

Zeitschrift: RosaRot : Zeitschrift für feministische Anliegen und Geschlechterfragen
Herausgeber: Redaktionskollektiv RosaRot
Band: - (2018)
Heft: 54

Artikel: Die politische Ökonomie der Musse
Autor: [s.n.]
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-738096>

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: 14.04.2026

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

Die politische Ökonomie der Musse

Aristoteles über freie Bürger, notwendige Arbeiter_innen und emanzipatorische Roboter.

von MR

Blicken wir auf die dominierenden Tätigkeiten des *homo sapiens* in der Moderne, können wir mit Hannah Arendt den ‚Sieg des *animal laborans*‘ und die Transformation der Gesellschaft in eine ‚Arbeitsgesellschaft‘ diagnostizieren. Doch damit ging auch eine ‚Musse-Vergessenheit‘ einher. Drückt sich das moderne Verhältnis von Arbeit und Nicht-Arbeit in der Redewendung «Man arbeitet nicht allein, dass man lebt, sondern man lebt um der Arbeit willen» aus, steht dem Aristoteles’ Diktum «Wir arbeiten, um Musse zu haben» diametral gegenüber. Arendt führt Aristoteles mit seinen Wesensbestimmungen des Menschen als *zoon logon echon* (vernünftiges und sprechendes Lebewesen) und *zoon politikon* (soziales und politisches Lebewesen) als Kronzeugen einer Musse be- und gewahrenden Gesellschaft an, um damit andere Dimensionen des Menschseins hervorzuheben. Denn neben dem Arbeiten des *animal laborans* und dem Herstellen des *homo faber* gibt es die für Aristoteles höchsten menschlichen Tätigkeiten des Denkens, Wollens und Urteilens in der *vita contemplativa* sowie des Sprechens und Handelns in der *vita activa*, welche in den Praktiken der Philosophie, Ethik und Politik realisiert werden. Die Musse gehört dabei zu den notwendigen Bedingungen dieser Tätigkeiten des *freien Bürgers*. Doch wie sich zeigen wird, beruht diese Freiheit auf stark kritikwürdigen Voraussetzungen.

Eine kleine historisch-materialistische Kritik des freien Bürgers

Aristoteles’ folgenreiche ethisch-politische Theorie beginnt mit der These, dass alle Tätigkeiten ein Ziel oder ein Gut (*telos*) anstreben, wobei diese Güter eine hierarchische Struktur haben mit einem höchsten Gut oder letzten Zweck an der Spitze. Da nun alle Handlungen einzelner Menschen qua *zoon politikon* inner-

halb einer Gemeinschaft (*polis*) stattfinden, ist die höchste und leitende Wissenschaft die Politik, welche «das höchste menschliche Gut» namens Glückseligkeit (*eudaimonia*) aktualisieren soll. Die essentielle Aufgabe (*ergon*) des Menschen ist es, ein tugendhafter Bürger (*polites*) zu werden, um letztlich durch vernünftige und tugendhafte Handlungen einen autarken und gerechten Staat zu realisieren. Dabei sind auch *äussere Glücks-Güter* wie Eigentum, ehrbare Herkunft, brave Kinder und körperliche Schönheit und Gesundheit notwendig, mithilfe derer die Tugend (*arete*) und Politik sich bestmöglich verwirklichen können.

Erweckt nun die Rede vom höchsten *menschlichen Gut* den Anschein, dass der ethische Lehrdiskurs universal und inklusiv an alle Menschen *qua Menschen* gerichtet ist, offenbart sich bei der weiteren Lektüre der pragmatisch-diskursive Kontext der Tugendlehre. Die eigentlichen *Adressaten* erweisen sich nämlich als ein ziemlich partikularer und exklusiver Zirkel mit Selektionskriterien wie:

- *«Rasse»/«Kultur»*: Griechische vs. europäische und asiatische Menschen
- *Geschlecht*: Männer vs. Frauen
- *Herrschaft*: Freie Menschen vs. Sklav_innen
- *Klasse*: Freie Bürger vs. Handwerker_innen, Händler_innen, Erwerbstätige und Ausländer_innen
- *Abstammung*: Gross-Bürger mit einer Bildungstradition (*paideia*) der Tugendhaftigkeit vs. dekadente Gross-Bürger
- *Reichtum*: Ausreichend begüterte vs. verarmte Bürger
- *Alter*: Erwachsene vs. Jugendliche
- *Reife*: Wohlerzogene reife Erwachsene vs. verzogene unreife Erwachsene

Ein weiteres Kriterium ist die frei verfügbare *Zeit*. Die Musse (*schole*) ist nicht nur eine Grund-Voraussetzung für die Tätigkeiten des Scholaren, sondern auch für das politische

Handeln und Leben insgesamt. Denn die *Freiheit* des Bürgers ist vor allen Dingen das Freisein von der zeitraubenden Mühsal notwendiger und damit *unfreier Arbeit* (*a-scholia*), um freie, das heisst gute und schöne kulturelle bzw. ehrenhafte und würdevolle politische Handlungen zu verwirklichen.

Die sozio-strukturelle Form und ökonomisch-materielle Basis der aristotelischen bürgerlichen Freiheit und *Musse* ist also ein Staat mit einer hierarchischen Struktur in Form einer stratifizierten «Klassengesellschaft», in der die notwendige Arbeit von unfreien Arbeiter_innen geleistet wird: Die *Produktion* durch Sklav_innen, Leibeigene und Tagelöhner_innen, die materiell für den Erhalt des Hauses (*oikos*) sorgen müssen (im Staat zudem Handwerker_innen, Händler_innen und Kleinbäuer_innen, die einzig Subsistenzwirtschaft betreiben); die *Reproduktion* durch Frauen, die durch den Vater *patrimonial* verheiratet werden und materiell für Nachkommenschaft und den Erhalt der Familie (*oikos*) sorgen müssen.

Die «Ökonomie» als Regulierung des Hauses und der Familie (*oiko-nomia*) ist als *Technik, Kunst und Disziplin* (*techne*) vom Leben eine «Biopolitik» (Foucault) des männlichen Eigentümers, der mit der Gewalt eines Souveräns über sein unbeseeltes wie auch beseeltes Eigentum instrumentell verfügen kann. In dieser patriarchalen arbeitsteiligen Organisation werden die spezifischen Funktionen (*erga*) von verschiedenen «Arten des Volkes» qua Werkzeuge (*organa*) verrichtet: Der Mann und Bürger gleichsam als Kopf für die Planung und Entscheidung, die Sklav_in als Hand für die Ausführung und die Frau als Gebärmutter für die Fortpflanzung.

Eine kurze feministisch-sozialistische Genealogie der notwendigen Arbeiter_in

Das erste notwendige Element einer Gemeinschaft ist laut Aristoteles die durch instinktive Triebe verursachte natürliche Verbindung zwischen Mann und Frau, die zum Zweck der Fortpflanzung Haus und Familie gründen.

Der Mann sei dabei das von Natur Bessere, Überlegene und daher Herrschende, die Frau hingegen das von Natur Schlechtere, Schwächere und müsse daher naturgemäss, aus allgemeinen Nützlichkeitsgründen sowie aus eigenem Interesse das Beherrschte, Gehorchende und Dienende sein. Als Legitimation dieses Herrschaftsverhältnisses dient die bereits von Platon benutzte *Homologie zwischen Seelen- und Gesellschaftslehre*. So herrsche

Der Mann sei dabei das von Natur Bessere, Überlegene und daher Herrschende, die Frau hingegen das von Natur Schlechtere, Schwächere und müsse daher naturgemäss, aus allgemeinen Nützlichkeitsgründen sowie aus eigenem Interesse das Beherrschte, Gehorchende und Dienende sein.

die Seele über den Leib auf despotische Weise wie der Herr über die Sklav_in, und der Verstand herrsche über das *Begehren* auf politische Weise wie der Mann über die Frau. Die Frau wird hier also primär durch ihr *Begehren* definiert, der Mann hingegen durch seinen *Verstand*.

Aristoteles fragt in diesem Zusammenhang, ob Frauen auch Tugenden haben können, denn Tugenden sind in seinem Verständnis nur notwendig, um gut und

gerecht *herrschen* zu können. Das Dilemma ist also: Wenn sie Tugenden hätten, wie könnten sie dann *nur* Dienende sein? Aber wenn sie keine Tugenden haben könnten, wie könnten sie dann *gut* dienen? Seine Lösung ist, dass sie zwar Tugenden haben könnten, diese aber spezifisch verschieden seien, da auch die Seelenteile von Natur aus in unterschiedlichen Verhältnissen vorhanden seien. Hinsichtlich der intellektuellen Tugenden habe die Frau zwar das Vermögen der Überlegung und Entscheidung, aber ohne die zur (Selbst-)Herrschaft notwendige Willens- und Befehlskraft (*a-kyron*), weshalb sie eines Vaters, Bruders oder Gatten als bevormundende Autoritätsperson (*kyrios*) bedürfe. Frauen hätten auch charakterliche Tugenden wie jene der Mässigkeit, Gerechtigkeit und des Starkmuts, doch seien diese entsprechend der natürlichen Aufgaben und Funktionen im *Modus des Dienens*. «Das Nützliche und das Angenehme» fielen zusammen, wenn Mann und Frau ihre jeweiligen Tugenden für spezifische Funktionen haben, der Mann für das Grosse und Langfristige (öffentliche Politik und Leitung des Hauses) und die Frau unter Führung des Mannes für das

Kleine und Kurzfristige (private Erziehung und Erhaltung des Hauses und der Familie). Die Ausschliessung aus der öffentlich-politischen Gemeinschaft und die Einschliessung in das private Haus wird auch juristisch-polizeilich festgehalten. Aristoteles' biopolitische Regulierung des «besten Staates» hinsichtlich des Häuslichen und der Frau beinhaltet Überlegungen zu: Altersunterschied, Familienplanung, Zeugungszeitpunkt, Zeit der Eheschliessung, Zeit der Bewohnung, Leibesbeschaffenheit der Erzeuger und Gebärenden, Schwangerschaft, Abtreibung, Aussetzung der Kinder, Ende der Zeugungszeit, Ehebruch. Alles dreht sich also um die *Optimierung der Reproduktion* zum Zweck der Fortpflanzung und Erhaltung der Familie, des Hauses und letztlich auch des Staates.

Diese reproduktive «Funktion der Frau», dass sie - bis heute zumindest - die einzige ist, welche die Fähigkeit hat zu gebären, mag nun eine biologische Tatsache sein. Doch die nachfolgende Reduktion der Frau auf diese als «essentiell» bewertete Funktion und die Subordination, ja Marginalisierung aller anderen Eigenschaften ist - nebst der Abstraktion aller individuellen Eigenschaften - auf paradigmatische Weise ein *Biologismus* bzw. ein biologistischer *Essentialismus*. Das heisst, Eigenschaften, die aus *kontingenten* Eigentums- und Herrschaftsverhältnissen resultieren, werden rückwirkend *natur-alisiert* und *norm-alisiert*, so dass Frauen aufgrund dieser Festschreibung die entsprechende Sozialisierung und Subjektivierung erhalten. Dadurch werden Vor-Urteile in Form «selbst-erfüllender Prophezeiungen» immer wieder als scheinbar ewige und notwendige Wahrheiten bestätigt und verstetigt.

Die bürgerliche Frau muss mit der Reproduktion wie die Sklav_innen unfreie notwendige Arbeit verrichten, besitzt aber im Gegensatz zu diesen einen Verstand. Sie verfügt gleichzeitig zwar wie der bürgerliche Mann über ein Mass an Musse, ist aber ohne Bildung und politische Macht. Die Frau stellt damit bei Aristoteles - und nicht nur bei ihm - eine widersprüchliche, ja tragische Figur dar, da sie *zugleich frei als*

auch unfrei ist, denn sie verfügt zwar über Verstand und Musse, kann aber dieses Potenzial nicht oder nur im Kleinen entfalten, weil sie allein aufgrund ihrer reproduktiven Funktion ins Haus eingeschlossen und von der Bildung und der Politik ausgeschlossen wird.

Frauen hätten charakterliche Tugenden wie jene der Mässigkeit, Gerechtigkeit und des Starkmuts, doch seien diese entsprechend der natürlichen Aufgaben und Funktionen im Modus des Dienens.

Durch die hierarchisierende Totalisierung der essentialistischen teleologischen Struktur stellt das Letzte das Beste und Vollkommene als auch das eigentliche Wesen dar. Mit der entsprechend organisatorischen sozialen Struktur wird die «gebührende» *Position* gemäss der ausgezeichneten Funktion zugewiesen. Und aufgrund der intellektualistischen

psychischen Struktur stellt die pure Vernunft das Überlegene dar. Damit ist allein jener, der *keine* körperliche Arbeit (engl. *labour* im Sinne manueller Arbeit und Gebären) macht, prädestiniert für die *Führung* im Sinne der Gesetzgebung, Erziehung, Wahrheitsfindung, Zielgebung und Planung. Dieser ist für Aristoteles *der freie, erkennende und politische Mann*, der somit - obwohl nur eine partikuläre Minderheit - das Wesen des Menschen darstellt. Die rückwirkende Folge dieser Verabsolutierung ist, dass die Wesensbestimmungen *zoon logon echon und politikon* universal für alle Menschen gelten, womit gleichzeitig die «subalternen Anderen» (Spivak) nicht nur einen minderwertigeren Status des Mensch-Seins erhalten, sondern gleichsam *unsichtbar* gemacht werden.

Während aber die bürgerliche Frau noch an der Humanität teilhat, insofern ihr Vernünftigkeit bis zu einem gewissen Grad zugestanden wird, bleibt den *unfreien Arbeiter_innen* nur noch das inhumane «nackte Leben» (Agamben). Sie besässen nämlich *keine Vernunft* und keinen *freien Willen*, weshalb sie von einem anderen vernünftigen Willen abhängig wären. Deshalb befänden sie sich statusmässig immer auch in der Nähe des Tieres als *zoon a-logon ohne individuelles bios*, welche als reine Gattungswesen ihr Dasein im Notwendigen fristen und als blosse Exemplare und austauschbare Funktionsträger im Generationen- und Gesellschaftszusammenhang subsistieren. Es findet also eine metaphysisch-anthropologische als

auch eine politisch-juridische *Reduktion des Menschen auf seinen Leib und seine körperliche Arbeitskraft* statt. Doch auch hier ist die als essentiell bewertete produktive «Funktion der Arbeiter_innen» eine *Naturalisierung einer kontingenten sozialen Tatsache*.

Die natürliche Frau und die natürlichen Sklav_innen gehören natur-rechtsmässig dem natürlichen Herrn, wobei sie idealiter, das heisst der «Ideologie» nach einträchtige und gerechte Verhältnisse des gegenseitigen Nutzens unterhalten, da ja alle nach ihrer Leistungsfähigkeit die ihnen gebührenden Stellen einnehmen. Doch streicht man die Annahme der Natürlichkeit und Prädetermination des Frau-Seins oder Sklav_innen-Seins und damit jene der Ewigkeit und Notwendigkeit dieser Institutionen aus der Rechnung, dann bleiben einzig Krieg, Gewalt und Konvention als Ursachen der «ursprünglichen Akkumulation»

(Marx) und «Appropriation» (Weber) übrig. Der ideologische Zweck der hegemonialen Theorie der natürlichen Frau und der natürlichen Sklav_innen als auch der politische Zweck der gewaltsamen Praxis der «Segregation» ist letzten Endes die Rechtfertigung der Unterwerfung und Ausbeutung, sowie die Vermeidung eines entfesselten «Geschlechter- und Klassenkampfes». Dies dient der Sicherstellung der ökonomischen Selbst-Genügsamkeit (*autarkia*) und der sozio-politischen Freiheit von Aufruhr (*ataraxia*) als notwendige Bedingungen für die Eudaimonia der Polis und ihrer Machthaber.

Ein schnelles kybernetisch-revolutionäres Programm für emanzipatorische Roboter

Was aber, wenn Frauen und Arbeiter_innen sich als ebenbürtige Gleiche verstehen und sich von ihren Ketten befreien? Die sozio-politische, techno-ökonomische und kulturelle Evolution zeitigte denn auch mit ihren Emanzipierungsbewegungen - u.a. Liberalismus, Abolitionismus, Anti-Kolonialismus, Sozialismus und Feminismus - eine relative Demokratisierung der Privilegien von ehemals Wenigen. Wäre damit nicht auch eine *Eudaimonia für alle!* und damit eine *Musse für alle!* im Sinne einer Freiheit von

Arbeit für alle! vorstellbar? Doch gerade in der formal egalitären Arbeitsgesellschaft der Moderne gilt die absolute Norm der Produktivität, so dass die aristokratische Musse mancher Adeliger als «parasitärer Müssiggang» gilt und das Nichts-Tun mancher Arbeitsloser als «sozialschmarotzerische Faulheit». Musse ist geradezu die Kardinal-Sünde des «kapitalistischen Ethos», womit nicht nur die Musse für alle verhindert wird, sondern auch die Aufhebung der real elitären Aufteilung zwischen Musse für Wenige und Arbeit für die Vielen.

Musse ist geradezu die Kardinal-Sünde des «kapitalistischen Ethos», womit nicht nur die Musse für alle verhindert wird, sondern auch die Aufhebung der real elitären Aufteilung zwischen Musse für Wenige und Arbeit für die Vielen.

Aber selbst bei Aristoteles findet sich eine Einschränkung des scheinbar natur-notwendigen Herrschaftsverhältnisses, eine hypothetische, ja utopische Möglichkeit:

«Wenn jedes Werkzeug auf erhaltene Weisung, oder gar die Befehle im voraus erratend, seine Verrichtung wahrnehmen könnte, wie das

die Statuen des Dädalus oder die Dreifüsse des Hephästus getan haben sollen, von denen der Dichter sagt, dass sie «von selbst zur Versammlung der Götter erschienen»; wenn so auch das Weberschiff von selber webte und der Zitherschlägel von selber spielte, dann brauchten allerdings die Meister keine Gesellen und die Herren keine Knechte.» (Pol. 1253b30-1254a1)

Und auch Arendt sah in der sich ausbreitenden Automation die nunmehr reale Möglichkeit, dass die Menschheit sich von der «Last der Arbeit» und dem «Joch der Notwendigkeit» befreien könnte, hin zu einem «göttergleichen Leben». Sie merkt an, dass ein solches Leben:

«[...] einst zu den selbstverständlichen und bestgesicherten Vorrechten und Privilegien der Wenigen (gehörte), die über die Vielen herrschten. So mag es scheinen, als würde hier durch den technischen Fortschritt nur das verwirklicht, wovon alle Generationen des Menschengeschlechts nur träumten, ohne es jedoch leisten zu können.» (Arendt 2002, S. 12)

Der «Automaton» des Aristoteles, der später passend in «Roboter» (von tschech. *robota* «Zwangsarbeit») umgetauft wurde, erscheint wie zuvor das Proletariat als ein «Subjekt» der Revolution zur Emanzipation des Menschen

von der notwendigen Arbeit und zur Überwindung des Kapitalismus. Dieser ermögliche die automatisierte Verfügbarkeit ehemals knapper und notwendiger Güter und bilde somit die materielle Voraussetzung für einen «Techno-Kommunismus» (Srnicek und Williams). Doch die Technologie verspricht – in all ihrer Ambivalenz – nicht nur die Befreiung der Arbeiterschaft von der Produktion, sondern auch die Befreiung der Frauen von der Reproduktion, etwa durch die Entwicklung künstlicher Gebärmütter.

Neben diesen utopischen Hoffnungen gab und gibt es immer auch dystopische Ängste. Und gerade die *humanistische Angst vor Roboter-Aufständen* entspricht strukturell der aristokratischen Angst vor Sklavenaufständen sowie der bourgeoisen Angst vor proletarischen Massenaufständen. Die Frage, welche jede Elite umtreibt, ist: Was, wenn die «Subjekte» neben den bereits überlegenen kognitiven oder körperlichen Eigenschaften nicht nur einen freien und starken Willen entwickeln, also eine autonome «Subjektivität», sondern damit auch einen kollektiven Selbst-Erhaltungstrieb? Auf diese Frage hin formulierte Isaac Asimov die «Three Laws of Robotics», die in die Roboter einprogrammiert werden und für Frieden zwischen Menschen und Robotern sorgen sollen, was offensichtlich der gewaltsamen und disziplinarischen Internalisierung der Gesetze der ewigen «göttlichen Ordnung» entspricht. Mit Hilfe von Wissenschaft und Technik soll also im Grunde dieselbe Struktur, wie sie seit der Antike vorherrscht, technisch reproduziert werden, in der künftig die Funktion der Sklav_innen und Arbeiter_innen von Robotern erfüllt werden soll.

Doch bereits Arendt mahnte zur Vorsicht, denn:

«Die Erfüllung des uralten Traums trifft wie in der Erfüllung von Märchenwünschen auf eine Konstellation, in der der erträumte Segen sich als Fluch auswirkt. Denn es ist ja eine Arbeitsgesellschaft, die von den Fesseln der Arbeit befreit werden soll, und diese Gesellschaft kennt kaum noch vom Hörensagen die höheren und sinnvolleren Tätigkeiten, um deretwillen die Befreiung sich lohnen würde.» (ebd.)

Trotz aller berechtigten Kritik muss mit Aristoteles und Arendt daran festgehalten werden, dass die *Autonomie des Handelns* und die *Plu-*

ralität des Diskurses unhintergebar bleiben, und dass Politik und Ethik sich nicht automatisieren und deren Probleme sich gerade nicht technisch lösen lassen. Statt sich also von der Angst vor Massen-Arbeitslosigkeit und Roboter-Aufständen leiten zu lassen, sollten wir in weiser Voraussicht die freiwerdende Zeit egalitär zur *Demokratisierung der Musse* in Form der Kultivierung einer philosophisch-humanistischen und politisch-demokratischen Bildung nutzen, um zu lernen, wie wir als Weltgemeinschaft (*kosmo-polis*) gemeinwohl-orientiert handeln können.

Als notwendige Bedingung dazu bedarf es neben der Automatisierung von immer mehr Arbeit auch der *De-Funktionalisierung der Lebensform*, etwa durch die Reduzierung der Arbeitszeit oder durch das universale bedingungslose Grundeinkommen. Die Frage eines «eudaimonischen Sozialismus» ist also nicht, welche Maschine wir bauen können, um mehr Profit zu generieren, sondern welche, um weniger Arbeit zu benötigen. Mit der gewonnenen Zeit-Souveränität können wir nicht nur autonom über materiell freie Arbeit verfügen, sondern uns auch mehr der «Sorge um sich und andere» widmen.

Und genauso bedarf es als notwendige Bedingung der *De-Essentialisierung des Geschlechts* und der *De-Naturalisierung angeblich geschlechter-spezifischer Tugenden*. Denn der phallo-logozentristische und ontotheologische Diskurs der Tugend (lat. *vir-tus*) idealisiert eine «toxische Virilität», wonach die Essenz des Menschen der Mann und dessen Essenz die Vernunft ist, die letztlich an Gott teilhat. Dieser steht regungslos über allem als körperlose Monade ohne Begehren, während alles ihn begehrt, und kennt als einzige Quelle der Lust nur den Genuss am Ganzen, das wie von selbst seinen Gesetzen gehorcht. Deshalb lautet auch die Entscheidung des «kybernetischen Feminismus» (Haraway): Lieber ein aus programmierten Funktionszusammenhängen sich *hackender Cyborg* sein als eine natur-essentialistisch über alles *thronende Göttin*.

Literatur

- Arendt, Hannah *Vita activa*, München: Piper 2002.
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, Hamburg: Felix Meiner 1985.
- Aristoteles: *Politik*, Hamburg: Felix Meiner 1995.