch etwas mehr als die Bestimmung der Regierungsform desjenigen Staats liege, welchem der Politicus vorstünde; ja, daß die Beziehung dieses Wortes auf den Namen der Wissenschaft noch einleuchtender sey, als die auf den Namen einer republikanischen Verfassung. Daß πολιτεία mehr von freyen als monarchisch beherrschten Staaten gebraucht wird, ist ganz willkürlich: daß πολιτική die Wissenschaft der Sache, welche das Stammwort πόλις ausdrückt, bezeichne, ist in der Sprache gegründet. Aristoteles setzt also i. i. seine Definition von πολιτικός dieses Merkmal zuerst, ὅταν κατὰ λόγους τῆς ἐπισήμης τῆς τοιαύτης (das δε zeigt bey dem Aristoteles nicht immer, wie sonst, einen Gegensatz mit der vorhergehenden Erklärung an) — und hängt es mit dem zweiten Merkmale, das eigentlich den gesuchten Unterschied ausmacht, zusammen, doch ohne es so genau damit

zu verbinden, wie Schloßer meynt, welcher übersezt: daß jener nach den Grundsätzen der Politik wechselsweise bald regiere, bald gehorche. Der Ausdruck *κατὰ λόγους τῆς ἐπισήμης τοιαύτης* ist selbst nicht ganz deutlich, aber er ist auch nicht unverständlich. Aristoteles sagt *ἐπισήμης τῆς τοιαύτης* und nicht *ταύτης*, weil er doch nicht genau die Gränzen und die Natur dieser Wissenschaft angegeben hatte. Die *λόγοι* dieser Wissenschaft können nichts anders seyn, als das, was wir die Grundsätze derselben nennen würden, die durch das Raisonnement herausgebracht allgemeinen Wahrheiten, welche auf die Ausführung des Staatsmanns Beziehung haben.

S. 3. Man wird dieß einsehn, wenn wir 20. 20. *Ἡ ὑψηλὴ μέθοδος* ist ebenfalls ein dunkler Ausdruck, weil er eine allgemeine Metapher, in einem besondern Sinne nimmt, der unter den mehreren möglichen nicht auf eine entschiedene Weise bestimmt wird. An und für sich zeigt das Beywort *ὑψηλὴ* nichts weiter an, als daß die Methode die Untersuchung leiten, — d. h. daß sie Methode seyn soll. Denn in dem Bilde des Leitens liegt der Begriff der Direction; in diesem der Begriff der Ordnung; und Ordnung unter einer Reihe vorzutragender Sätze ist Methode. Nach

dem Zusammenhange aber, scheint Aristoteles auf eine bestimmte Art der Anordnung hindeuten zu wollen, auf die nämlich, wo man die Untersuchung eines Zusammengesetzten mit der Untersuchung seiner elementarischen Theile anfängt, und durch einfachere Zusammensetzungen zu dem verwickelteren fortgeht. Ist dieß nun die μέθοδος ὑψηλόμενη, die leitende κατ' ἐξοχήν, weil sie die vollkommenste ist? Oder ist es ein Kunstwort der Aristotelischen Schule, die Methode, die von uns die synthetische genannt wird, die leitende zu nennen? Oder nennt er sie, wie mehrere Ausleger glauben, deswegen so, weil er sie in andern Werken, z. B. der Ethik schon gebraucht hat; — und also seine Schüler auf einer schon mehrmalen betretenen Bahn leitet? — Ich habe es in der Uebersetzung so gefaßt. \*) Garve.

Das ἄψόμεθα in der folgenden Periode kann zweyerley anzeigen: entweder heißt ὄντεςθαι so viel als untersuchen, — und ἄψόμεθα zeigt den wahrscheinlichen Erfolg der Untersuchung an, daß sie, nach dieser Methode, uns zur Einsicht des Gegenstandes verhelfen wird. Beides hat etwas wider sich. Wider die erste Meinung ist, daß

\*) Schlosser: nach der Methode, auf welche uns die Natur der Sache selbst hinweist.

eine unnütze und widerliche Tautologie in dem Satze vorkäme, πόλιν ἐξ ὧν σύγκειται σκοπῶντες ὀψόμεθα, wenn wir den Staat betrachten werden, wie er aus seinen Theilen entspringt: so werden wir ihn betrachten. Der andern Meinung steht entgegen, daß ὀπτεσθαι in der Idee des Besichtigens dem Sprachgebrauche gemäßer ist, als in der des Erkennens. — Diese Schwierigkeiten weiß ich nicht ganz zu heben: aber ich bin doch der letztern Meinung geneigter. Der Zusammenhang der Ideen scheint sie mir zu fordern. Das δῆλον δ' ἐστὶν ist die Grundidee der ganzen Schlußfolge. Aristoteles verspricht, daß die Sache durch die Methode, welche er wählt, werde klar werden müssen. Und warum? — Weil, so wie in allen Gegenständen, zur Kenntniß eines Ganzen die Zergliederung desselben, bis auf seine einfachen Theile, nothwendig ist: so auch zur Einsicht in das Wesen eines Staates die Betrachtung der Gesellschaften, woraus er besteht, erfordert wird. Der Ausdruck dieses Nachsatzes sollte, um die Folgerung ganz hell zu machen, dem Ausdrücke im Vordersatze ähnlich seyn. Aristoteles ändert ihn ab. „Weil dort die Zergliederung „nothwendig ist, so werden wir auch hier durch „die Zergliederung die Sache erkennen.“ Die Bündigkeit der Schlußfolge scheint hier durchaus zu fordern, daß ὀπτεσθαι das Erkennen, nicht

das Untersuchen bedeute. Eben dieß scheint auch der angehängte Zusatz zu erfordern, καὶ περὶ τῆτων μᾶλλον. Garve.

Aristoteles redet von zwey Gegenständen, über die er insbesondre Licht von der angezeigten Methode hoft: erstlich, über den Unterschied jener verschiedenen Arten der Herrschaft, welche Socrates und Plato mit einander vermengt hatten, zweytens über eine Frage, welche allerdings einer wissenschaftlichen Behandlung der Politik zum Grunde liegen muß: „ob es auch überhaupt eine Wissenschaft der Regierung gebe; und welche von den genannten Arten der Regierung mehr oder weniger fähig sey, künstlich behandelt zu werden?“ woraus denn weiter zu erkennen seyn würde, welche zu einer Wissenschaft Stoff geben könne, weil da, wo Kunst ist, d. h. wo eine Reihe zu einem Zwecke abzielender Handlungen nach bestimmten Regeln geschieht, auch eine Wissenschaft statt findet: als welche nichts anders thut, als diese Regeln mit Worten auszudrücken, in ein System zu bringen und aus ihren Gründen herzuleiten.

Hier zeigt sich sogleich die üble Wirkung, sowohl von der Belesenheit unsers Philosophen, als von seinem Hange zur Speculation, wovon in der Einleitung die Rede gewesen ist.

Wenn Aristoteles seine Politik geschrieben hätte, ohne die politischen Schriften des Plato und Xenophon vor sich zu haben, so würde ihn die natürliche Folge der Ideen gewiß nicht veranlaßt haben, nach dem Unterschiede zwischen der Regierung in der herrschaftlichen, der ehelichen und der bürgerlichen Gesellschaft eher zu fragen, ehe er noch irgend von einer dieser Gesellschaften den mindesten Begriff gegeben hatte. Wenn er nicht Autoren vor sich gehabt hätte, welche die natürliche Dienstbarkeit des Weibes behaupteten, oder wenn diese Meynung nicht bey dem Publikum, für welches es schrieb, ausgebreitet gewesen wäre: so ließe es sich nicht begreifen, wie er in der Folge in diesem ersten Kapitel, nachdem er kaum den Ursprung der ehelichen Gesellschaft und der Verbindung zwischen Herrn und Diener erklärt hat, so plötzlich auf die Widerlegung des Satzes kommt, daß Weib und Slave nicht einerley seyn, eines Satzes, der, nach den gegebenen Definitionen von beyden, keinem Leser einkommen konnte, und der zur Entwicklung des Begriffs vom Staate, dem Endzweck aller dieser Untersuchungen über Familie und Herrschaft, nichts beynträgt.

Auf der andern Seite kommt Aristoteles bey dem Satze, wo wir stehn, auf den Gedanken, *ἐπί τε χρῆσιν καὶ ἐνδέχεται*, nicht durch den Zusammenhang der Materie, sondern durch die Geläufigkeit

jener allgemeinen scientificischen Probleme: Was ist Wissenschaft? ist die Politik eine Kunst, oder ein bloßes Werk der Uebung? — womit jene noch allgemeinere und so oft in den griechischen Schulen abgehandelte Frage zusammenhängt: ob die Tugend gelehrt werden könne? Vielleicht aber nahm er auch, da er einmahl die Frage von dem Unterschied der verschiedenen Arten der Oberherrn und Regierer aufgeworfen hatte, darauf Rücksicht, daß vielleicht eben hierinn der Unterschied unter ihnen zu finden seyn möchte, daß die eine Regierung künstlicher sey, als die andre, daß die eine sich leichter auf bestimmte Regeln bringen lasse, als die andre.

Ich muß noch etwas zur Erläuterung des Textes hinzusetzen. Der Ausdruck τεχνικόν τι λαβεῖν περὶ τινός, kann nichts anders bedeuten, als τέχνην τινὴ περιλαβεῖν τὰ πράγματα, etwas in die Form einer Kunst bringen. Λαμβάνειν zeigt das Fassen einer Idee an, und τεχνικόν τι die Natur dieser Ideen. Von dem Gegenstande, in Absicht dessen sich eine Theorie machen, und allgemeine Regeln für die Ausübung aus der Theorie herleiten lassen, von dem wird man sagen können, ἐνδέχεται τεχνικόν τι λαβεῖν περὶ αὐτό.

---

Der folgende Gedanke εἰ δὴ τις ἐξ ἀρχῆς u. s. f. kann, wie mich dünkt, auf eine doppelte Weise



abgetheilt werden. Die erste ist die, welche der Interpunction in unsern Ausgaben gemäß ist. Darnach ist  $\epsilon\iota$  —  $\beta\lambda\epsilon\psi\epsilon\iota\upsilon\upsilon$  der Vorderatz des Perioden, und von  $\omega\sigma\pi\epsilon\epsilon$  bis  $\tau\epsilon\omega\gamma\eta\sigma\epsilon\iota\upsilon$  ist der Nachatz, mit welchem er sich schließt. — Diesen Sinn drückt die Uebersetzung aus. Aber es bleibt bey dieser Auslegung in der That einige Verwirrung in dem griechischen Ausdrucke. — Von Wort zu Wort heißt er:

Wenn jemand vom Anfang an die Dinge entstehen sähe: so würde er, wie bey andern Gegenständen, so auch bey diesem, die Untersuchung am vortreflichsten so anstellen.

Dieses so scheint im Nachsatze gänzlich überflüssig, wenn der Vorderatz blos die Art und Weise der Untersuchung angeben soll. Oder soll es (wie das  $\epsilon\tau\omega$  anzeigt) ein bedingter Schluß seyn, der die Güte einer solchen Methode beweist: so fehlt in dem Vorderatze ein Gedanke. Es sollte heißen: „Wenn der, welcher Dinge von ihrem Anfange an entstehen sieht, sie dadurch einsehen lernt, so wird auch hier, bey unsrer Materie jene Methode der Untersuchung die beste seyn.“ — Dieser Dunkelheiten wegen ist mir der Gedanke eingekommen, ob nicht der Vorderatz der Periode vor  $\epsilon\iota$   $\delta\eta$  bis  $\tau\epsilon\omega\gamma\eta\sigma\epsilon\iota\upsilon$  gehen könnte: und  $\alpha\nu\acute{\alpha}\gamma\eta\eta$   $\delta\eta$  der Nachsatz wäre; da dann in jener noch das Verbindungswort  $\kappa\alpha\iota$  vor

ἄσπερ eingeschoben werden müßte. Der Sinn wäre alsdann folgender; „Wenn jemand die Dinge aus ihren Elementen entstehen sieht, und auf diese Weise, wie in allen Fällen, so auch in dem unsrigen die Untersuchung am besten von statten geht: so werden auch wir zu den einfachsten Gesellschaften zurückgehn, und also zuerst Mann und Frau zusammen verbinden müssen.“ Garve.

ἄνευ ἀλλήλων μὴ δυναμένους εἶναι, (einander durchaus nicht entbehren können,) in wiefern ist dieß von Mann und Weib wahr? Augenscheinlich insofern keines von dem andern abgesondert die Endzwecke des Geschlechts erreichen kann. Sie können ohne einander bestehen, aber sie können nicht ohne einander die Functionen von Mann und Weib verrichten. — Das ist es, was durch den, etwas hiervon getrennten Ausdruck τῆς ἐνεκεν γενέσεως angezeigt wird. Ἐνεκα τινός heißt nicht bloß um der Sache willen, sondern auch in Beziehung auf die Sache, wenn die Sache ein Zweck ist. — Aber mit welchem Zeitwort soll jener kleine Zusatz verbunden werden, mit ἀνάγκη συνδυάζεσθαι, oder mit μὴ δυναμένους εἶναι ἄνευ ἀλλήλων. Will Aristoteles sagen: „Zuerst müssen wir das erste Paar, Mann und Weib mit einander zur Fortpflanzung ihres Geschlechts vereinigen,“ oder: „Mann und Weib können nicht

Arist. Polit. II, 29.

Ⓔ

„ohne einander seyn, weil sie mit einander ihr Ge-  
schlecht fortpflanzen sollen.“ Diese letzte Aus-  
legung verdient den Vorzug. Es schließt sich als-  
dann das Folgende καὶ τὸ ἐκ προαιρέσεως,  
besser an das Vorhergehende an. Es enthält  
nehmlich einen neuen Grund, warum man Mann  
und Weib als von der Natur selbst mit einander  
verbunden und einander unentbehrlich ansehen müs-  
se, weil nemlich der Trieb zur Fortpflanzung nicht  
eine Folge ihrer Ueberlegung, sondern ihrer Orga-  
nisation und also ganz ein Werk der Natur sey.  
(So weit Garve.)

Aber wie kann Aristoteles τὸ ἐπιθυμῆσαι, die  
Begierde, etwas dem, was man selbst ist, ähnli-  
ches zu hinterlassen, — mit einem Worte, sei-  
nes Gleichen zu zeigen, auch den Pflanzen zuschrei-  
ben? — Das Vermögen dazu gehört ihnen  
augenscheinlich, und das konnte der Philosoph  
wohl als bekannt und ausgemacht annehmen. —  
Aber daß ihnen auch eine Begierde dazu bey-  
wohne; konnte er dieses schon als einen allgemein  
angenommenen Begriff, der keine weitere Erläute-  
rung bedürfe, voraussetzen? — Ich antworte:  
auch an andern Orten der Werke des Aristoteles  
werden wir finden, daß seine Kürze ihn oft hin-  
dert, da wo in einem Prädikate zwey Eigenschaf-  
ten vereinigt gedacht werden müssen (wie hier das  
Vermögen und der Trieb zur Fortpflanzung.)

und zwey Subjecte genannt werden, (wie hier Thiere und Pflanzen) wovon das eine Subject nur die eine der beyden Eigenschaften, das andre die andre oder beyde vereynigt hat, diese Aussonderung selbst zu machen. Er überläßt sie dem Nachdenken und dem Scharffsinn seiner Leser. Es kam ihm hier blos darauf an, das Ursprüngliche und Natürliche in der ersten und einfachsten Gesellschaft, die unter Menschen existirt, in der Verbindung zwischen Mann und Frau zu zeigen. Und davon entdeckt er die Beweise 1. in dem Zweck, welchen diese Gesellschaft hat, welcher die Fortpflanzung des Geschlechts, und also das Daseyn und die Erhaltung dieser Gattung von Wesen selbst ist. 2. In dem nicht nur dem Menschen, sondern selbst den Thieren und Pflanzen gemeinschaftlichen Streben nach dem Zustande, worin sie sich fortpflanzen können. — Ob hierbey eine eigentliche Begierde in allen sich fortpflanzenden Gattungen vorhanden sey, oder ob, was bey den Thieren durch die Begierde geschieht, bey den Pflanzen blos durch Bewegungskräfte geschehe: das konnte er hierbey im Dunkeln lassen. — Es ist indeß nicht zu läugnen, daß, da Aristoteles nicht blos von der Fortpflanzung überhaupt, sondern seiner Absicht gemäß von der Fortpflanzung durch Vereynigung beyder Geschlechter redet: und er doch die Pflanzen mit zu den Beyspielen rechnet, die das

Allgemeine dieser Naturanstalt beweisen, er sowohl den Sexual-Unterschied der Pflanzen anzuerkennen, als eine empfindende Kraft derselben vorauszusetzen scheint. Es wäre hier zu weitläufig, zu untersuchen, in wiefern dieß den Naturkenntnissen gemäß ist, welche Aristoteles in den Schriften zeigt, die diesen Gegenständen gewidmet sind. Vielleicht enthält der Aufsatz von Linnæe in den Amoenit. Academ. Th. VI. S. 279. auch hierüber eine genauere Belehrung: ich habe ihn nicht nachsehen können.

Seite 4.

Ἄρχὸν δὲ φύσει καὶ ἀρχόμενον, διὰ τὴν ὁμοιω-  
τητάτην, (die zweite der einfachsten Natur-  
verbindungen u.) Augenscheinlich muß dies  
mit ἀνάγκη συνδυάζεσθαι verbunden werden. Der  
Periode ist bey ἕτερον nicht geendigt; das καὶ τῆτο  
bis ἕτερον war nur eine Parenthese: und nun folgt  
die zweite einfachste Verbindung, die zwischen zwey  
Menschen gestiftet werden kann, — nebst dem  
Endzweck dieser Verbindung. Das Regierende  
und das Regierte sind die Glieder dieses Verhält-  
nisses in der völligen Allgemeinheit des Begriffes  
ausgedrückt. Aber Aristoteles setzt bald die Wör-  
ter Herr und Diener δεσπότης und δούλος als gleich-  
bedeutende an ihre Stelle; wahrscheinlich, weil  
von der Verbindung zwischen diesen beyden, das

Herrschen und Dienen das Wesen ausmacht, bey andern Arten der Oberherrschaft hingegen mehrere Verhältnisse zusammenkommen.

Die Griechen haben ein eigenes Wort für den Herrn, welcher über leibeigne und gekaufte Diener gebiethet, das ist δεσπότης; — δῆλος, ob es gleich auch den besondern Charakter dieser Knechtschaft ausdrückt, wird doch öfterer durch eine Art von Metapher auf andere Gattungen der Unterwürfigkeit oder selbst freywilliger Dienstleistungen ausgedehnt, besonders weil in der Sprache noch ein anderes Wort ἀνδράποδος vorhanden ist, welches diese niedrige und totale Unterwürfigkeit noch eigenthümlicher bezeichnet.

---

Der Endzweck, den Aristoteles von der Verbindung zwischen Mann und Frau angiebt, ist augenscheinlich der richtige. Er ist zugleich dieser Gesellschaft eigenthümlich, und charakterisirt sie also genau. Aber ist der Endzweck, den Aristoteles der herrschaftlichen Gewalt anweist, eben so richtig und eben so charakteristisch? διὰ τὴν σωτηρίαν sagt er. Σωτηρία ist nicht Wohlfahrt — (obgleich die Uebersetzung des neuen Testaments uns daran gewöhnt hat, das Wort mit unserm deutschen Heil gleichbedeutend zu nehmen,) sondern es ist Rettung und Sicherheit; — es bedeutet nicht die Verbesserung des Zustandes, sondern die

Erhaltung der Güter. Wie kann nun gesagt werden, daß die Verbindung zwischen Herrn und Diener, oder allgemeiner die zwischen Befehlenden und Gehorchenden beyder Erhaltung zur Absicht habe? Sagt Aristoteles in der Folge nicht selbst, daß der Diener ein Werkzeug sey, die Berrichtungen des Herrn zu erleichtern? — Also ist er ja nicht zum Daseyn und Leben desselben unentbehrlich, sondern nur zum Besserseyn nützlich; er selbst hat zu seiner Erhaltung eines Herrn noch weit weniger, wenigstens nicht in allen Fällen, nöthig. Augenscheinlich ist es eine viel eingeschränktere und bestimmtere Absicht, welche diese Menschen zusammenbringt; oder welche sie in dieses Verhältniß gegen einander setzt. Der Herr sucht selbst nach der Meinung des Aristoteles die Bequemlichkeit, sich von groben körperlichen Arbeiten zu befreyen, um edlere oder angenehmere Geschäfte thun zu können; der Diener sucht den Vortheil, sich von einem Klügeren als er selbst ist, in seinen Angelegenheiten rathen zu lassen. Beyde suchen nur einen Zustand, wo sie ihren natürlichen Kräften und Anlagen gemäß wirksam seyn können. Ist dies nun die *σωτηρία*, wovon Aristoteles redet? Oder hat er, wie es bey ihm und bey mehreren Philosophen zuweilen der Fall ist, speciellere Fälle, aus welchen er seine Begriffe abstrahirt, vor Augen gehabt, ohne daß er sie nennt? Wir wollen dieselben auffuchen.

Allerdings ist ein Fall, auf den Aristoteles zunächst zu sehen scheint, wo die Unterwerfung unter einen andern zur Erhaltung des Menschen unentbehrlich ist: der ist, wenn der Unterschied unter ihren Fähigkeiten so groß ist, daß der Untere, sich selbst überlassen, die Mittel zu seinem Unterhalt und zu seiner Vertheidigung durchaus nicht finden kann, und nur als Ausrichter der Entschlüsse eines andern, der zugleich für seine Erhaltung sorgt, seine Existenz gesichert findet. Es ist noch ein anderer Fall, dessen Aristoteles nicht gedenkt, der weniger von der Natur, sondern vom Zufall, oder von schon vorhergehenden menschlichen Instituten abhängt: das ist der, wenn dem einen Menschen nicht der Verstand sich selbst unabhängig zu erhalten, sondern die äußern Mittel dazu fehlen, und der andre, der diese Mittel im Ueberflusse hat, sie nur gegen das Versprechen des Gehorsams und der Dienstbarkeit abtreten will. — Aber in beyden Fällen ist es nicht die *συνημία* beyder Theile, sondern nur des unterworfenen Theils, welche dieser Verbindung zum Zweck und zur Veranlassung dient.

Oder dachte Aristoteles an den Fall, welcher mit der bürgerlichen Oberherrschaft mehr zusammenhängt, wo sich mehrere zu ihrer Vertheidigung einen Anführer wählen? Hier allerdings ist das Interesse beyder Theile gleich, und dieses Interesse ist ihre Erhaltung und die Sicherung des Zustan-



des, in welchem sie sich befinden. Die, welche unfähig, die gemeinschaftliche Unternehmung gegen einen Feind zu leiten, doch nach ihrer Anzahl hinlängliche Kräfte gegen ihn haben, würden ohne Anführer unterliegen; und der fähige Kopf, welcher ihren Angriff dirigiren könnte, würde ohne ein Heer, das sich von ihm anführen ließe, eben so gewiß zu Grunde gehn. — Wenn bey einem gemeinschaftlichen Angriffe oder einer gemeinschaftlichen Vertheidigung vieler, das Interesse des Befehlenden und des Gehorchenden eines und dasselbe ist, so ist bey friedlichen gemeinschaftlichen Unternehmungen, welche der Obere dirigirt, und der Untere ausführt, das Interesse zwar weniger dringend, weniger gleichförmig, aber doch mit einander verbunden.

Wir sehen wieder: Aristoteles führt seine Leser mehr auf die Spuren der Ideen, die er ihnen vorträgt, als daß er sie mit ihnen vollständig aufsuchen sollte. Er nennt die Erhaltung und die Sicherheit als den Zweck der Verbindung zwischen dem Befehlenden und Gehorchenden Theile der Menschen, aber im Grunde will er dies nur als den wichtigsten angeben; oder als den ursprünglichen, welcher zuerst zu Errichtung einer solchen Gesellschaft Anlaß gegeben habe, er will durch diesen Zusatz *διὰ τὴν σωτηρίαν* eigentlich nur den Gegensatz angeben, zwischen dem Endzwecke bey der Verbin-

bung der Geschlechter, welches ein einzelner bestimmter Actus ist, und zwischen dem Zwecke herrschaftlicher Verbindung, welcher der Vortheil der Menschen, die sich darein einlassen, überhaupt ist. Er will nur überhaupt den Grund zu der Rechtfertigung legen, die er von den Rechten des Herrn zu machen gedenkt, indem er das gemeinschaftliche Interesse zeigt, welches diese Verbindung dem Herrn und Knecht, dem Befehlenden und Gehorchenden gleich wohlthätig macht. So wie er nun bey der Unterscheidung der Menschen die er als Befehlende und Gehorchende zusammengestellt, nur des äußersten Falls erwähnt, wo der eine Mensch bloß Geisteskräfte zum Bedenken und Entschließen, der andere Mensch bloß Körperstärke zum Ausführen hat, (ein Fall, der nach dieser völligen Absonderung nicht existirt,) die vielen mittlern Fälle aber, wo nur ein Unterschied zwischen den beyderseitigen Fähigkeiten statt findet, den Lesern hinzuzusetzen überläßt: so nennt er bey Bestimmung des Zwecks, welcher den Bewegungsgrund zur Errichtung dieser Gesellschaft abgiebt, und ihre Rechtmäßigkeit rechtfertigt, auch den äußersten Fall nur allein, wo durch jene äußerste Ungleichheit der Gemüthskräfte auch die Erhaltung beyder nicht anders, als durch ihre Vereinigung und Subordination möglich ist: und läßt es den Leser hinzudenken, was er sagen

will, daß in allen Fällen gemeinschaftliche Vortheile beyden zu Theil werden, die mit ungleichen körperlichen und geistigen Kräften versehen, dieselben durch Befehlen und Gehorchen gleichsam gegen einander austauschen.

Warum ist grade das  $\pi\rho\sigma\sigma\alpha\tilde{\nu}$ , das Vorherrschen, dasjenige Vermögen, welches den Menschen zum Herrschen qualifizirt? Ist es nicht die Ueberlegenheit der Einsichten, überhaupt die größere Fähigkeit zu denken, und die vollkommnere Kenntniß des Gegenstandes, welche den dirigirenden Mann bey jeder Unternehmung von dem bloß ausführenden auszeichnet?

Ich antworte: Erstlich scheint Aristoteles nur einen Theil fürs Ganze, eine vorzügliche und seltne Fähigkeit für alle Fähigkeiten überhaupt gesetzt zu haben. Wer das Zukünftige zum voraus sieht, hat gewiß das Gegenwärtige beobachtet, und das Vergangne studirt. Zweitens in Sachen, wo es aufs Handeln ankömmt, und bey welchen eine Direction statt findet, ist es die vornehmste zu dieser Direction erforderliche Fähigkeit, die Mittel zum Zwecke zu finden; Dazu gehört aber erstlich die künftige Wirkung gegenwärtiger Veranstaltungen voraus zu sehen; zweytens die Mitwirkung oder die Entgegenwirkung der zufälligen Umstände zu berechnen. Wer dirigirt, muß die Ent-

würfe zur Unternehmung machen; wer den Entwurf macht, bestimmt in inner Handlungen zum voraus, die künftig geschehen sollen; er muß also auch die Sache voraussehn, welchen er die Handlungen anzupassen gedenkt. Garve.

---

Τὸ δὲ δυνατόμενον τῷ σώματι ταῦτα ποιεῖν.  
(Der andre die nöthigen Leibeskräfte, um die Beschlüsse auszuführen.) Das Wort ταῦτα worauf bezieht es sich? In dem, was Aristoteles ausdrücklich sagt, kommt nichts vor, worauf es sich beziehen könnte; aber wohl in dem, was er dachte, und woran zu denken er seine Leser veranlaßt. Es sind nämlich die Sachen, welche der ἀρχῶν φύσει, vorausgesehn, oder vielmehr seinen Voraussetzungen zu Folge in seinen Entwurf aufgenommen hat. Garve.

---

Διὸ δεσπότη καὶ δούλῳ ταυτὸ συμφέρει. —  
Das kann nicht heißen: Herr oder Knecht haben in aller Rücksicht nur Ein Interesse, und was dem einen nützlich ist, ist es auch dem andern. Dieß wäre nicht nur wider die Wahrheit, sondern es folgte auch nicht aus den vorhergehenden Begriffen. Es kann nur heißen: dem Herrn und dem Knecht ist es beyden gleich vortheilhaft, daß Ke:

gierung und Dienstbarkeit unter ihnen getheilt ist; sie haben beyde ein gleiches Interesse dabey, daß diese Verbindung der herrschaftlichen Gesellschaft unter ihnen gestiftet werde. Dies und nicht mehr folgt augenscheinlich aus der Verschiedenheit ihrer Naturen. Dem, welcher Entwürfe zu seinem und anderer Besten machen kann, ist daran gelegen, die nöthigen Arme zu finden, welche diese Entwürfe ausführen, und dem, der Kraft hat, zu seiner und anderer Erhaltung zu wirken, aber nicht die Einsicht, wie er es anfangen solle, ist daran gelegen, von einem Einsichtsvollen geleitet zu werden. So weit ist ihr Interesse wirklich dasselbe. Aber sie bleiben übrigen Menschen, die noch tausend andere Seiten, von diesen andere Bedürfnisse, und also andere Arten von Interesse haben, die auch eben so oft sich durchkreuzen, als sich vereinigen können.

Es ist schon angemerkt, daß es unerwartet für uns ist, gleich nach Festsetzung der Begriffe von Ehestand und Sclaverey, eine so specielle Frage erörtert zu sehen, als die ist, ob das weibliche Geschlecht zur Sclaverey bestimmt sey? Noch feltamer ist das Argument, durch welches Aristoteles dieses Vorurtheil widerlegt. „Die Natur pflegt nicht, sagt er, mit ärmlicher Sparsamkeit \*)

---

\*) Was bedeutet das Beywort *πεινγῶς*, und

eine Sache zu mancherley Gebrauch zu bestimmen, wie die Stahlarbeiter den delphischen Degen, \*) sondern für jeden Endzweck schafft sie auch ein be-

---

womit muß es verbunden werden? Heißt es so viel, als auf eine armselige, d. h. auf eine sparsame, kargliche Weise? oder heißt es, so wie es sich für Arme schickt? Das erste paßt, wenn es mit der Natur verbunden wird, wobey folgender Sinn herauskommt: „die Natur macht nichts, so wie gewisse Künstler, auf eine so kargliche Weise,“ — d. h. sie legt es bey ihren Werken nicht so auf Erspargung an. — Das zweyte scheint das richtigere, wenn *πεινικῶς* mit den *χαλκοτύποις* verbunden wird, (und so verstehen es mehrere Ausleger) auf folgende Weise: „die Natur macht nichts auf die Art, wie die Kunst ihre Werkzeuge zur Erspargung für arme Leute macht.“ — Aber ich ziehe das erste vor: 1) weil *πεινικῶς* in der Bedeutung für Arme, oder auf eine für Arme schickliche Weise ganz ungewöhnlich ist, und 2) weil es bloße Muthmassung ist, daß die *Δελφικὴ μάχαιρα* für arme Leute gemacht war. Garve.

\*) Delphische Degen. Sowohl die Ausleger dieser Stelle, Petro Vittorio, Acciajolo, Piccart, — als Erasmus, der diese sprüchwörtliche Redensart in seinen *Adagiis* citirt, und zu erklären sucht, wissen nichts mehr davon, was der delphische Degen sey, als jeder Leser aus dieser Stelle selbst sieht: nämlich, daß es ein zu mehreren Verrichtungen verschiedener Art bestimmtes Werkzeug gewesen sey. Ob es aber, wie einige wollen, ein bestimmtes Werkzeug der Art zu Delphi gegeben habe, das zugleich als Opfermesser und als Schwerdt zur Hinrichtung der Verbrecher sey gebraucht worden, oder ob es eine zu Delphi fabricirte Art von Werkzeugen gewesen, die zum Gebrauch der ärmern Klasse bestimmt, zu mehrerer Verrichtungen gedient haben, wie Montecatino glaubt,

sonderes Mittel. Das Weib hat von der Natur schon ihre Bestimmung bekommen; sie soll dem Manne Kinder gebären und aufziehen helfen, sie kann also nicht eine zweite Bestimmung haben, dem Manne als Sklave aufzuwarten.

In diesem Schlusse, wenn er von der schulgerechten Form entkleidet wird, liegt etwas Wahres. Allein so wie ihn Aristoteles vorträgt, ist er nicht bündig. Erstlich läßt sich sehr viel über den Obersatz streiten. Aristoteles wiederholt ihn an einem andern Orte, wo seine Untersuchung eigentlich hingehört, in einem seiner Werke über die Naturgeschichte. \*) Aber grade da wiederholt er ihn, wo er Facta angeführt hatte, die ihn widerlegen. Es ist daselbst von den Insecten die Rede, die mit ihrem Stachel zu gleicher Zeit Nahrung einsaugen, und sich vertheidigen; es ist von dem Elephanten die Rede, welcher in seinem Rüssel zugleich das Geruchswerkzeug und einen Arm hat, mit

---

das kann nur gemuthmaßt, nicht durch Facta entschieden werden. Das Letztere scheint jedoch wahrscheinlicher, weil Aristoteles an einem andern Orte (de Partibus Animalium B. IV. Cap. 6.) wo er die nehmliche Maxime wiederholt, daß die Natur für jeden Endzweck ein eigentliches Mittel veranstalte, und wo er diese Maxime durch eine ähnliche Vergleichung erläutert, anstatt des delphischen Degens das Obeliscothynium nennt, welches ein für den gemeinen Gebrauch bestimmtes, zu verschiedenen Verrichtungen taugliches Instrument ist.

\*) De partibus animalium Lib. III. c. 6.

welchem er die Speise zum Munde führt. „Diese  
„Beispiele aber, sagt Aristoteles dort, sind nur  
„Ausnahmen von der Regel. Wenn die In-  
„secten oder der Elephant sich mit denselben Werk-  
„zeugen nähren und vertheidigen, so ist die Natur  
„in diesem Falle nur um besonderer Hindernisse  
„willen von ihrem allgemeinen Gesetze, daß zu je-  
„der thierischen Verrichtung ein eigener Theil des  
„thierischen Baues gewidmet sey, abgegangen.“

— Aber haben sich nicht bey genauerer Untersu-  
chung der Naturgeschichte diese Ausnahmen so ge-  
häuft, daß sie endlich selbst zur Regel geworden  
sind? Sieht es wohl irgend ein Glied des thieri-  
schen Körpers, welches nicht auf die Erhaltung  
und Thätigkeit des organischen Systems mehr als  
eine Art des Einflusses, d. h. mehr als eine Ver-  
richtung hätte? Liegt in dem, was wir Bestim-  
mung und Absicht nennen, etwas anders, als die  
Idee eines Nutzens, den wir entdecken, oder ei-  
nes Gebrauchs, den wir selbst von einer Sache  
machen? Und wer steht uns dafür, daß wir von  
dem Naturproduct, von welchem wir heute nur  
Einen Nutzen einsehen, nur Eine Art des Ge-  
brauchs machen, morgen nicht einen neuen Einfluß  
gewahr werden, oder eine neue Anwendung veran-  
stalten, wodurch auch die Sphäre selner Bestim-  
mung in unsern Augen erweitert ist? Ist es  
denn wahr, daß die Vollkommenheit eines Werk-



zeugs erfordere, daß es nur einer einzigen Verrichtung gewidmet sey: und giebt es nicht auch unter den durch Kunst hervorgebrachten Werkzeugen solche, die vielfachern Endzwecken besser, als andere einfachen entsprechen? Ja, ist dieß nicht eben die Vollkommenheit in ein System zusammengesetzter Werkzeuge, dergleichen der organische Bau der Pflanzen und Thiere, und dergleichen der Bau des ganzen Weltsystems ist, daß jedes Rad in mehrere Räder eingreife, jedes Glied mit vielen Ketten zusammenhänge, alles auf jedes, und jedes auf alles wirke?

Gesetzt aber, der Obersatz wäre unstreitig, und die Bestimmungen der Natur, wenn sie ihre Producte gewissen Verrichtungen widmet, wären immer einfach; läßt sich die Unterwürfigkeit eines Menschen unter einen andern für eine solche ursprüngliche Bestimmung der Natur ansehen, auf welche jenes Gesetz anwendbar wäre? Ist denn an das Verhältniß des Unterthans, des Dieners, des einem andern Gehorchenden eine so eigne Art von Verrichtungen gebunden, daß ein Mensch, der in diesem Verhältnisse steht, kein anderes Geschäfte dabey treiben, und also zugleich eine andere Bestimmung erfüllen könne?

In der That paßt das Raisonnement des Aristoteles besser auf etwas, was er erst in der Folge sagen wird, welches aber mit der hier abgehandelt

ten Materie in Verbindung steht, als auf das, was er hier schon gesagt hat: es paßt auf seine Idee des Dieners und der häuslichen Dienstbarkeit, nicht auf die des Regierenden und des Regierten überhaupt.

Der Diener nemlich, sagt er weiter unten, ist ein lebendiges Werkzeug zur Erleichterung und Unterstützung der Thätigkeiten seines Herrn. Diese Definition ist lichtvoll, wahr und fruchtbar. Nach derselben hat der Diener seine eigenthümliche Bestimmung und Function; und es läßt sich also denken, daß der, welcher damit beschäftigt, dazu von der Natur selbst durch seine Anlagen angewiesen ist, weder Zeit, noch Kräfte, noch Naturanlagen zu andern Verrichtungen habe. Es läßt sich insbesondere denken, daß das Weib, wenn es zum Kindergebahren und Kindererziehen bestimmt und damit beschäftigt ist, nicht zugleich ein guter und beständiger Aufwärter des Mannes seyn könne, und daß beyde Verrichtungen, die Bedienung des Mannes und die Aufziehung der Kinder schlecht geschehen, wenn sie einer und derselben Person von der Natur anvertraut werden.

Aber davon war hier noch gar nicht die Rede. Aristoteles hatte von diesem Verhältnisse des Dieners zum Herrn, als eines Werkzeuges zum Künstler, noch nichts gesagt. Er hatte blos von dem Verhältnisse des ἀρχομέυς zum ἀρχόντι, des Ne-

gierten zum Regierenden geredet, und hatte dieses ganz allein aus der Ungleichheit der Verstandeskraften hergeleitet. Wie soll nun folgen, daß das Weib nicht unterwürfig seyn könne, weil es zum Kindergebahren bestimmt ist? — Alles kommt nach den Voraussetzungen des Philosophen darauf an, ob zwischen dem männlichen und weiblichen Geschlechte derjenige Unterschied in ihren Anlagen vorhanden ist, der nach ihm den Oberherrn vom Unterthan absondert, ob jenes wirklich die Fähigkeit zu denken und Pläne zu machen allein hat, und dieses mit körperlichen Kräften ohne Geist versehen ist. — Dieser Unterschied war der einzige, der hier zwischen Herrn und Diener war angegeben worden: dieser ist auch der einzige, aus welchem beurtheilt werden mußte, ob das Weib von der Natur zur Herrschaft, oder zur Knechtschaft, oder zu keinem von beyden bestimmt sey? — Aber wir werden mehrere Beispiele dieser Vorschnelligkeit finden, womit sich Aristoteles auf künftig zu erläuternde Punkte als schon abgemachte, schon dem Leser bekannte stützt und beruft.

Man kann also die Entstehung des Raisonnements, welches uns in dieser Stelle auffiel, ohngefähr so erklären: Der Begriff von Regierer und Regiertem führte ihn auf den von δεσπότης und δούλος, von Herr und Diener. Die Berrichtung und die Unterwürfigkeit des Dieners

sind zwey wirklich verschiedene aber verwandte Gegenstände, wovon nur der letzte hier erklärt worden ist, der erste in der Folge erklärt werden wird. Aristoteles verwechselt sie in der Anwendung, die er davon auf das weibliche Geschlecht macht. Er wollte eigentlich beweisen, daß das weibliche Geschlecht dem männlichen nicht auf eine knechtische Weise unterworfen seyn könne, und er bewies, daß es nicht Knechtsdienste thun könne. Es lag ihm ob, zu zeigen, daß das weibliche Geschlecht dem männlichen nicht so weit an Geistesfähigkeiten nachstehe, als zur Gründung einer gerechten unumschränkten Herrschaft nöthig ist; und er bewies nur, daß das weibliche Geschlecht von der Natur zu Verrichtungen bestimmt sey, die mit den Geschäften eines Dienstbothen unverträglich sind.

---

Es ist ein merkwürdiges Factum für die Geschichte der Menschheit und der Verfassungen, welches hier Aristoteles bestätigt, daß die Sklaverey des weiblichen Geschlechts sich bey allen uncivilisirten Völkern findet, und mit dem Stande der Barbarey auf eine natürliche Art verknüpft ist. — Aristoteles bestätigt, sage ich, dieses Factum. Denn obgleich bekanntlich unter dem Worte *Βαρβαροι* nicht wilde Völker, sondern alle, welche nicht griechisch reden, zu verstehen sind, so ist es

doch theils in der Hauptsache richtig, daß die griechischen Völkerschaften die einzigen waren, welche wahre Cultur besaßen, wenigstens vor allen andern hierin einen so großen Vorzug hatten, daß diese größtentheils den Namen Barbaren, auch in dem neuern Sinne des Worts verdienen, besonders, wenn dasselbe den mittlern Zustand zwischen Wildheit und Civilisation bedeutet, in welchem Verstande es von einigen unserer Philosophen gebraucht worden ist, theils ist es wenigstens der Absicht und der Idee des Aristoteles gemäß, die Griechen als die bey weitem edlere und gebildete Menschenart, und die Slavery des weiblichen Geschlechts bey den ungriechischen Nationen, als die Folge ihrer unedlen und unfähigen Natur vorzustellen.

Aber der Grund, den er davon insbesondere anführt, hat doch etwas seltsames und unbefriedigendes. „Bey den Barbaren ist das Weib Sklave, weil es bey ihnen gar keinen von der Natur zum Herrschen bestimmten Menschen giebt, weil ihnen überhaupt die Geistesfähigkeiten fehlen, die von Rechtswegen den Regierenden auszeichnen sollen.“ — Aber so würde ja folgen, mein lieber Aristoteles, daß Mann und Weib unter ihnen gleich, — eben so gleich als unter den Griechen sind, wo beyde Geschlechter an dem Adel und an der Regierungsfähigkeit ihrer Gattung Theil neh-

men. Und doch wolltest du den Grund von der  
Sclaverey des Weibes, also den Grund von der  
äußersten Ungleichheit zwischen Mann und Weib  
angeben. Du selbst sagst, daß wenn unter den  
Barbaren eine Ehe geschlossen wird, ein Slave  
mit einer Sclavin zusammenkömmt. Aber warum  
soll unter diesen, zu gleicher Dienstbarkeit gebohr-  
nen, doch einer über den andern unumschränkt  
herrschen?

Ich wüßte nicht, was Aristoteles vernünfti-  
ges hierauf antworten könnte, als daß bey dem  
Mangel des Unterschiedes in den geistigen Anlagen  
blos der Unterschied der körperlichen Stärke ent-  
scheide, welcher herrschen solle; und daß, wenn  
beyde, Mann und Weib, gleich ungesittet sind,  
der Mann gewiß die Oberhand behalten, und  
auch seine Uebermacht zur Unterdrückung des schwä-  
chern Geschlechts mißbrauchen werde.

---

S. 5. Daher sagen die Dichter 10. 10.  
Daß Aristoteles hier — etwas am unrechten  
Orte — schon seine Theorie von dem Unterschiede  
der Menschenarten, auf welchen er die Rechtmä-  
ßigkeit der Sclaverey gründet, durchsehen läßt,  
daß in dieser Theorie der Nationalstolz der Grie-  
chen, und altes Vorurtheil an die Stelle tüchtiger  
Gründe tritt, und das, was bewiesen werden soll,

blos als angenommene Meinung gerechtfertigt wird; das wird dem aufmerksamen Leser dieser Stelle nicht entgehen. Denn was trägt es eigentlich zur Erklärung von der Slaverey des Weibes unter den Barbaren bey, daß die Barbaren gehobne Slaven der Griechen sind? Und was führt Aristoteles zum Beweise davon an, als die Aussprüche griechischer Dichter! Er beruft sich zwar nicht nahmentlich auf gewisse Stellen, weil dergleichen dem Nationalstolz schmeichelnde Sentenzen in allen häufig vorkommen. Indesß ganz mit seinen Worten übereinkommend ist, was die Iphigenie beym Euripides sagt, 1397:

Das Griechen über die Barbaren herrschen und  
Nicht umgekehrt, ist billig, Mutter; denn  
Ein Slav ist jeglicher Barbar, und frey  
Ist nur der Grieche.

Ich bemerke bey dieser ganzen Stelle zweyerley. Erstlich, es ist schwer, daß der Philosoph sich über Vorurtheile erhebt, die ganz allgemein sind: daß er das Fehlerhafte von Einrichtungen bemerke, die in das Wesen der Gesellschaft verwebt zu seyn scheinen. Er sucht alsdenn oft vernünftige Gründe für solche Einrichtungen auf, ob sie gleich in der That aus Leidenschaften und Ungerechtigkeit entstanden sind. Vielleicht ist auch dies das Beste, was der Philosoph thun kann. Allgemeine Reformen muß die Zeit herbeyführen. Die Vernunft

kann selten mehr als Mißbräuche, die für Mißbräuche zu erkennen, die Menschen noch nicht vorbereitet sind, in Schranken halten, indem sie dieselben in ein gewisses System bringt, und mit den allgemeinen Endzwecken zu vereinigen sucht. So geht es dem Aristoteles in Absicht auf Slavery. Ob überhaupt die Art von Dienstbarkeit, wie sie unter den Griechen bestand, erlaubt und gut sey, ob diese Eintheilung der Menschen gleichsam in zwey von einander entfernte Racen, die der Freyen und die der Leibeignen gegründet, und die davon abgeleiteten Rechte jeder billig seyn: in diese Untersuchung läßt sich Aristoteles nicht ein. Er nimmt es für eben so ausgemacht an, daß es Herrn und Knechte, als daß es Männer und Weiber in der menschlichen Gesellschaft geben müsse, und daß jenes Verhältniß eben so von der Natur gestiftet sey, als dieses. Die Nothwendigkeit und Rechtmäßigkeit des Slavenstandes vorausgesetzt, untersucht er nur blos die Ursachen, wo er her komme. Und hier ist unlängbar, daß er die billigsten und vernünftigsten Gründe der Rechtfertigung anführt. Sie sind auch vollkommen hinlänglich, um überhaupt die Nothwendigkeit und den Ursprung der Herrschaft unter den Menschen zu zeigen. Die Ungleichheit ihrer persönlichen Eigenschaften zieht die Ungleichheit ihrer Verhältnisse nach. Und wäre jene unter gewissen Menschen oder ganzen Nationen



gen von Menschen so groß und so bestimmt, daß die eine derselben den Verstand, die andere die Leibeskräfte ausschliessend zu ihrem Eigenthum hätte, so würde jene in der That zum Herrschen, und diese zum Dienen gebohren seyn. Aber eben, weil dies in facta unrichtig ist, ist die Erklärung des Aristoteles nicht genugthuend. Talente und Leibeskräfte können bald vereinigt, bald getrennt seyn. Sie pflanzen sich auch nicht auf eine regelmäßige Weise fort: daß erbliche Herrschaft und erbliche Dienstbarkeit dadurch gerechtfertigt würden. Und endlich ist ein gewisser Grad von Verstandeskräften ein Eigenthum aller wohl organisirten Menschen. Der Unterschied von einem Menschen zum andern ist nur zwischen dem mehr und weniger. Hieraus kann nie eine so ausschliessende Vertheilung der Rechte zu herrschen, und der Pflichten zu gehorchen hergeleitet werden, als die Verfassung des Sclaven- und Herrenstandes in der alten Welt fordern würde. Die Idee des Aristoteles ist also mehr speculativ richtig, als auf den Fall, den er dadurch erklären will, anwendbar. Der Verstand und die Gabe der Voraussehung giebt das Vermögen zu herrschen; Leibeskräfte sind zur Ausrichtung der Befehle anderer nöthig, und Einfalt bedarf einer Leitung. Aber diese Vorzüge oder Mängel sind größtentheils so durch einander gemischt, die meisten Menschen haben Einsicht und Unwissenheit

dergestalt verbunden, daß sie nach jener Regel zu gleicher Zeit herrschen und dienen, in manchen Sachen anordnen, in manchen den Vorschriften anderer folgen sollten. Aber worauf sollte sich dieser, sich durch die Geburt fortpflanzende Unterschied von Freyen und Sklaven gründen, den Aristoteles rechtfertigen will? Nur auf eine wesentliche Verschiedenheit gewisser Menschenarten und der Unabänderlichkeit derselben. Aber beides hat Aristoteles nicht untersucht, nicht bewiesen. Der Unterschied dieser Art, den er zwischen Griechen und Barbaren annimmt, ist Volksverurtheil, oder wenigstens ein auf eingeschränkte Beobachtung viel zu allgemein gemachter Satz.

Dies ist nehmlich das zweite, was ich bey dieser Stelle bemerken wollte: der Nationalstolz der Griechen, und daß selbst ein Philosoph wie Aristoteles sich von demselben hinreißen läßt. Bekanntlich hieß Barbar jeder, der nicht griechisch redete. \*) Nun müssen wir zwar nach den Urkunden, die wir haben, dem griechischen Völkerstamme, große Vorzüge an Geisteskräften, besonders an Anlagen zu wissenschaftlicher Ausbildung derselben, zu regelmäßiger Polizei, zur Gelehrsamkeit und zu Künsten über alle andre gleichzeitige Nationen zugestehen

---

\*) Schloffer bemerkt sehr passend, daß auch die Aegypter sich dieser absondernden Benennung bedient haben, aus Herodot 2. 151.

hen: Wenigstens haben uns diese keine Denkmä-  
ler ihres Genies hinterlassen, und was für Spu-  
ren wir auch von Kenntnissen und Cultur in ungrie-  
chischen Ländern aus alten Zeiten finden: so schei-  
nen dieselben doch auf griechischen Ursprung zu deu-  
ten; aber nichts desto weniger ist es ungereimt und  
stolz, wenn der gemeine Grieche sagt, und selbst  
der griechische Philosoph nicht bestreitet, daß alle  
Barbaren gebohrne Slaven, daß Griechen die  
einzige von der Natur zum Herrschen bestimmte  
Menschengattung seyen, weil ihnen allein die Ver-  
standskräfte zu Theil geworden sind, welche zum  
Regieren fähig machen. Deswegen ist es doch sehr  
grundlos, die Dienstbarkeit des Weibes unter den  
Barbaren daraus herzuleiten, daß sie keine eigne  
zum Dienen bestimmte Klasse haben könnten, weil  
sie alle zusammen, Männer und Weiber, eine Ras-  
ce von Slaven wären. Auch würde dieses, wenn  
es richtig wäre, die Erscheinung, welche aus der  
Hypothese hergeleitet wird, nicht begreiflicher ma-  
chen. Es kam darauf an, die tiefe Herabsetzung  
des weiblichen Geschlechts unter den Barbaren zu  
erklären, eine Herabsetzung, welche mit dem glei-  
chen Verhältnisse zwischen Mann und Frau unter  
den Griechen contrastirte. Dazu kann es aber  
nichts beitragen, daß die Griechen insgesammt  
klüger, und die Barbaren in beyden Geschlechtern  
dümmer und unvollkommner sind. Denn alsdenn

sind doch wiederum beyde Geschlechter in jeder Nation einander gleich, und die Unterwerfung des einen Geschlechts unter das andere ist bey der geringern Menschengattung eben so wenig nothwendig, als bey der Höhern.

Dies führt mich auf meine dritte Bemerkung: daß schon damals, wie jetzt die uncultivirten Nationen sich durch die Tyranny des männlichen Geschlechts über das weibliche auszeichneten. Es ist bekannt, daß bey allen wilden Völkerschaften der neuern Welt und bey vielen Nomadischen der alten die Männer außer dem Kriege und der Jagd keine Verrichtung haben, und die Weiber die ganze Last der häuslichen Arbeiten, der Ernährung, Bekleidung und Wohnung, nebst der Pflege und Erziehung der Kinder allein tragen müssen, indessen sie für alle diese Dienste von ihren Männern nur Verachtung und Kalksinn zum Lohne bekommen. Wir wissen, daß diese unglücklichen Weiber ihre Last zuweilen so stark gefühlt haben, daß sie ihre neugebohrnen Töchter umbrachten, um sie einem ähnlichen Schicksale zu entziehen. Aus dem Aristoteles lernen wir nun, daß es unter den sogenannten Barbaren, oder den ungriechischen Völkern, die er kannte, d. h. den Thraciern und Assiäten, ebenfalls gemeine Sitte war, die Weiber als Sclaven zu behandeln. So sehr hängen auch unnatürliche und unserm Menschengefühl wider-

sprechende Gewohnheiten von der Lage der Nationen und der Stufe der Cultur ab, daß in den entferntesten Zeiten und Völkern jene Gewohnheiten gleichförmig seyn können, wenn der Zustand ihrer Erleuchtung und Sittlichkeit im Ganzen ähnlich ist. S. die Schriften von Meiners und Lenz über die Geschichte des weiblichen Geschlechts.

Die Citationen der griechischen Philosophen, besonders des Aristoteles, aus den Dichtern sind denen, die wir in den Büchern des Neuen Testaments aus dem Alten finden, ähnlich. Die citirten Stellen handeln nicht immer nach der Absicht ihres Autors, von der Sache, auf welche sie der neuere Schriftsteller anwendet, sondern sie haben entweder nur einen ähnlichen Gegenstand, oder sie lassen sich den Worten nach der vorliegenden Materie anpassen. Es sind mehr scheinbare Erläuterungen durch Zurückführung des Lesers auf Ausdrücke, welche demselben geläufiger, als die des citirenden Autors sind, als wirkliche Bestätigungen durch beygebrachte Zeugnisse gleichdenkender Männer.

Die Absicht des Hesiodus in der hier angeführten Stelle (Egy. u. Hæg. 405.) ist nicht, eine Definition von der häuslichen Gesellschaft zu geben, und die hier angeführten beyden Sachen, das Weib und der arbeitende Stier werden bey ihm

nicht als die beyden Bestandtheile des Hauses genannt, sondern das Haus, das Weib, der Pflugstier, — und im folgenden nicht angeführten Verse:

Κτητὴν δ' ἔ γαμητὴν, ἥτις καὶ βῆσιν ἔποιτο  
die Magd, die den Pflugstier lenkt, — sind eins wie das andre, die zur Errichtung einer Landwirthschaft notwendigen Stücke. Es ist nach meiner Meinung falsch, was einige Ausleger dem Aristoteles vorwerfen, daß unter γυναῖκα beym Hesiodus nicht das Eheweib, sondern die Magd zu verstehen sey, als wenn der folgende Vers nur die Auslegung von dem enthielte, was er im ersten Verse unter γυναῖκα verstanden wissen wollte. Mein die Ordnung der Worte und der Zusammenhang \*) zeigt, daß er das Weib, was in die Familie als Dienstbothe aufgenommen wird, von dem, das als Ehegattin einen Theil davon ausmacht,

---

\*) Ich sehe 1. nicht, wie κτητὴν ἔ γαμητὴν als Adjectiv mit γυναῖκα verbunden werden könne, da βῆσιν τ' ἀροτῆρα dazwischen steht 2. wenn, wie ich vermuthete hinter κτητὴν δὲ oder τε durch die Abschreiber weggelassen ist, so ist dieß in der Reihe das dritte Stück, u. d. ἔ γαμητὴν wird grade hinzugesetzt, um dieses Weib von der γυνὴ zu unterscheiden. 3. Ist nicht nach allen Begriffen der Alten das Eheweib zur Haushaltung so nothwendig, als die Magd und der Pflugstier, (Man s. den Oekonom. des Xenophon) und besonders dann, χρήματα παντ' ἀρμενα ποιήσασθαι.

ausdrücklich unterscheidet. Aber das ist richtig, daß Hesiodus unter οἶκος hier nicht die Familie, sondern das Wohngebäude versteht, daß bey ihm nicht οἶκος das Ganze und γυνή und βῆς die Theile sind, wie es zu Aristoteles Absicht seyn müßte, sondern alles dreyes, mit der Magd im folgenden Vers zusammengenommen, zusammengezählte Erfordernisse der Landwirthschaft ausmachen. — Diese handgreifliche Unrichtigkeit in der Anwendung der citirten Stelle übersteht Aristoteles: aber eine andere sucht er zu rechtfertigen, die weniger wesentlich war. Hesiodus setzt neben das Ehemweib den Pflugstier, und Aristoteles will, daß er damit die beyden ersten einfachen Verbindungen, die eheliche und die herrschaftliche angezeigt haben soll; — Wie das? „Ja, der Stier ist der einzige „Diener des Ackerbau treibenden Mannes,“ sagt Aristoteles. — Aber er durfte nur eine Zeile weiter lesen, und er fand die Magd ausdrücklich genannt: so, daß also der Landmann des Hesiodus den Stier vor seinem Pfluge nicht mehr zu seinem einzigen Dienstbothen hätte.

§. 6.

Was ist ἡ εἰς πᾶσαν ἡμέραν συνεσηκνῖα κοινωνία? — Ohne Zweifel das Entgegengesetzte von κοινωνία χρήσεως ἕνεκεν μὴ ἐφημέρα. — Die

Definita tragen hier bey, die Definitionen aufzuhellen. — Die Mitglieder eines Hauses haben Wohnung, Tisch und Arbeit mit einander gemein, sie sehen sich täglich, bedürfen einander täglich, und leisten einander in den alltäglichen Geschäften Beystand; die Mitbewohner eines Fleckens sind auch zu gegenseitigem Umgange und gegenseitigen Diensten vereinigt; aber dieser Umgang ist nicht immerwährend, diese Dienste warten auf besondere Gelegenheiten. Sie stehen einander bey, entweder wenn ein gemeinschaftlicher Feind abzuwehren, oder wenn gewisse Gemeinarbeiten zu machen sind, die jeder Familie zu schwer werden, und allen nutzen.

„Aber ist dieser Unterschied der alltäglichen und der nicht alltäglichen Gemeinschaft grade das Characteristische, was uns in die Natur dieser beyden Verbindungen, der häuslichen und der ersten bürgerlichen hineinsehen läßt?“ Ich antworte, er leitet uns mehr auf Betrachtungen, die uns diese Gesellschaften kennen lehren, als daß er uns dieselben selbst hinlänglich schilderte. Die Absicht der Vereinigung bestimmt allerdings ihre Natur. Diese Absicht hätte Aristoteles entwickeln sollen, wenn er den wahren Unterschied zwischen οἶκος und κώμη hätte angeben wollen. Aber er führt den Leser auf die Spur, diese Absicht zu finden, indem er zeigt, daß Bedürfnisse, die täglich wieder-



Kommen, die Menschen zur Familie vereint, \*) und solche, die sich nur von Zeit zu Zeit ereignen, sie veranlaßt haben, sich neben einander aufzubauen.

---

\*) Ich muß hier eine Worterklärung mit einschließen, über *ὀμοσίπυους* und *ὀμοκάπυους*. Wörter wie diese, die nur an einer einzigen Stelle vorkommen, können, wenn die Lesart zuerst berichtigt ist, nicht anders als aus dem Zusammenhange und aus der Etymologie erklärt werden. In Absicht der Lesart ist bey dem Worte *ὀμοκάπυους* eine Verschiedenheit, indem einige Ausleger *ὀμοκάπυους* vorziehen. — Die Bedeutung von *σίπυα* ist selbst nicht hinlänglich bestimmt. Es bedeutet nach der gemeinen Meinung das Gefäß, in welchem Brod und Mehl verwahret werden, und *ὀμοσίπυοι* sind demnach die, welche aus einem gemeinschaftlichen Backtroge oder derselben Speisekammer essen. Wird von dem andern Worte die Lesart *ὀμοκάπυους* angenommen, so ist die Bedeutung aus der Zusammenziehung deutlich. Feuer und Heerd ist in allen Sprachen das Symbol einer Haushaltung. Nur fragt sich, ob der Sprachgebrauch im Griechischen erlaubt, den Rauch für das Feuer zu setzen? Zwar könnte man auf den Stamm *κάπυη* zurückgehen, welches den Rauchfang bedeutet, und also dem Heerde näher ist. Aber das alles zeigt nur die Möglichkeit, nicht Wirklichkeit jener metaphorischen Bedeutung. Um deswillen haben die griechisch-gelehrten Ausleger, wie Petrus Victorius und Casaubonus *ὀμοκάπυους* vorgezogen. Aber die Bedeutung von *κάπυη* ist wieder sehr unbestimmt. Die Bedeutung von *κάπυηλος* hat die alten Lexicographen vermuthen lassen, daß *κάπυη* so viel als Speise oder Lebensmittel bedeute. Nach dem Camerarius hingegen soll *κάπυη* so viel seyn, als eine Krippe, und *ὀμοκάπυους* würde also mit *ὀμοσίπυους* ungefähr einerley bedeuten, nur vermittelst verschiedener Metaphern, nemlich

Κώμη — als von πόλις unterschieden, ist nothwendig ein unbestimmter Ausdruck, der erst die Bestimmung des Philosophen erwartet. Nach dem bloßen Sprachgebrauch ist es blos das mehr oder weniger, — die größere oder geringere Anzahl der nebeneinander angebauten Häuser, welche das Ganze zum Flecken oder zur Stadt macht. — Aber wo ist in einer Stufenfolge die Grenze? Aristoteles bestimmt diese Grenze im Folgenden dadurch, daß, wenn die Anzahl vereinigter Familien sich selbst genugsam ist, um ein vollständiges gemeinsames Wesen zu bilden, dann diese Gesellschaft πόλις heiße. Aber die weitere Untersuchung hiervon gehört für die künftigen Kapitel.

---

§. 7.

Homer von den Cyclopen. Odyssea IX. 114. 115. Die vollständige Stelle ist die Beschreibung der Lebensart der Cyclopen vom 105. Vers an. Die Hauptzüge dieses Gemähltes sind folgende: Die Cyclopen treiben keinen Ackerbau,

---

Leute, die von demselben Vorrathe zehren. — Was der Zusammenhang fordert, ist, daß Menschen bezeichnet werden, die in einer täglichen und immerwährenden Gemeinschaft mit einander stehn. — Bey gleicher Ungewißheit und bey gleicher Bedeutsamkeit habe ich den Ausdruck vorgezogen, welcher am verständlichsten klingt.

Garve.

Arist. Polit. II. Th.

§

sondern ihr Land bringt ihnen Getreide und Wein freywillig. Sie wohnen auf hohen Gebürgen, nicht in Häusern, sondern in Hölen. Sie leben Familien-Weise, und machen keine allgemeine Gesellschaft aus. Keiner bekümmert sich um den andern: keiner hat dem andern zu befehlen, sondern jeder ist Gesetzgeber und Richter unter den Seinigen. Man sieht also 1. in wiefern Aristoteles Recht hatte, diese Stelle hier anzuführen: — bloß insofern sie den ältesten Zustand der Menschen schildert, in welchem die Hausväter die Regenten der Familie sind? 2. worauf sich der Zusatz *σπόμε- des γὰρ* bezieht, darauf nämlich, daß dieses obrigkeitliche Amt der Hausväter da natürlich und notwendig ist, wo die Familien noch so von einander abgesondert wohnen und leben, daß sie nicht durch Verabredung ein gemeinschaftliches Oberhaupt, Richter und Regenten haben können.

---

Zwey sehr philosophische und in der Hauptsache richtige Ideen beschließen dieses erste Kapitel. Die erste betrifft den Ursprung der monarchischen Gewalt in der bürgerlichen Gesellschaft, die andre den Ursprung von der Idee Einer höchsten Gottheit, die über alle übrigen Götter herrsche. Aus der Regierungsform der Familie, sagt Aristoteles, entsprang die Regierungsform der Völker, und

und aus der Regierungsform der Völker entstand die Idee von der Regierungsform der Götter.

Die Sätze, die in der ersten Behauptung liegen, sind folgende. 1. In der Familie entsteht natürlicher Weise eine monarchische Gewalt der Stammeltern über die von ihnen entsprossene Nachkommenschaft, oder überhaupt der ältesten Glieder über die jüngern, eine Gewalt, die sich auf den natürlichen Unterschied zwischen Einsicht und Unverstand, Kraft und Ohnmacht zuerst gründet, und durch die Gewohnheit zu gehorchen von der einen, durch die zu befehlen von der andern Seite auch länger fortgesetzt wird, als dieser Unterschied in seiner ursprünglichen Vollkommenheit dauert.

2. Diese Gewalt der Hausväter über ihre Kinder, der ältesten der Familie über die jüngern Glieder breitet sich, wenn aus einem Hause mehrere werden, auch auf diese aus, und so wie aus der Familie durch die Fortpflanzung ein Stamm entsteht, so wird aus dem Hausvater, oder dessen Erstgebohrnen und seinen Nachkommen das Haupt oder der Fürst eines Stammes.

Unstreitig ist diese Herleitung der monarchischen Gewalt bey vielen Völkern die wahre und den Thatsachen gemäße. Aber es wäre unrichtig, anzunehmen, daß sie den einzigen Ursprung der königlichen Würde bestimme. Unstreitig hat ins

besondere Krieg ganz freye und einander nicht verwandte Menschen unter einen Einzigen Anführer vereinigen können. — Die große Achtung für die richterlichen Einsichten eines De joces vermochte die zertheilten Meder, ihn zum Könige zu machen. — Wenn aber gar keine Gewaltthätigkeit vorhergehen soll, weder dessen, welcher sich die Herrschaft zueignet, noch eines andern, der zum Widerstande auffordert, so erwächst ohne Zweifel die Herrschaft eines über viele, wie das Menschengeschlecht selbst von Einem Paare zu vielen erwächst. — Die Menschen werden als Kinder geboren, sie leben als Unmündige. Wenn sie mit ihren Brüdern und Eltern beysammen bleiben, so ist es leicht begreiflich, daß erst der Vater und nach ihm die ältesten Söhne die Direction der gemeinschaftlichen Angelegenheiten, die sie als die einzigen Verständigen führen mußten, so lange die übrigen Familienglieder unmündig waren, nun auch als rechtmäßige Besitzer der Autorität behalten, nachdem diese ihnen an Verstand gleich geworden sind.

Die zweyte Idee, die nicht zu dem hier abgehandelten Gegenstande dieser Untersuchung gehört, außer insofern nach derselben das Alter der monarchischen Regierungsform, durch Allgemeinheit der daraus entstandenen religiösen Meynungen bestätigt wird, enthält zwey Theile. Der eine ist so scharfsinnig, daß er auch jetzt noch das

Ansehen der Neuheit hat. Die Menschen schöpfen ihre Begriffe von den Göttern aus den Kenntnissen, die sie von ihrer eigenen Natur haben, sie bilden sich dieselben ähnlich mit sich selbst, und schreiben ihnen also auch unter einander die äußern Verhältnisse zu, durch welche sie die menschliche Gesellschaft um sich herum bestehen sehen.

Der zweite ist die Folge hieraus. Die Idee von der Erhabenheit einer Gottheit über alle die übrigen ist eine Folge der Gewohnheit der ältesten Menschen, kein anderes gesellschaftliches Band zu sehen, als eine Regierung, die einen Einzigen an ihrer Spitze hat.

So viel ist gewiß, daß, wenn die Einheit der obersten Weltbeherrschung nicht aus der Einheit der göttlichen Natur, und diese aus der Einheit des Weltplans hergeleitet wird, — daß, wenn einmahl mehrere Wesen als Götter angesehen werden, nichts so begreiflich die Menschen darauf bringen kann, diese Götter einer einzigen Gottheit unterzuordnen, und sie nicht im gemeinschaftlichen Rathe als Gleiche die Welt regieren zu lassen, als diese Gewohnung an die Familien: und die ihr nachgebildete Regierung. Die griechische Mythologie enthält durchaus die Spuren dieser Vorstellungsarten. Die Götter sind alle von einer und derselben Familie, aber Einer von ihnen ist immer

das Haupt der übrigen — entweder durch Geburt  
und Erbrecht, oder durch Sieg und Gewalt.



## Kapitel 2.

Seite 8 — 13.

Aristoteles führt einen doppelten Beweis, daß der Mensch zum bürgerlich-geselligen Leben geboren, und daß diese Verbindung ein in der Natur gegründeter und von ihr absichtlich gesuchter Zustand unserer Gattung sey; erstlich, weil ohne Gesellschaft die menschliche Natur nicht ihre volle Entwicklung erhalten kann, zum andern, weil dieser Natur Kräfte und Werkzeuge eigenthümlich sind, die augenscheinlich zu nichts anderm abzwecken können, als zum gesellschaftlichen Leben.

Erstlich, der Mensch in der Einsamkeit, abgesondert von allen andern Menschen, ist sich selbst nicht genugsam, — nicht einmal zu seiner Erhaltung, außer bey sehr günstigen äußern Umständen, welche auf der Erde nur selten statt finden, — noch weniger genugsam zur Wirksamkeit der in ihm liegenden Kräfte. — In allen Dingen aber wirkt die Natur auf Selbstgenugsamkeit los, d. h. auf einen Zustand,