

Theorie und Praxis bei Platon und Aristoteles

Von Olof Gigon, Bern

Den Zugang zu unserem Gegenstand und seinen Problemen gewinnen wir am raschesten, wenn wir eines jener Begriffsschemata zu Hilfe nehmen, die Aristoteles zu entwerfen liebt, ohne sie doch systematisch auszubauen oder konsequent festzuhalten. Es ist die Dreiteilung aller menschlichen Aktivitäten in Poiesis, Praxis und Theoria.

Ausdrücklich aufgeführt wird diese Dreiheit nur in Top. 145 a 15/16 und 157 a 10/11, dann Metaph. 1025 b 25 und Nik. Eth. 1178 b 20/21. In einigen Hauptpunkten erläutert wird sie in Nik. Eth. 6, 3–9. Dort unterscheidet Aristoteles fünf Arten des ἀληθεύειν. Von diesen ist die Techne der Poiesis als dem Herstellen zugeordnet, die Phronesis der Praxis als dem Handeln und die Sophia der Theoria als dem Erkennen, und zwar umgreift die Sophia sowohl die unmittelbare Einsicht in die obersten Prinzipien (den Nous) wie auch die Wissenschaft, die die obersten Prinzipien voraussetzt und, in zahlreiche Disziplinen aufgefächert, zu erkennen sucht, was alle Dinge sind und wie sie sich zueinander verhalten (die Episteme)¹.

Wir dürfen uns nicht wundern, dass vielfach lediglich zwei der drei Momente berücksichtigt werden, etwa nur Poiesis und Praxis (Pol. 1254 a 1–8 u. a.), öfters bloss Praxis und Theoria; dass bei Aristoteles von der Poiesis, im ganzen gesehen, selten die Rede ist, erklärt sich mühelos daher, dass ihr Bereich derjenige des technischen Produzierens ist, also derjenige der partikularen handwerklichen Fertigkeiten, die als solche ausserhalb des Interessenkreises der Philosophie liegen.

Auch dies darf uns nicht zu sehr verwirren, dass Aristoteles die fraglichen Begriffe selbst häufig ungenau verwendet. So hören wir beispielsweise, dass *πρᾶξις*

* *Vorbemerkung*: Durchgehend vorausgesetzt sind die Kommentare in der deutschen Aristoteles-Ausgabe des Akademie-Verlags, Berlin.

¹ Merkwürdigerweise scheint keiner der neueren Kommentatoren an der heterogenen Zusammensetzung der ganzen Liste ernstlich Anstoss genommen zu haben. Das Hauptproblem an der Liste ist nicht ihr Verhältnis zu *An. post.* 89 b 7–9, wo sechs Begriffe erscheinen, oder zu Platons *Phil.* 19 CD, sondern die Tatsache, dass unter den ausdrücklich durchnumerierten fünf Erkenntnisweisen nur vier nach Gegenstand und Methode eindeutig voneinander verschieden sind, während die fünfte, die Sophia, lediglich als Sammelbegriff für Episteme und Nous figuriert, also neben den vier anderen überhaupt keine eigene Erkenntnisweise repräsentiert. Daraus muss zwingend gefolgert werden, dass die Liste das Resultat eines Kompromisses ist. Dieser hat, kurz gesagt, darin bestanden, dass eine Liste von vier Erkenntnisweisen mit einer andern kombiniert wurde, in der ausschliesslich Phronesis und Sophia einander gegenüberstanden. Die Begründung dieser These soll anderswo erfolgen. Die Kommentatoren (Dirlmeier, Gauthier-Jolif) kommen ihr mit einigen Beobachtungen nahe, doch hindert sie ihr harmonisierendes Aristotelesverständnis daran, aus den Beobachtungen die notwendigen Konsequenzen zu ziehen.

niemals vom Tier, sondern immer nur vom Menschen ausgesagt werden könne (Nik. Eth. 1139 a 19/20, Eud. Eth. 1222 b 18–20); anderswo jedoch wird sie unbedenklich nicht allein den dem Menschen übergeordneten göttlichen Gestirnen zugeschrieben (Cael. 292 a 20 ff.)², sondern sogar den Tieren und Pflanzen (ebd.; dazu, was die Tiere angeht, zahlreiche Stellen in den zoologischen Pragmatien). Da laufen also ein strenger und ein lässlicher Gebrauch nebeneinander. Desgleichen liesse sich zeigen, dass auch *ποίησις* und *πραξις* nicht selten promiscue verwendet werden. Wenn allerdings in Pol. 1325 b 16–30 Praxis und Theoria ineinander überzugehen scheinen, so ist dies keine Nachlässigkeit, sondern bewusste Absicht: Aristoteles hat dort, wo er von der Eudaimonie des vollkommenen Menschen im vollkommenen Staate spricht, seine guten Gründe, den Unterschied zwischen Praxis und Theoria so weit als irgend möglich zu minimieren. Doch dies ist ein Sonderfall.

Kehren wir nun zur Dreiheit zurück, wie sie in den zuerst genannten Stellen vorliegt (vgl. etwa noch Diog. Laert. 3, 84). Wir werden sie nicht nur als eminent sachgerecht gelten lassen, sondern dürfen auch konstatieren, dass ihre Bedeutung in der philosophischen Diskussion der Gegenwart eher noch grösser ist, als sie für Aristoteles und das antike Denken überhaupt gewesen zu sein scheint³. Zunächst treten Poiesis und Praxis zusammen der Theoria gegenüber, und dies unter zwei einander in gewisser Weise ergänzenden Aspekten.

Den ersten Aspekt hebt vor allem Nik. Eth. 1139 b 19–24 und 1140 a 1–2 hervor. Die Theoria befasst sich mit dem, was nicht anders sein kann, als es ist. Poiesis und Praxis dagegen haben es mit Verhältnissen zu tun, die so oder auch anders sein können. Anders gesagt bewegen sich Poiesis und Praxis in der Zone des stetsfort Veränderlichen, während die Theoria mit dem Unveränderlichen konfrontiert ist, also mit dem Ewigen, das *ἐξ ἀνάγκης* ist, was es ist.

Der zweite Aspekt geht von einer anthropologischen Feststellung aus. Der Mensch ist von der Natur in zwei Richtungen nicht so ausgestattet, wie es wünschbar und vielleicht möglich gewesen wäre. Es sind (anders formuliert) zwei Dinge, die grundsätzlich der Aktivität des Menschen überlassen sind.

Erstens ist er für das physische Überleben nur mangelhaft ausgerüstet. Da muss

² Dazu Cic. *De nat. deor.* 2, 44, wo der Gestirnbewegung nur drei Möglichkeiten offenstehen: *κατὰ φύσιν*, *παρὰ φύσιν* (= *βία*) und *προαιρέσει*. Da es darauf ankommt, die Gestirne als beseelte göttliche Wesen zu erweisen, werden die zwei ersten Fälle eliminiert. Es bleibt der dritte Fall. Doch da astronomisch gesehen die Gestirnbewegung unveränderlich eine und dieselbe bleibt, gelangen wir zu dem Grenzfall, in dem die *προαιρέσει καὶ πράξει* zustande kommende Bewegung als Phänomen von einer *κατὰ φύσιν* ablaufenden Bewegung nicht mehr unterschieden werden kann. Wie die erworbene *ἐξίς* beim vollkommenen Menschen sich als «zweite Natur» auswirkt, so ist die von vorne herein vollkommene Bewegung der Gestirne so konstant, dass sie unter naturphilosophischen Gesichtspunkten genau so als *κατὰ φύσιν* bezeichnet werden kann wie die Aufwärtsbewegung des Feuers oder das Fallen des Steines. Das Aufeinanderprallen naturphilosophisch-dinglicher und ethischer-personaler Kategorien macht bekanntlich auch das eigentlich dramatische Element in *Metaph. A* 6–10 aus.

³ Stellvertretend für manches andere mag hier J. Habermas, *Theorie und Praxis* (1963), *Erkenntnis und Interesse* (1968) genannt werden.

die Techne dazutreten, um das zu ergänzen, was die Natur nicht herstellen wollte oder herstellen konnte. Das Verhältnis der Techne zur Natur ist vor allem bei Aristoteles ein eigentümlich vieldeutiges. Zunächst ergänzt sie die Natur, und zwar in dem strengen Sinne, dass sie zur Vollendung bringt, was die Natur unvollendet gelassen hat; sie tut dies zweitens auf die Weise, dass sie nachahmt, also sich nach dem Modell bestimmter Naturvorgänge organisiert; die ausgebildete Techne etwa des Baumeisters oder Schusters lässt sich drittens auf ihre Komponenten hin analysieren, und diese Analyse kann wiederum als Leitfaden dienen, an dessen Hand die auf den ersten Blick undurchsichtigen Naturvorgänge ihrerseits analysiert und durchsichtig gemacht werden; dies führt schliesslich viertens zu dem Ergebnis, dass die Aktivität des menschlichen Handwerkers lediglich als ein mangelhaftes Abbild der umfassenden handwerklichen Aktivität der Natur verstanden wird. Belege für diese Doktrin, auf die in weiter Streuung im ganzen Oeuvre des Aristoteles vielfach angespielt wird, hier vorzulegen, erübrigt sich.

Zum zweiten hat der Mensch auch keine Direktiven für sein Handeln von der Natur mitbekommen. Wohl weiss er *φύσει*, was er tun möchte, nicht aber, was er tun soll. Er weiss nur, dass es im Umgang primär mit den anderen Menschen und sekundär mit der Natur den Gegensatz gibt zwischen dem, was er tun, und dem, was er unterlassen soll. Mehr weiss er nicht. Er handelt nicht von Natur aus richtig, so wie der Stein von Natur aus fällt und das Feuer von Natur aus aufsteigt (Nik. Eth. 1103 a 18–26). Er muss sich die Fähigkeit, richtig zu handeln, erst aneignen, was (nach der Lehre des Aristoteles) nur durch einen lange dauernden Prozess der Angewöhnung geschehen kann. Und zwar vollzieht sich diese Angewöhnung gerade im Handeln selbst. Wir werden gerecht, indem wir zuerst äusserlich nachahmend, dann innerlich mitvollziehend und schliesslich aus eigenem Entschluss gerecht handeln⁴. Es ist ein Prozess, der von demjenigen des Lernens prinzipiell verschieden ist. Wir werden darauf gleich zurückkommen.

Was also der Mensch selbst besorgen muss, ist einesteils die Sicherung des physischen Überlebens, andernteils das Erwerben der Fähigkeit zu handeln, wie er soll. Im ersten Falle hat er die Wahl zwischen dem Überleben und dem Zugrundegehen, im zweiten Falle zwischen den Möglichkeiten, sich selbst als gerecht oder als ungerecht zu qualifizieren.

Es ist nicht ohne Interesse, sich einen Augenblick zu vergegenwärtigen, dass sehr wohl die Frage gestellt werden könnte, warum denn dem Menschen so viel

⁴ Der Gegensatz zwischen dem *ἡδύ*, das der Mensch aus eigenem Antrieb und ohne der Belehrung zu bedürfen, erstrebt, und dem *καλόν*, das er verwirklichen soll und auf das er erst aufmerksam gemacht werden muss, darf nicht bagatellisiert werden, wie dies noch neustens in dem im übrigen an klugen Beobachtungen reichen Buch von O. Hoeffe, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles* (1971) geschieht. Wenn hier die Handlungsziele auf 'Brauch und Sitte' zurückgeführt werden (100) und diese ihrerseits «sich im Zusammenleben der Bürger bilden» (52 u. ö.), so wird Aristoteles eine These unterstellt, die sich faktisch kaum von Epikur *K.δ.* 31–36. 38 unterscheidet. – Das *ἀγαθόν* partizipiert bezeichnenderweise (über das *συμφέρον*) sowohl am *ἡδύ* wie auch am *καλόν*. In der *NE* meldet sich die Forderung des Sollens zum ersten Mal gleich in 1094 a 24: *μᾶλλον ἂν τυγχάνοιμεν τοῦ δέοντος*.

an eigener Leistung zugemutet wird; man könnte sich vorstellen, dass es einmal anders war, oder doch, dass es anders sein könnte. Die Frage wird augenscheinlich dort dramatisch, wo dem Menschen eine Gottheit gegenübergestellt wird, die alles aufs beste eingerichtet hat, aber, wie es scheint, für den Menschen nicht ausreichend sorgen konnte oder wollte. Sie entspannt sich substantiell, wenn sie so umgeformt wird, wie es bei Aristoteles in der Regel geschieht: wenn nämlich an die Stelle der Gottheit die Natur gesetzt wird, die zwar metaphorisch als eine schöpferisch wirkende Person beschrieben, aber doch nicht eigentlich für ihre Leistungen zur Verantwortung gezogen werden kann.

Im übrigen pflegt das griechische Denken bekanntlich gerne bei einer Urzeit zu verweilen, in der die Natur (oder die Gottheit) vollauf für das physische Überleben des Menschen gesorgt hatte, so dass eine Ergänzung durch die *Techne* überflüssig war. Zweifellos sind die Menschen einer solchen Urzeit auch gerecht, obschon die Lage hier komplizierter ist. Denn wenn gegen ein Goldenes Zeitalter, in dem der Mensch keine beschwerlichen *Technai* zu erlernen braucht, um am Leben zu bleiben, nichts einzuwenden ist, so steht es doch anders mit der Annahme, dass der Mensch von Natur (oder durch die Gabe der Gottheit) gerecht sei. Eine Gerechtigkeit, die von Anfang an einfach da ist und nicht angeeignet zu werden braucht, ist keine Leistung, die der Gerechte für sich in Anspruch nehmen und für die er Anerkennung als Leistung (*ἔπαινος*) erwarten kann. Insofern hat es einen guten Sinn, wenn in einem späten Text, der aber auf aristotelischen Überlegungen beruhen wird (Cic. De nat. deor. 2, 34 und 36), dargelegt wird, dass der Mensch dem Tiere dies voraus habe, dass er seine *δρμαί* durch die Vernunft zu lenken fähig sei und weise zu werden vermöge, während die Gottheit wiederum sich dadurch vom Menschen unterscheide, dass sie den *ὀρθὸς λόγος* sich nicht erst aneignen müsse, sondern von Anfang an besitze; die Götter sind *φύσει boni sapientesque*. Dies stimmt überein nicht nur mit der These, dass der Gottheit diejenige Vollkommenheit, die der Mensch bloss zeitweilig erlangen könne, dauernd eigen sei (vgl. Nik. Eth. 1154 b 20–31, Metaph. 1072 b 14–25), sondern auch mit der Feststellung, dass den Göttern nicht Anerkennung, wie sie einer vollbrachten Leistung gebührt (*ἔπαινος*), sondern Verehrung als Wesen höherer Art (*τιμῆ*) zukomme (Nik. Eth. 1, 12)⁵.

⁵ Erstaunlich unzulänglich behandelt ist das ganze Kapitel von Dirlmeier. So schlicht, wie er meint, ist der Begriff des «Lobens» nicht (man sollte auch seine Verwendung in SVF 3, 29. 34. 37 nicht ganz übersehen), von demjenigen des «Verehrens» gar nicht zu reden. Auffallend heterogen ist auch hier in NE 1, 12 die proponierte Begriffsreihe im ganzen; *δύναμις* steht evident auf ganz anderer Ebene als *ἐπαινετόν* und *τίμιον*. Ich möchte dazu vermuten, dass 1101 b 34/35 auf den Dialog *Gryllos oder über die Redekunst* verweist; Diog. Laert. 2, 55 deutet an, dass da über Wesen und Aufgabe des Enkomions und Epitaphios diskutiert war (zu meinen, der Dialog müsse gleich nach dem Tode des Titelhelden in der Schlacht bei Mantinea 362 geschrieben worden sein, ist übrigens genau so kurzschlüssig, wie wenn man behaupten wollte, der *Phaidon* müsse kurz nach 399 verfasst sein). Manche Unklarheiten unseres Kapitels können darauf zurückgehen, dass Aristoteles in einem gewissen Umfange seinen eigenen Dialog benutzt hat.

Bis dahin hat sich gezeigt, dass Poiesis und Praxis in wesentlichen Punkten nahe beieinander stehen. Beide halten sich im Raume des Veränderlichen auf – gemäss der aristotelischen Kosmologie also im sublunaren Raume –, und beide haben die Aufgabe, das Werk der Natur zu ergänzen. Es sind aber auch schon Unterschiede sichtbar geworden, zunächst daran, dass der Mensch leichter bereit ist, im Felde der Poiesis auf die Errungenschaften der Technai zugunsten eines Goldenen Zeitalters, in dem alles 'von selbst' zur Verfügung steht, zu verzichten, als im Felde der Praxis sich die ethische Vollkommenheit ohne eigenen Einsatz schenken zu lassen⁶.

Aristotelisch formuliert hängt dies daran, dass der Zweck der Poiesis und Techne das hergestellte Werk ist, der Zweck der Praxis dagegen in ihrem Vollzug selbst besteht und in nichts anderem. Die Formel ist elegant, aber nur teilweise befriedigend. Was die Poiesis angeht, so müsste der Begriff des Werkes (*ἔργον*) genauer bestimmt werden; dies lehrt etwa schon die Liste der Technai, die Aristoteles an einer entscheidenden Stelle der Nik. Eth. 1097 b 25–30 aufzählt: da werden nacheinander der Flötenspieler, Bildhauer, Schreiner und Schuster genannt. Der Schuh ist als Produkt des Schusters etwas anderes als das Konzert, mit dem sich der Flötenspieler produziert. Desgleichen kann man sich sehr wohl fragen, was es eigentlich heissen soll, dass der Zweck der Praxis, also des Handelns, im Handeln selbst besteht. Es ist kaum zu bestreiten, dass mit dieser verführerischen Reflexivformel die Sache selbst über Gebühr vereinfacht wird. Was gemeint ist, ist, dass das Handeln wesentlich nicht nach aussen, sondern auf den Handelnden selbst zurückwirkt. Gerechtfertigt ist an einer Handlung nicht etwa der Umstand (um das antike Schulbeispiel anzudeuten), dass mein Partner einen Gegenstand zurückerhält, den er bei mir deponiert hat (ich kann ja nicht wissen, ob die Rückgabe dieses Gegenstandes für den Partner selbst gut ist), sondern die Gesinnung, die sich in meiner Handlung äussert; und da nach Aristoteles die Gesinnung des Handelnden durch jede einzelne Handlung beeinflusst wird (sei es im Sinne der Festigung oder in demjenigen der Verunsicherung), so wird man als Ergebnis allen praktischen Handelns die (im Prinzip durch das ganze geschichtliche Dasein hindurch ununterbrochen weiterlaufende) Formung des Handelnden selbst in der Richtung auf seine Qualifikation als *ἀγαθός* (*σπουδαῖος*, *ἐπιεικής*) oder *κακός* (*φᾶύλος*, *μοχθηρός*) zu bestimmen haben. Die äussere Leistung, die gegebenenfalls einem anderen Menschen, der Gesellschaft oder dem Staate zugute kommt, darf zwar nach der These des Aristoteles nicht fehlen, ist aber gegenüber dem, was der Leistende an sich selbst vollbringt, durchaus sekundär (vgl. Nik. Eth. 1178 a 28 bis b 3 und Eud. Eth. 1228 a 2–19).

⁶ Das Problem, weshalb Gott den Menschen alle möglichen äusseren Güter schenkt, aber gerade nicht das wertvollste, die *ἀρετή*, hat seine eigene Geschichte. Es wird flüchtig gestreift in NE 1099 b 11–18 (vgl. 1179 b 22/23 – eine charakteristische Kompromiss- und Verlegenheitsformel). Dass aber eine ausführliche Diskussion darüber existierte (etwa bei Aristoteles selbst im Dialog *Περὶ εὐχῆς*?), darauf weist die auf Karneades zurückgehende Argumenta-

Bei der Poiesis und Techne ist es, streng genommen, genau umgekehrt. Der Handwerker bedarf ausschliesslich derjenigen Eigenschaften, die ihn befähigen, ein möglichst zweckentsprechendes, schärfer formuliert: ein den Benutzer optimal befriedigendes Produkt herzustellen. Unter ihnen befinden sich zweifellos solche, die ethisch qualifizieren, wie Arbeitsamkeit, Sorgfalt und Zuverlässigkeit. Doch die ethische Qualifikation des Handwerkers im ganzen ist irrelevant. Bei Platon wie bei Aristoteles charakterisiert es geradezu den Handwerker als *βάνανσος*, dass von ihm ethische *ἀρετή* weder verlangt noch erwartet wird. Es genügt hier der Hinweis auf zwei Stellen im Corpus Aristotelicum, die unterirdisch miteinander zusammenhängen: Pol. 1260 a 36–b 2 und Probl. 956 b 11–15 (wo freilich die Frage nach der Sittlichkeit der Techniten überhaupt mit derjenigen nach der Sittlichkeit der *Διονυσιακοὶ τεχνῖται* zusammengeworfen ist)⁷. Wenn die erstgenannte Stelle den Techniten vor allem *ἀκολασία* vorwirft, so darf man dies mit Platon verknüpfen, der bekanntlich in der *Politeia* demjenigen Teil der Staatsbürger, die sich um die *ἀναγκαῖα* des Lebens bemühen, ausschliesslich die Tugend der *σωφροσύνη* zugebilligt hat; andere Tugenden haben sie nicht und brauchen sie nicht.

Dieser Gegensatz zwischen Praxis und Poiesis, der sich zu guter Letzt in zwei Ständen verkörpert, von denen der eine zur Praxis, der andere zur Poiesis bestimmt ist, treibt aus sich einen weiteren Gegensatz hervor, der auf seine Weise genau so wichtig ist.

Jede Poiesis und Techne hat es mit einem determinierten Bestand an verfügbaren Materialien zu tun. Ihre Aufgabe ist es, mit dem gegebenen Material A gemäss der zweckmässigsten (einfachsten, sparsamsten, wirkungsvollsten) Methode B das Werk C so zu verfertigen, dass es seiner Bestimmung D (dem Benutzer, wenn es ein Gebrauchsgegenstand, dem Geniesser, wenn es ein Kunstwerk ist) am besten zu dienen vermag. Alle Elemente dieses Prozesses lassen sich mit ausreichender Genauigkeit angeben, und vor allem ist es möglich, wenn A, C und D bekannt sind, die Arbeitsmethode B auszuformulieren und nahezu beliebig zu perfektionieren. Schon Homer setzt eine ausgebildete, zu einem System von Regeln objektivierte Technik des Dichtens voraus. An die Techniken der Medizin, der Architektur, der Seefahrt, der Landwirtschaft usw., die sich vom 5. Jh. an in einer reichen Fachliteratur äusserten, brauche ich nur beiläufig zu erinnern.

Die Praxis kann nicht auf diese Weise aus sich selbst organisiert werden. Von einem verfügbaren Material ist bei ihr nicht die Rede. Weder kann die Handlung, durch die der Handelnde sich selbst qualifiziert, als Bearbeitung eines verfügbaren Materials beschrieben werden, noch kann der andere Mensch, auf den hin der Handelnde handelt, als verfügbares Material gelten; verfügbares Material ist der Mensch generell nur dort, wo nicht gehandelt, sondern technisch hergestellt wird,

tion bei Cic. *De nat. deor.* 3, 86/87 (vgl. Plut. *Mor.* 1075 EF; 1048 D) – die ihrerseits wiederum zusammenhängt mit Cic. a. O. 3, 38/39 und Sextus *Adv. Phys.* 1, 152–177.

⁷ Die Interpretation der Stelle durch H. Flashar im Kommentar zu den *Problemata* genügt nicht.

also etwa dort, wo (griechisch formuliert) der Turnlehrer die Gesundheit bewahrt, der Arzt sie restituiert.

Es kommt dazu, dass die Regeln, die sich in jeder Techne zu einer konstanten, wenn auch immer wieder verbesserungsfähigen Methode des Herstellens zusammenordnen, aus der Erfahrung am gegebenen Material gewonnen werden; bestimmte Stoffe haben bestimmte nachweisbare Eigenschaften, und bestimmte Vorgänge wiederholen sich. Mit diesen Erfahrungsdata operiert dann die Techne.

Die Normen der Praxis stammen dagegen nicht aus der Erfahrung. Überspitzt gesagt ist das, was der Mensch tun soll, um sich selbst ethisch zu qualifizieren, gerade nicht das, was die Menschen erfahrungsgemäss zu tun pflegen. Es genügt hier, an die Rolle der *πολλοί* bei Platon wie bei Aristoteles zu erinnern. Sie repräsentieren diejenige Weise des Handelns, die bei der Mehrzahl der Menschen zu beobachten ist; da wird das, was der Mensch tun soll, regelmässig überspielt durch das, was der Mensch spontan tun möchte⁸. Aus der Beschreibung solcher empirisch konstatierbarer Verhaltensweisen lassen sich keine Normen ableiten. Freilich erhebt sich damit sofort die Frage, woher denn die Normen abzuleiten seien, wenn sie nicht wie die Regeln der Techne aus der Erfahrung deduziert werden können. Mit dieser Frage, die das schwierigste Problem ist, das die Praxis überhaupt stellt, haben wir uns hier noch nicht zu befassen. Es wird sich zeigen, wie an diesem Punkt Platon und Aristoteles in entschiedenem Gegensatz zueinander stehen, ohne dass doch dieser Gegensatz sich auf eine einfache antithetische Formel bringen liesse.

Wichtig ist für den Augenblick, dass an dieser Konfiguration abgelesen werden kann, welchen Vorsprung hinsichtlich der methodischen Durchsichtigkeit die Poiesis vor der Praxis besitzt. Jede Techne kann zu einem rationalen System ausgebaut werden, das sich aus sich selbst, nämlich von seinem objektiv nachweisbaren Erfolg her legitimiert. Die Praxis vermag dergleichen nicht zu leisten. Sie hält sich an Normen, deren Ursprung im dunkeln ist, deren innerer Zusammenhang locker ist, deren Legitimität in jedem einzelnen Falle angefochten werden kann und deren Leistung niemals objektiv nachweisbar ist. Denn weder weiss der Handelnde, ob sein Handeln für den Partner wirklich gut war, und was seine eigene Qualifikation angeht, so genügt es, an die lapidare Feststellung des Aristoteles in dem schon zitierten Text *Nik. Eth.* 1178 a 28–b 3 zu erinnern *αἱ βουλήσεις ἀδηλοὶ* (1178 a 30). Mag auch der Einzelne über sich selbst im klaren sein, so vermag doch kein anderer ihn zu durchschauen und zu erkennen, in welchem Sinne das sichtbare Handeln ihn rückwirkend selbst qualifiziert hat.

Ich betone dies nur, damit nun verständlich wird, welchen Einfluss die klare Durchstrukturiertheit der Poiesis zu allen Zeiten auf die Analyse der Praxis ausgeübt hat. Wo immer versucht wurde, das praktische Handeln in ein geschlossenes System zu bringen, ihm also eine tragfähige Basis, ein eindeutiges und exakt angebbares Ziel und eine zuverlässige Methode zu verschaffen, bot sich die Poiesis

⁸ Es wäre wohl nicht uninteressant, einmal die Funktion des Begriffes der *πολλοί* bei Platon und Aristoteles im ganzen zu untersuchen, was, soweit ich sehe, noch nicht geschehen ist.

als Modell an. Man unternahm es, die Praxis zu interpretieren, als ob sie eine Techne wäre, mit allen Konsequenzen, die das mit sich brachte.

War also vorhin davon die Rede, dass der der äusseren Welt zugewandte Bereich von Poiesis und Techne an Rang unter dem Bereich der Praxis steht, in welchem der Mensch sich selbst formt, so haben wir nun sozusagen den Gegenzug: An Einsehbarkeit der Struktur erweist sich die Techne der Praxis weit überlegen.

Die Konsequenzen sind bekannt. Was unsere Gegenwart angeht, so braucht nur mit einem Wort auf die Bemühungen hingewiesen zu werden, die Totalität der zwischenmenschlichen Beziehungen durchzutechnisieren, also in der Tat einerseits aus den Erfahrungsdata darüber, wie sich der Mensch durchschnittlich zu verhalten pflegt, und andererseits aus der Feststellung eines Telos, über das ein universaler Consensus erwartet werden darf, eine Technik des Umgangs der Menschen miteinander zu entwickeln, die das anvisierte Telos (etwa: das friedliche Zusammenleben Aller mit Allen) zu erreichen gestattet. Normen, die nicht auf die Erfahrung gestützt sind, werden damit ebenso abgelehnt wie Zielsetzungen, die sich nicht eines universalen und spontanen Consensus erfreuen. Darauf läuft das hinaus, was man heute etwa «Sozialtechnik» zu nennen pflegt, ein Begriff, in welchem die methodische Absorption der Praxis durch die Poiesis aufs schönste zum Ausdruck kommt⁹.

Wir werden uns aber nicht darüber täuschen, dass dieser Druck der Poiesis auf die Praxis schon in der Zeit des Sokrates, Platon und Aristoteles überaus gross gewesen ist. Es liegt in der Natur der Sache, dass sich vor allem die ärztliche Techne als Modell für die Organisation der ethischen Praxis anbot. Die Wirkung dieses Modells ist durch die ganze Antike hindurch überaus gross gewesen; es war ja auch nicht schwierig, neben die physische Gesundheit, die das anerkannte Telos der Medizin ist, als Telos des ethischen Handelns so etwas wie eine seelische Gesundheit zu stellen, desgleichen den Prozess der Aneignung der ethischen Vollkommenheit mit dem Heilungsprozess zu parallelisieren, den die therapeutischen Massnahmen des Arztes am Kranken in Gang bringen. In einer besondern Weise rücken weiterhin (wie wir später noch einmal hervorheben müssen) Ethik und Medizin insofern zusammen, als beide es mit dem Menschen, und zwar dem jeweils einzelnen Menschen zu tun haben; es ist der Einzelne, der handelt, und wiederum der Einzelne, der das Material der ärztlichen Techne ist und zugleich durch diese seine Gesundheit wieder zu erlangen hofft. Natürlich haben auch alle anderen Technai es mit partikularem Material zu tun; doch nur in diesem Falle erhält dieser Umstand sein besonderes Gewicht, weil eben das Material der Mensch selber ist.

Neben der Medizin stehen als mögliche Modelle für die Praxis eine ganze Reihe

⁹ Man mag etwa an die leidenschaftlichen Empfehlungen der Sozialtechnik durch K. Popper oder H. Albert denken. Da wird radikal bestritten, dass zwischen dem technisch-poietischen Verhalten zu den Naturdingen und dem praktischen Verhalten zum anderen Menschen irgendein Unterschied bestehe; auch die Probleme des Menschen, der Gesellschaft und des Staates sollen mit den an den Naturdingen erprobten technisch-poietischen Mitteln bewältigt werden.

anderer Technai zur Verfügung. Ich nenne hier nur die allbekanntesten: die Techné des Steuermanns, des Architekten, des Schreiners, des Schusters; nicht vergessen sei natürlich auch der dem Arzt unmittelbar benachbarte Turnlehrer. In allen diesen Fällen wäre die Frage zu stellen, zunächst, zu welchem besonderen Zwecke das Modell jeweils eingesetzt wird, und dann, wie weit es die Interpretation der Praxis in bestimmter Richtung orientiert¹⁰.

Auf das Gegenproblem, wo die Grenzen der Anwendbarkeit solcher Modelle liegen, wird bei Platon wie bei Aristoteles verhältnismässig selten eingegangen. Ich nenne nur im Vorbeigehen einige Beispiele:

In bedeutungsvoller Beiläufigkeit macht Platon im *Laches* 195 CD und im *Charm.* 164 BC darauf aufmerksam, dass es zwar die Aufgabe des Arztes sei, auf Grund seiner Techné beim Kranken die Gesundheit wiederherzustellen, dass aber der Arzt keinesfalls wisse, ob es für den Kranken gut sei, wieder gesund zu werden oder nicht; diese Frage muss von einer andern Instanz beantwortet werden.

Bei Aristoteles wird der Unterschied zwischen einer poetisch-technischen und einer praktisch-ethischen Leistung in *Nik. Eth.* 1105 a 26–b 9 thematisiert. In 1105 a 17–21 war der allgemeine Satz vorausgegangen, dass man durch gerechtes Handeln gerecht wird, wie man durch korrektes Schreiben sich darüber ausweist, dass man korrekt zu schreiben versteht. Die Pointe ist, dass im einen wie im anderen Falle (der erste der Praxis, der zweite der Poiesis angehörend) nur die Tätigkeit einen Aufschluss über das Können eines Menschen verschafft. Es folgt in 1105 a 21–26 der zunächst nur für die Poiesis formulierte, aber auch für die Praxis gültige Einwand, dass die von aussen konstatierbare Tätigkeit für die Qualifikation des Tätigen selbst nicht ausreicht; man kann ja auch durch mechanisches Kopieren einer Vorlage oder aus Zufall korrekt schreiben (für die Gerechtigkeit vgl. hier schon 1144 a 13–20). Die Forderung ergibt sich, dass man sich die Kunst des Rechtschreibens angeeignet haben, also aus eigenem Wissen fähig sein müsse, korrekt zu schreiben.

Da setzt nun der Abschnitt ein, der den Gegensatz zwischen Poiesis und Praxis herauszuarbeiten sucht. Bei der Techné, sagt Aristoteles, genüge es, dass ihre Produkte von optimaler Qualität seien. Bei der Praxis dagegen ist es nicht der sichtbare Akt, der eine Handlung ethisch qualifiziert; dies hängt vielmehr ganz von der Qualifikation des Handelnden selbst ab. Diese wiederum ist an drei Faktoren gebunden, die (was bei Aristoteles immer beachtenswert ist) ausdrücklich aufgezählt werden. Der erste ist das Wissen, also die Informiertheit über Situation und Aufgabe; das zweite ist die Entscheidung für ein bestimmtes Handeln, und zwar muss diese Entscheidung selbst ethisch motiviert sein (in dem *προαιρούμενος*

¹⁰ Die allgemeine Bestimmung der Philosophie als *τέχνη περὶ τὸν βίον* ist überwiegend stoisch bezeugt, wird aber älter, d. h. altsokratisch sein. Abgesehen von allgemeinen Erwägungen spricht dafür etwa die Auswertung der Formel durch Epikur bei Cicero *De fin.* 1, 42 (vgl. 1, 72), durch Karneades ebd. 5, 16 und 18. Zur Sache selbst ist wichtig Sextus *PH* 3, 239–252 und *Adv. Eth.* 168–256.

δι' αὐτά 1105 a 32 steckt, dass das Motiv nicht eine persönliche Interessiertheit, also nicht ein ἡδύ oder ein συμφέρον sein darf, sondern dass der Handelnde ausschliesslich darum so handelt, weil er bereit ist, so zu handeln, wie er soll, aristotelisch διὰ τὸ καλόν); das dritte ist, dass diese Entscheidung keine Improvisation des Augenblicks sein darf, sondern auf Grund einer konstanten Haltung erfolgt und darum auch unumstösslich ist. Schematisch wird sodann festgestellt, dass im Felde der Techne nur der erste dieser drei Faktoren relevant ist, während die zwei übrigen vernachlässigt werden dürfen; im Felde der Praxis ist es genau umgekehrt.

Bei der Techne ist also nur die spezialistische Kompetenz von Belang, die den Techniker befähigt, ein befriedigendes Produkt herzustellen; mit welchen persönlichen Absichten und in welcher Gesinnung er sein Herstellen betreibt, ist gleichgültig. Dies lässt sich schliesslich noch einmal anders formulieren. Die Frage, wie eine bestimmte Aktivität motiviert ist, kann an die Poiesis wie an die Praxis gestellt werden; Zufall, Zwang oder Interessiertheit können hier wie dort massgebend intervenieren. In der Perspektive der Poiesis kann man die Antwort auf diese Frage weitgehend auf sich beruhen lassen. Es kommt auf die Qualität des Produktes an; wie sie zustande gekommen ist, ist unwichtig. In der Praxis hängt alles an der Motivierung; sie allein qualifiziert die Handlung und den Handelnden selbst.

Es kommt noch eines dazu, was in unserm Text mehr angedeutet als ausgeführt ist und worauf wir später noch einmal zurückkommen müssen. Der Hinweis liegt zunächst im Begriff *πολλάκις* 1105 b 4 (vgl. dazu 1103 a 19–23. 28–30).

In gewisser Weise reicht zweifellos das reine Wissen (*εἰδέναι*), das man sich durch einen einmaligen Akt des Erlernens erwerben kann, weder in der Poiesis noch in der Praxis aus. Nur hat das, was dazutreten muss, hier eine ganz andere Funktion als dort. In der Poiesis ist es die immer wieder sich einstellende Erfahrung am Material, die das Wissen bestätigt oder ergänzt. Erfahrung ist ja selber nichts anderes als eine Form des Wissens. In der Praxis liegen die Dinge prinzipiell anders. Sie hat es nicht mit der Information des Menschen über seine Umwelt zu tun, sondern mit der Formung des Menschen selbst dadurch, dass sich das *ἄλογον* in ihm dem *λόγον ἔχον* fügt, anders gesagt, dass das, was er tun möchte, dem, was er tun soll, untergeordnet wird. Da handelt es sich also um einen Prozess der Einübung in einer von der Natur in keiner Weise vorgezeichneten Haltung; äussere Erfahrung ist nur insofern daran beteiligt, als diese Einübung zunächst als Nachahmung einer an einem anderen Menschensichtbaren vorbildlichen Haltung beginnt.

Letzten Endes treten unter diesem Gesichtspunkt die Theoria und die Poiesis-Techne zusammen gegen die Praxis; denn auch die Theoria bedarf weithin der Erfahrung desselben Typs wie die Poiesis-Techne (die einzige bezeichnende Ausnahme, die Aristoteles Nik. Eth. 1142 a 11–20 notiert, sind die mathematischen Wissenschaften; diese kann man sich in der Tat durch den einmaligen Akt des Erlernens völlig aneignen, was bedeutet – wie Aristoteles nicht ohne hintergründige Ironie erklärt –, dass schon ein Kind Mathematiker werden kann). In beiden

Fällen beinhaltet die Erfahrung lediglich die konkrete Entfaltung eines Strebens nach Wissen, das der Mensch gemäss Metaph. 980 a 21 von Natur immer schon besitzt; er braucht sich also dieses Streben nicht erst in einem langwierigen Prozess der Einübung zu erwerben, wie dies beim Streben nach dem ethischen *καλόν* der Fall ist. Insofern ist es auch legitim, dass in der vorläufigen Umschreibung der obersten, als *σοφία* zu deklarierenden Wissenschaft am Anfang der Metaphysik Aspekte, die auf die reine Theoria hin orientiert sind (982 a 8–16 und 982 a 21–b 4), neben einem Aspekt stehen, der dem Felde der Poiesis-Techne zugeordnet ist (982 a 16–19 und 982 b 4–7; dazu als konkretes Modell 981 a 30–b 6).

Ein anderer Text, an dem die Grenze des Techne-Modells in der Interpretation der Praxis spürbar wird, ist Nik. Eth. 1106 a 26–b 7. Es ist die berühmte Explikation der *μεσότης*-Lehre, von der in einfacheren Formulierungen schon in 1104 a 11–27 die Rede gewesen war. Ich gehe nicht auf die Streitfrage ein, ob für Aristoteles das in der spätern Stelle vorherrschende mathematische Modell oder das in der frühern Stelle allein massgebende medizinische Modell (das aber auch auf die spätere Stelle einwirkt) entscheidend gewesen ist, und ebensowenig auf das dornige Problem, wie sich die aristotelische Doktrin zu Platons *Politikos* 283 C bis 285 C verhält; nur so viel scheint sicher, dass die Lage wesentlich komplizierter ist, als es sich die Liebhaber dogmatisch einfacher Thesen vorstellen¹¹.

Das Schema, von dem ausgegangen wird, ist eindeutig. Die *μεσότης* ist die Mitte zwischen einem Zuviel und Zuwenig, und die Mitte zwischen zwei beliebig anzusetzenden Endpunkten zu finden, bietet mathematisch nicht die geringsten Schwierigkeiten. Doch diese mathematische Mitte ist für die Ethik unbrauchbar, weil zwar die Endpunkte als solche auch dort ein für alle Male (so scheint es doch) angegeben werden können, der geschichtlich reale Mensch dagegen sich von Natur zu den beiden Endpunkten keineswegs gleichartig verhält; er steht von vorneherein einem der Endpunkte näher als dem anderen, und zwar gilt dies erstens allgemein für den Menschen schlechthin (Nik. Eth. 1109 a 12–19) und zweitens individuell für jeden einzelnen Menschen (ebd. 1109 b 1–7). Aristoteles folgert daraus, dass wir nicht die mathematische Mitte, sondern die Mitte *πρὸς ἡμᾶς* zu suchen haben. Dann aber darf man sich fragen, wie weit es überhaupt sinnvoll ist, sei es das mathematische, sei es das medizinische Modell in Anspruch zu nehmen; es erweckt die Hoffnung, es sei möglich, das ethische *μέσον* exakt zu bestimmen, eine Hoffnung, die unter den Voraussetzungen Platons legitim ist, sich unter

¹¹ Was den Ansatz der aristotelischen *μεσότης*-Lehre betrifft, so glaube ich keineswegs, dass es genügt, den Hinweis auf die Medizin (zuletzt F. Wehrli, *Mus. Helv.* 8 [1951] 36ff. = *Theoria und Humanitas* [Zürich 1972] 177ff.) einfach durch denjenigen auf die platonische Prinzipienlehre (Krämer, *Arete bei Platon u. Aristoteles* 363ff.) zu ersetzen. Einmal kann man über den Wortlaut der *NE*, der sich zu gleichen Teilen auf Medizin und auf Mathematik beruft, nicht einfach hinweggehen, und zweitens und vor allem lassen sich die zwei Strukturen, die Platons *Politikos* nachdrücklich unterscheidet – die zweiteilige Struktur in den mathematischen Wissenschaften, die dreiteilige im Gesamtbereich der poietischen und praktischen Tätigkeiten – mit der aristotelischen Doktrin nicht zur Deckung bringen.

denjenigen des Aristoteles jedoch als blosser Schein erweist. In dem Augenblick, in dem (in Ergänzung zu 1103 a 18–26) die ethische Entscheidung die unabsehbar variablen Dispositionen einkalkulieren muss, die die Menschen *φύσει* mitbringen, verwandelt sich die Forderung, man habe ‘die Mitte’ zu suchen, aus einer theoretisch und technisch präzisen Anweisung in eine blosser Metapher. Für die sachgerechte Interpretation der ethischen Praxis ist mit ihr kaum etwas gewonnen.

Ein letzter Text dieser Art ist Pol. 1268 b 25–1269 a 28. Das Problem ist, ob es richtig ist, die politischen Gesetze fortlaufend zu verbessern. Sehr rasch wird darauf hingewiesen, dass man sich bei sämtlichen Technai grundsätzlich nicht bei einem einmal erreichten Stand beruhigt, sondern zu immer vollkommeneren Methoden fortzuschreiten sucht. Die Geschichte scheint zu bestätigen, dass es bei den Gesetzen nicht anders ist; auch da werden primitive Gesetze immer wieder durch modernere und besser ausgearbeitete ersetzt. Demgegenüber stellt indessen Aristoteles von 1269 a 13 und besonders 1269 a 19 an fest, dass das Techne-Modell für die Gesetzgebung nur in sehr begrenztem Umfange relevant zu sein vermag. Die Ursache, die er dafür nennt, führt zum Gegensatz zwischen Poiesis und Praxis zurück. Die Qualität einer Techne hängt von der Informiertheit über ihren Gegenstand und von der Perfektion ihrer Methode ab; dass beides verbessert werden soll, wo es verbessert werden kann, ist selbstverständlich. Die Techne als Ganzes wird dadurch nur um so leistungsfähiger. Das politische Gesetz ist zwar in der Antike so wenig wie anderswo mit dem *κάλον* der ethischen Praxis schlechthin identisch; doch ebensowenig lässt es sich völlig von ihm abtrennen. Es kommt ihm dort am nächsten, wo es nicht als die Ordnung begriffen wird, die der Staat notfalls mit Gewalt durchzusetzen hat, sondern als die Beschreibung eines Verhaltens, das sich am *κάλον* orientiert und das sich der einzelne Bürger durch Einübung aneignen kann. Die Autorität eines solchen Gesetzes im Ganzen hängt dann daran, dass es in einem unaufhörlichen Prozess der Einübung durch die Gesamtheit der Staatsbürger tatsächlich angeeignet wird. Dies ist es, was schliesslich Aristoteles in aller Knappheit formuliert: «Das Gesetz vermag sich durch nichts anderes Gehorsam zu verschaffen als durch die Gewöhnung, und diese bildet sich nur im Verlauf einer langen Zeitdauer» (1268 a 20–22). Dann aber ist es gefährlich, die Gesetze, auch mit der besten Absicht, in so kurzen Zeitabständen immer wieder zu modifizieren, dass überhaupt keine Gewöhnung zustande kommt; der Gewinn, den man mit der Verbesserung der Gesetzestexte erzielt, ist von da her gesehen weit geringer als der Verlust, der dadurch entsteht, dass der Prozess der Einübung und Gewöhnung blockiert und die Autorität des Gesetzes überhaupt vernichtet wird¹².

¹² An die seltsame Konstruktion des platonischen *Politikos* sei immerhin erinnert. Im vollkommenen Staate regiert der vollkommene Staatsmann, der die wahre Episteme besitzt; dieser Besitz befähigt ihn, jeder einzelnen Situation gerecht zu werden, und ermächtigt ihn gleichzeitig, seine Vorschriften immer wieder neuen, veränderten Situationen anzupassen; seine Gesetzgebung scheint bedingungslos und unbegrenzt verbesserungsfähig zu sein. Der zweitbeste Staat dagegen wird von beliebigen Menschen regiert und muss sich mit einer blossen Nachahmung des Gesetzeswerkes des vollkommenen Gesetzgebers begnügen; diese

Dass in diesen Bereichen Poiesis-Techne und Theoria gegen die Praxis zusammentreten, wurde schon oben vermerkt. Gemeinsam ist ihnen, dass sie von einem Streben nach Wissen ausgehen, das dem Menschen von Natur eigen ist. Neben dem berühmten und beziehungsreichen ersten Satz der Metaphysik können von Aristoteles auch die Stellen erwähnt werden, an denen er von der natürlichen, also nicht erst durch einen Entschluss erworbenen Freude des Menschen am Lernen spricht (Rhet. 1410 b 10, Poet. 1448 b 12–15; vgl. Nik. Eth. 1153 a 20–23 und Probl. 18, 3; 19, 5). Wo eine Tätigkeit *φύσει* ist¹³, ist der Gegensatz zwischen dem, was der Mensch tun möchte, und dem, was er tun soll, aufgehoben. Das Streben nach Wissen ist zunächst das Streben nach beliebiger und unbegrenzter Informiertheit, anders gesagt, nach einer universalen Informiertheit im Sinne von Metaph. 982 a 8–10. Eine solche Informiertheit kann sich selbst genügen, also Theoria sein, oder als Basis poetischer Tätigkeit dienen. Allerdings drängen sich in beiden Sektoren Differenzierungen auf, Differenzierungen entweder hierarchischen oder spezifisch ethischen Typs. Ich deute nur an: Die sich als Theoria deklarierenden Informationen können zu einem System der Wissenschaft werden, in welchem nach den Kategorien des Aristoteles diejenigen Wissenschaften, die sich mit dem reinsten *καθόλου* befassen, den höchsten, diejenigen, die dem *καθ' ἑκαστον* am nächsten stehen, den niedrigsten Rang einnehmen; dem tritt ein System von Technai gegenüber, in welchem in vergleichbarer Weise umfassende und spezialisierte Technai zusammengeordnet sind. Ungleich wichtiger und heikler ist zu allen Zeiten die Frage gewesen, ob es legitim ist, in diesen Dingen die ethische Alternative zur Geltung zu bringen: Gibt es Informationen, die sich der Mensch verschaffen soll, weil sie ihn seiner Bestimmung näher bringen, und andere, auf die er verzichten soll, weil sie ihn daran hindern, seiner Bestimmung näher zu kommen? Wiederum kann ein Gegenstück auf der Seite der Technai angesetzt werden mit der Unterscheidung von Technai, die betrieben werden sollen, und solchen, die nicht betrieben werden sollen (es versteht sich, dass damit die Frage

wird ein geschriebenes Gesetz sein, also nur allgemeine Vorschriften enthalten können, unfähig, auf jede partikuläre Situation einzugehen. Und da beliebige, unqualifizierte Menschen regieren, bleibt nur übrig, sich bedingungslos an das Geschriebene zu halten. Es darf unter keinen Umständen modifiziert und in Frage gestellt werden, da es immer noch besser ist, sich starr an einen leidlich praktikablen Gesetzestext zu halten, als der Willkür unqualifizierter Regenten ausgeliefert zu sein. – Man sieht, dass eine Lehre vorliegt, die der aristotelischen ähnlich ist, aber doch die Akzente anders setzt. Was Platon selbst angeht, so fragt man sich vergebens, wie eine «wahre Episteme» aussehen kann, die Episteme bleibt, ohne dass auf sie der Einwand zutrifft, sie habe es nur mit dem Allgemeinen zu tun und vermöge das Partikuläre nicht zu erfassen. Gibt es – bei Platon wie bei Aristoteles – überhaupt eine Episteme, die diesem Einwand zu entgehen vermag?

¹³ Man darf in diesem Zusammenhang auch beachten, dass bei Aristoteles für die *ζῷα* das Leben schlechthin durch die *αἰσθησις* determiniert wird, so dass also die jedem Lebewesen inwohnende elementare Liebe zum Leben von vorneherein auch Liebe zur Wahrnehmung (und damit auch beim Menschen: Liebe zum Wissen) bedeutet, vgl. NE 1170 a 16–22 und Gen. Corr. 318 b 18–27. Erfahrungsbelege dafür, dass schon die Kinder nach Wissen begehren, steuert (nach Theophrast *Περὶ εὐδαιμονίας*) Cicero, *De fin.* 5, 48 bei.

nach dem *καλόν* der ethischen Praxis und nicht etwa diejenige nach dem sozialen *πρέπον* anvisiert ist).

Wo es grundsätzlich abgelehnt wird, Theoria und Poiesis mit der Praxis auf diese Weise zu konfrontieren, gelangen wir zu einer spezifischen Form von 'Wertfreiheit', die sich allerdings in unserer Gegenwart wesentlich stärker expliziert hat als in der Antike. Da genügt denn die Informiertheit als solche sich selbst, und da wird gefordert, dass im Felde der Poiesis alles hergestellt werden soll, was hergestellt werden kann. Dass aber das damit angezeigte Problem auch der Philosophie Platons und des Aristoteles nicht völlig fremd war, wird sich später zeigen.

Gegen Praxis und Poiesis ist die Theoria das Erkennen dessen, was ist. Ihr Fundamentalcharakter ist, dass sie nicht ins Gegebene ergänzend oder verändernd eingreift und auch nicht den Menschen selbst zu formen präntendiert, sondern hier wie dort zur Kenntnis nimmt, was sie vorfindet.

Unter Erkennen ist dabei von vorneherein das Überschreiten der isolierten punktuellen Wahrnehmung des hier und jetzt Konstatierbaren, des *καθ' ἑκαστον* (vgl. etwa Aristot. *Metaph.* 981 b 10–13 und 982 a 23–25; dazu in anderer Perspektive das *Frg.* bei Cicero *Tusc.* 5, 101) auf ein Allgemeines hin zu verstehen. Dieses *καθόλου* ist von aussen gesehen dasjenige, was über die blossе Gegenwärtigkeit hinaus in Vergangenheit und Zukunft ausgreift und nicht nur hier, sondern überall festzustellen ist. So bildet es zunächst die Basis aller sprachlichen Äusserung und aller Verständigung unter den Menschen, sowohl in der Dimension der Gleichzeitigkeit wie auch in derjenigen des geschichtlichen Nacheinander. In einem prägnanten Sinne konstituiert es die Wissenschaft, sofern diese Sachverhalte untersucht, die dauernd dieselben bleiben, oder Vorgänge, die sich dauernd wiederholen.

Theoria begegnet in mehreren, voneinander verschiedenen Zusammenhängen. Wir versuchen sie in einigen Zügen zu überblicken. Fürs erste sind Poiesis und Praxis auf die Theoria angewiesen, sofern diese ihnen eben das Allgemeine liefert.

Wie im Raume der Poiesis das Allgemeine, an das sie sich halten kann, sichtbar wird, skizzieren zwei berühmte, einander ergänzende Stellen des Aristoteles: *Metaph.* 980 a 27–981 a 24 und *Anal. Post.* 2, 19, besonders 99 b 34ff. Aus einer Vielzahl gleichartiger, in der Erinnerung festgehaltener Wahrnehmungsdata entsteht Eine Erfahrungstatsache, und aus einer Vielzahl von Erfahrungstatsachen entsteht Eine allgemeine Einsicht als Bestandteil einer *Techne*.

Auch im Raume der Praxis ist vom Allgemeinen die Rede, und dies in einem doppelten Sinne. Es ist zuerst das Allgemeine der praktischen Norm. Dieses ist aber nicht an der Wahrnehmung und der Erfahrung abzulesen, sondern für den, der in den Prozess der Eingewöhnung ins *καλόν* eingetreten ist, nur an dem vorbildlichen Menschen, der das Allgemeine gewissermassen in sich verkörpert. Woher aber nimmt über den vorbildlichen Menschen hinweg das Allgemeine der Norm in letzter Instanz seinen Ausgang? Es wird später zu zeigen sein, dass Aristoteles dieser Frage ganz anders gegenübertritt als Platon. In einem andern Sinne kommt das Allgemeine als das Kontinuum des Lebens in der Praxis zum Ausdruck. Un-

sere Problemstellung berührt dies nur am Rande; doch sei es erwähnt, weil es nur selten angemessen gewürdigt zu werden pflegt. Ich denke weniger daran, dass der Einzelne es hervorzuheben liebt, er besitze im Alter dieselben Grundsätze und Interessen, die er schon in der Jugend gehabt habe; Platons Porträt des Sokrates ist auf eben diese Kontinuität des Lebenslaufes hin angelegt, desgleichen der Römer Cicero in seinem Selbstverständnis, das man nur dann zu würdigen vermag, wenn man es in eine bestimmte antike und vorzugsweise griechische Tradition einordnet. In derselben Tradition steht offensichtlich eine bedeutende, aber viel zu wenig beachtete Äusserung Plutarchs, der gemäss die ethische Grösse des Aristoteles, Demokrit und Chrysipp sich darin gezeigt habe, dass sie völlig unbefangen und ohne Bitterkeit einige Lehrmeinungen, die sie früher vertreten hätten, später preisgegeben hätten (De virt. mor. 448 A). Die Stelle lehrt sowohl, als wie auffallend ein Bruch im Kontinuum des Denkens eines Philosophen empfunden wurde, wie auch, dass dergleichen nur sehr selten vorkam; denn Plutarch resümiert augenscheinlich eine gelehrte Zusammenstellung der wenigen Fälle, in denen ein Philosoph öffentlich in einer publizierten Schrift eine frühere Behauptung revoziert hatte.

Nicht weniger interessant ist die These, der vollkommene Mensch erweise sich daran, dass er Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu einem Ganzen zu verknüpfen vermöge. Er tut in der Gegenwart, was er soll, erinnert sich gelassen und dankbar des Vergangenen und blickt zuversichtlich in die Zukunft. Es ist bemerkenswert, wenn auch nicht allzu überraschend, dass in diesem Punkte Aristoteles und Epikur einander sehr nahe kommen; zu jenem vgl. Nik. Eth. 1166 a 23–26 (Gegenbild: 1166 b 15/16) und 1168 a 13–14, zu diesem Cicero De fin. 1, 62 (Gegenbild: 1, 60). Wie das *καθόλου* der Theoria eine Informiertheit bezeichnet, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gleichmässig erfasst (also auch Prognosen gestattet), so gibt es das *καθόλου* der Praxis, die Gewissheit des *σπουδαῖος*, sowohl in der Vergangenheit richtig gehandelt zu haben wie auch in der Zukunft richtig handeln zu werden.

Den Weg zu anderen Formen der Theoria finden wir, wenn wir bedenken, dass ein Erkennen, gerade wenn es sich als ein wissenschaftliches versteht, zunächst nicht daran interessiert ist, lediglich zu registrieren, was es vorfindet, sondern dass es sich bemüht, das Vorgefundene zu durchschauen, um zu entdecken, was es nicht bloss obenhin, sondern eigentlich ist. Dieses Interesse, nicht auf der Oberfläche der Dinge zu verbleiben, sondern sozusagen in die Tiefe zu dringen, formuliert sich in der Regel auch soziologisch als der Anspruch, sich nicht mit dem Meinen der Leute zu begnügen, sondern als Wissender einzusehen, was die Dinge in Wirklichkeit sind und wovon die Leute keine Ahnung haben.

Dieses Pathos der Theoria als Durchbruch zum Eigentlichen kann entgegengesetzte Formen annehmen, Es kann den Charakter der Aufklärung besitzen. Wo die Leute in erstaunlichen und beunruhigenden Naturerscheinungen die Manifestation etwa des Zornes der Götter vermuten, da kann die Theoria nachweisen, dass

die Vorgänge, die dergestalt Schrecken verbreiten, sich sehr wohl durchschauen und erklären lassen. Es kann gezeigt werden, unter welchen natürlichen Voraussetzungen es zu Blitz und Donner, zu Sonnenfinsternissen und Erdbeben kommt. Man dürfte in diesem Zusammenhang an die berühmten Stellen erinnern, die das *θαυμάζειν* als den Anstoss zu allem Philosophieren bezeichnen (Plat. Theaet. 155 D, Arist. Metaph. 982 b 12–21 und 983 a 11–20) und die von den Exegeten häufig genug missverstanden worden sind. Denn so entscheidend das *θαυμάζειν* am Anfang ist, weil es zu allererst auf die Probleme aufmerksam macht, so selbstverständlich ist es, dass dieses Stadium im Fortgang der Erkenntnis überwunden wird, so dass schliesslich der Mensch sich über nichts mehr wundert, weil er alles begriffen hat. Man darf von den genannten Texten weder Horaz Epist. 1, 6, 1–5 noch das auf Pythagoras gestellte Apophthegma bei Plut. De aud. 44 B abtrennen. Dass die Aitiologien Demokrits auf die Überwindung eben jenes *θαυμάζειν* zielten, liegt auf der Hand, auch wenn die Überlieferung nicht eindeutig erkennen lässt, wie Demokrit den Begriff der *ἀθαμβία* verstanden wissen wollte. Ist damit das anzustrebende Resultat naturphilosophischer Aufklärung gemeint oder eher im Sinne alter Lebensweisheit der Zustand des Gleichmutes, der sich durch Erfolg, Macht und Reichtum nicht verblüffen lässt, oder bald das eine, bald das andere? Die wenigen Zeugnisse, die wir hier nicht zu diskutieren haben, geben jedenfalls keine klare Auskunft¹⁴.

Im übrigen ist es für mich nicht zweifelhaft, dass das leitende Interesse zum mindesten der ionischen Vorsokratiker von Thales bis hinab auf Demokrit ein in diesem Sinne aufklärerisches gewesen ist. Aufklärung über das einzelne Phänomen ist es, wenn gezeigt wird, dass Erdbeben oder Finsternisse auf einfache physikalisch-mechanische Vorgänge zurückgeführt werden können; Aufklärung im Ganzen müssen wir es nennen, wenn an die Stelle personaler, handelnder, also zu Liebe und Hass fähiger Gottheiten neutrale Kräfte gesetzt werden, das Apeiron, die Luft und Ähnliches. Diese Kräfte wirken universal, und so darf es nicht verwundern, wenn bei ihrer Beschreibung die Vorsokratiker nicht selten jene Terminologie in Anspruch nehmen, die die Sprache der Religion und der Dichtung für die Götter verwendet. Doch damit sind die personalen Gottheiten selbst keineswegs restituiert und ist die primär aufklärerische, gegen die Deisidaimonia gerichtete Absicht keineswegs durchkreuzt¹⁵.

Nebenher darf notiert werden, dass Vergleichbares auch im Bereich der geschichtlichen Wissenschaft zu finden ist. Auch da wird es das Bestreben jeder Aufklärung sein, nachzuweisen, dass der Ablauf der Geschichte nicht durch die Götter, sondern nur durch den Menschen und den Zufall gelenkt wird und dass

¹⁴ Der aufklärerische Hintergrund ist eindeutig bei Cicero *De fin.* 5, 87 und in den zusammengehörenden Stellen Strabos 1, 3, 16 und 1, 3, 21, zweifelhaft in der Liste VS 68 B 4, vor allem, wenn man die Warnung vor dem *θαυμάζειν* in dem wichtigen Text VS 68 B 191 dazu nimmt.

¹⁵ Daran muss ich gegen W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker* (1953) nach wie vor festhalten.

die wirklichen Triebkräfte des geschichtlichen Handelns nicht etwa das Eintreten für hohe ethische Normen, sondern äusserst banale Herrschaftsinteressen sind. Hier hat die entlarvende Aufklärung ihren Ort, wie sie vor allem durch Thukydides inauguriert worden ist, dann mit etwas verschobener Akzentsetzung etwa in Tacitus einen überaus einflussreichen Vertreter gefunden hat.

Alledem gegenüber kann das Pathos der Theoria sich auch in vollkommen entgegengesetzter Richtung entfalten, ohne dass es sich leicht ausmachen liesse, welche der beiden Richtungen legitimer ist.

Es kann das Interesse bestehen, hinter dem scheinbar sinnlosen Zufall den versteckten Sinn zu entdecken und die zunächst isoliert begegnenden Phänomene so zusammenzusehen, dass sie sich als ein Ausschnitt einer umfassenden und untadeligen Ordnung erweisen. Bemerkenswert ist, dass sich dieses Interesse der Theoria bei den Griechen in zwei klar voneinander unterscheidbaren Etappen entwickelt. Zunächst bleibt das Interesse, die Umwelt des Menschen als eine zuverlässig geordnete und darum, soweit es Vorgänge betrifft, als eine prognostizierbare zu erkennen, autonom. Dieses Interesse ist schon bei Anaximander und Anaximenes evident und trifft sich dort mit dem aufklärerischen Interesse an dem Nachweis, dass der Mensch mit keinerlei willkürlichen Eingriffen der Götter in das geordnete Geschehen zu rechnen brauche. Erst in der Spätphase der Vorsokratik beginnt die zweite Etappe: Von der festgestellten Ordnung wird auf einen Ordner zurückgeschlossen, dessen Denken und Planen sich in der Ordnung manifestiert. Wir wissen bekanntlich bis heute noch nicht, wer zuerst gefolgert hat, dass die Ordnung der Welt einen Ordner zwingend voraussetze. Der Eindruck besteht, dass schon Demokrit einer solchen Folgerung begegnet ist. Für die supralunare Welt hat er sie unzweideutig abgewiesen mit der These, dass die Entstehung der Gestirne und die Organisation ihrer Bahnen «von selbst» erfolgt sei; für die sublunare Welt der Pflanzen und Tiere scheint er sie in einem nicht sicher bestimmbareren Umfang angenommen zu haben¹⁶.

Es ist ein ärgerlicher Zufall, dass uns die geschichtliche Tragweite dieser Form der Theoria, die in der Welt die Ordnung und hinter der Ordnung den Ordner zu entdecken sich bemüht, zuerst an den harmlosen Betrachtungen sichtbar wird, die der xenophontische Sokrates anstellt, um einen Freund, der Opferkult und Mantik vernachlässigt, zur Gottesfurcht zurückzubringen¹⁷. Aus der Tatsache, dass die Götter den Kosmos und den Menschen im besonderen wie ein vollkommenes Kunstwerk ausgestaltet haben, ergibt sich, dass sie bestens für den Menschen sorgen und dass demnach der Mensch allen Grund habe, sie dankbar zu verehren. Ziehen wir ab, was an diesen Betrachtungen xenophontisch und frühsokratisch ist, so bleibt die Tatsache bestehen, dass die Theoria auf diesem Wege zu eben derjenigen personalen Gottheit zurückführt, die wegzuschaffen das Interesse der

¹⁶ Die Wichtigkeit der freilich nicht leicht zu interpretierenden Stelle Arist. *Phys.* 196 a 24 bis b 5 kann nicht genug betont werden.

¹⁷ Xen. *Mem.* 1, 4.

Aufklärung gewesen war. Dies wiederum zieht zwei wesentliche Konsequenzen nach sich. Fürs erste wird eine personale Gottheit für die Ordnung des Weltganzen auf eine Weise verantwortlich, wie dies weder eine anonyme Kraft noch eine nur scheinbar personale Allnatur zu sein vermag; dies impliziert, dass der Mensch berechtigt wird, auf die Fürsorge dieser Gottheit für die Welt zu rechnen. Zum zweiten stellt sich mit innerer Notwendigkeit eine spezifische Ähnlichkeit zwischen der personalen Gottheit und der Person des Menschen ein; die in solcher Theoria aufgewiesene Gottheit wird dann zu demjenigen Wesen, das all das ist, was der Mensch sein sollte oder auch sein möchte, aber nicht sein kann – vielleicht aber zu werden dann vermag, wenn sich die Theoria in den realen Umgang der Gottheit mit dem Teil am Menschen, der zur Theoria und zu solchem Umgang befähigt ist, verwandelt.

Allgemein und abschliessend formuliert bedeutet dies, dass eine Theoria, die an Aufklärung interessiert ist, in Physik und Biologie einzumünden pflegt, während umgekehrt diejenige Theoria, der es am Nachweis einer sinnvollen und dann geplanten Ordnung der Dinge gelegen ist, sich auf die Theologie hin bewegt; man mag sagen, dass sie einen religiösen und erbaulichen Charakter annimmt¹⁸; doch tut man gut daran, mit diesen Begriffen vorsichtig umzugehen, sowohl weil sie in sich selbst reichlich verwaschen sind, wie auch weil sie zu einem abschätzigen Urteil über die gemeinte Sache selbst einladen. Ich kann aber nur wiederholen, dass eine als Aufklärung betriebene Theoria im Bereich der Antike wie anderswo nicht mehr und nicht weniger legitim ist als eine Theorie, die in der gegebenen Welt die Ordnung aufsucht und den Ordner verehrt. Gemeinsam ist beiden Formen der Theoria, dass sie jene Beruhigkeit des Gemütes zu erwerben trachten, die sich bei der Einsicht in das wirkliche Wesen aller Dinge einstellt.

Übrig bleibt indessen noch eine letzte Form der Theoria. Es ist diejenige, die sich nicht nur emphatisch von Poiesis und Praxis distanziert, sondern von jeder Art von Interesse absehen zu können beansprucht. Es ist sofort zu präzisieren, dass dieses Absehen auf zwei verschiedenen Ebenen gefordert werden kann.

Wir haben uns bisher auf einer Ebene der Interessiertheit bewegt, die zugleich diejenige der geschichtlichen Gebundenheit des Menschen überhaupt ist. Der Mensch hat sich in einer unübersichtlichen und bedrohlichen Umwelt zurechtzufinden und lässt sich von der Theoria gerne darüber belehren, dass die Umwelt in Wirklichkeit nicht so unübersichtlich und bedrohlich ist, wie sie zu sein scheint. Es gibt aber auch die Theoria, die von vorneherein das Vorhandensein einer solchen Umwelt gar nicht zur Kenntnis nimmt.

Davon zu unterscheiden ist diejenige Interessiertheit, die sich unmittelbar aus den persönlichen Absichten des Einzelnen ergibt, konkret: die nicht mit der Praxis

¹⁸ Schade ist, dass wir Ursprung und Alter der bekannten Apophthegmata des Anaxagoras bei Arist. *EE* 1215 b 6–14, 1216 a 10–16, *NE* 1179 a 13–16 und bei Diog. Laert. 2, 7 nicht bestimmen können. Dass sie schon von Platons *Gr. Hippias* 281 CD vorausgesetzt zu sein scheinen, hilft nicht weiter. Das erbauliche Bild des Weisen, der ganz in die Betrachtung des Kosmos versunken ist, dürfte doch wohl noch dem 5. Jh. angehören.

der Selbstbehauptung in der Umwelt, sondern mit derjenigen der Beherrschung anderer Menschen verknüpft ist. Diese Interessiertheit denaturiert die Theoria dadurch, dass sie den Erkenntnisprozess planmässig auf das von vorneherein feststehende Ergebnis hinlenkt.

Das Absehen von solcher Interessiertheit läuft auf eine Haltung hinaus, die derjenigen, die im Felde der Praxis als Gerechtigkeit bestimmt wird, ähnlich ist. Denn wenn Gerechtigkeit nach der fundamentalen Bestimmung, auf die Platon wie Aristoteles anspielen, das Bewirken «des Guten für den Anderen» ist, so ist sie damit zugleich der Suspens des persönlichen Interesses¹⁹. Die Brücke zwischen der als Gerechtigkeit sich manifestierenden Praxis und der interesselos erkennenden Theoria schlägt in gewisser Weise die Historiographie, für die es natürlich nicht erst seit Tacitus, sondern schon seit Herodot und Thukydides das oberste Gesetz war, *sine ira et studio* zu berichten, wie die Dinge sich in Wahrheit zuge tragen hätten²⁰.

Eine von jeder Art von Interessiertheit abstrahierende Theoria ist Wissen um des Wissens willen, universale Informiertheit als Selbstzweck, einfach weil der Mensch seiner Natur nach lieber informiert als uninformiert ist. Es ist lehrreich, an dieser Stelle einige Elemente der auf diese Weise zu skizzierenden Position herauszugreifen und dabei zum mindesten in einigen Andeutungen auf die entsprechende moderne Diskussion hinüberzublicken.

Zunächst ist die Theoria ein Unternehmen, das sich den partikularen geschichtlichen Verhältnissen gegenüber, in denen es sich vorfindet, grundsätzlich indifferent stellt; es erhebt keinen Anspruch, über diese Verhältnisse ein Urteil abzugeben oder gar auf sie einzuwirken. Es hat darum auch, von Aristoteles her gesehen, den Vorzug, dass es zu seiner Entfaltung auf die Gunst der äusseren Umstände nicht angewiesen und von ihnen nicht abhängig ist. In diesem Sinne ist die Theoria «frei», wie dies ein berühmter, freilich allzu knapper Satz der *Metaph.* 982 b 25–28 erklärt. Zu seiner Interpretation darf man *Iambl. Protr.* p. 34, 22–35, 5 Pist. beiziehen, einen Text, der zwar übel zusammengestrichen und teilweise hoffnungslos verstümmelt, aber in seiner Aussage dennoch eindeutig ist. Die Praxis ist auf die Dienste des Körpers angewiesen und muss damit rechnen, dass die Tyche der Verwirklichung ihrer Absichten immer wieder Schwierigkeiten bereitet. Die Theoria bleibt von Hindernissen vielleicht nicht völlig unbehelligt, ist es aber in

¹⁹ Plat. *Rep.* 343 C, 392 B, Arist. *NE* 1130 a 3 und 1134 b 5, dazu Cic. *De rep.* 3, 10/11. Von wem diese Bestimmung stammt, wissen wir nicht. Dass Platon von seinem Begriff der Gerechtigkeit als der innern Ordnung der Seele und des Staates her mit ihr nichts anfangen konnte, verstehen wir. Aristoteles wiederum polemisiert stillschweigend gegen Platon und hat dies nach Ausweis des ciceronischen Textes in seinem Dialog *Περὶ δικαιοσύνης* ausführlich getan. Für ihn ist Gerechtigkeit wesentlich das richtige Verhalten des einen Menschen zum anderen. Dirlmeiers Kommentar ist auch da erstaunlich inadäquat.

²⁰ Reiche Stellensammlung bei Avenarius, *Lukians Schrift zur Geschichtsschreibung* (Diss. Frankfurt 1954) 13ff. Die Interpretation ist freilich vielfach höchst unzulänglich, vor allem weil sie immer wieder mit der Existenz einer «tragischen Geschichtsschreibung» rechnet, die es in Wahrheit nie gegeben hat.

jedem Falle unvergleichlich viel mehr als die Praxis oder gar die Poiesis (zu dem wichtigen Begriff des ἐμποδίσειν s. Nik. Eth. 1100 b 29 und 1153 b 9–25, Pol. 1288 b 23/24 sowie den – aristotelische Gedanken stoisch überarbeitenden – Abschnitt Ciceros De nat. deor. 2, 35/36). Sie braucht sich den äusseren Umständen nicht sklavisch zu unterwerfen.

Sie hat eben auch keinen Ehrgeiz, die äusseren Umstände verändern zu wollen. Konkret bedeutet dies, dass derjenige, der sich der Theoria widmet, aus dem Bereich des Staates hinaustritt, auch wenn er administrativ Bürger seines Staates bleibt. Es wäre eine Aufgabe für sich, die Antwort Platons und des Aristoteles auf jene Frage zu verfolgen, die die hellenistische Doxographie mit der Formel εἰ πολιτεύσεται ὁ σοφός standardisiert hat (vgl. Diog. Laert. 3, 78; 5, 31; 6, 11; 7, 121; 10, 119 u. a.). Bei beiden ist die Antwort von solcher Komplexität, dass wir uns mit einer knappen Skizze begnügen müssen.

Was Platon betrifft, so zeigt fürs erste eine ausgewogene Würdigung aller Zeugnisse, dass für Sokrates und die Mehrzahl seiner Schüler das Philosophieren eine entschlossene Abkehr vom πολιτεύεσθαι bedeutete. Wo auf die Sorge um die eigene Seele alles, auf Vornehmheit, Macht, Ruhm und Reichtum nichts ankam, blieb für politische Engagiertheit kein Platz. Antisthenes und Aischines haben sich strikte von der aktiven Politik ferngehalten, ganz zu schweigen von Aristippos, der in diesem Punkte Sokrates sicher näher stand als Xenophon, obschon dieser bekanntlich in einem berühmten Kapitel der Memorabilien (2, 1) Sokrates den Aristippos wohlweise über die Sinnlosigkeit seiner Apolitie belehren lässt. Natürlich hat Sokrates wie jeder athenische Bürger seine militärischen und politischen Pflichten erfüllt; doch es ist bezeichnend, dass von ihm eben nichts weiter bekannt war als eben diese Pflichterfüllung – und dazu die drei Konflikte mit dem Staat von Athen: beim Prozess nach der Schlacht bei den Arginusen, dann mit den dreissig Regenten des Jahres 404/3, dann endlich derjenige mit der restaurierten Demokratie im Jahre 399. Eindeutig politischen Charakter hatte nur der erste der Konflikte.

Unter den ziemlich zahlreichen Texten, die die Apolitie des Sokrates begründen und beleuchten, greife ich nur einen, den gewichtigsten und bekanntesten, heraus. In der Apologie 31 C–32 A lässt Platon den Sokrates seinen Verzicht auf aktive Politik in Athen damit motivieren, dass die gegebenen Zustände so heillos zertrübt und verdorben seien, dass eine Stellungnahme bloss ihn selber in tödliche Gefahr brächte, ohne an der Lage auch nur das geringste ändern zu können. Da haben wir also den sozusagen klassischen Fall des Rückzugs des Einzelnen auf sich selbst aus Ekel vor dem politischen Betrieb²¹.

Die Haltung des Sokrates ist nun aber zweitens nicht diejenige Platons. Was im

²¹ Auf wen die systematische Entfaltung der Argumente gegen das πολιτεύεσθαι bei Cicero *De rep.* 1, 4–11 zurückgeht, ist immer noch nicht geklärt. Da kein sicheres Indiz auf Epikur weist, verbleibt als greifbare Möglichkeit doch wohl nur Theophrast; doch dies kann hier nicht im einzelnen begründet werden. Auch die neueste ausführliche Interpretation durch Pfligersdorffer, *Politik und Musse* (München 1969) befriedigt nicht.

Siebenten Briefe 324 B–326 D als eine autobiographische Rückschau Platons vorgetragen wird, ist zwar mit Vorsicht auszuwerten, denn es ist nicht Platon selber, der da spricht; doch der Verfasser hat gutes biographisches Material zur Verfügung und sieht im ganzen genommen Platon sicherlich richtig. Dass Platon eine genuine Leidenschaft auf das *πολιτεύεσθαι* hin besass und dass er vom Anfang bis zum Ende seiner Laufbahn seine Verantwortung für den Staat nie aus den Augen verloren hat, darf man annehmen. Wir werden darauf noch zurückzukommen haben. Der Zerfall des athenischen Staates hat ihn nicht zum Verzicht auf das *πολιτεύεσθαι* veranlasst, sondern mit innerer Notwendigkeit auf einen anderen Weg verwiesen. Er unternimmt es nun, die Richtlinien einer richtigen Politik und die Ordnung des richtigen Staates auszuarbeiten. So wird auf einer ersten Stufe des Paradoxons der platonische Sokrates zum einzigen wahren Staatsmann Athens erklärt (Gorg. 521 D) und auf der zweiten Stufe gefordert, dass Philosoph und Staatsmann, Einsicht und Macht zusammengehen müssen, wenn die Zerrüttung des Staates aufgehalten werden soll (Rep. 473 CD). Ich betone hier schon, wie sehr es Platon daran liegt, zwischen der aus dem Denken hervorgehenden Forderung und den mit der Wirklichkeit des Menschen und der Geschichte gegebenen begrenzten Möglichkeiten ein Gleichgewicht zu behaupten. Er zieht konstruktiv alle Konsequenzen aus den als richtig erkannten Prinzipien und wird dennoch nicht müde zu erklären, es komme darauf an, die Forderungen zu realisieren *κατὰ τὸ δυνατόν*.

Damit ist indessen noch nicht alles gesagt. Das Zentrum der platonischen Philosophie ist die Einheit von Ontologie und Ethik. Die Richtigkeit, an der sich die Praxis orientieren kann und soll, ist zugleich das unveränderlich Seiende, das zu erkennen die Aufgabe der Theoria ist; und wenn weiterhin dieses Seiende nicht etwa im Veränderlichen drinsteckt, sondern als eine in sich selbst ruhende Welt der geschichtlichen Welt gegenübertritt, dann wird die Theoria überhöht durch eine neue Praxis, in der der erkennende Mensch sich seiner Verwandtschaft mit dem zu erkennenden Seienden bewusst wird und die Welt des Seienden nicht bloss erkennt, sondern handelnd in sie einzutreten sucht als in die Welt, in der er eigentlich zuhause ist. Eine solche Praxis lässt das *πολιτεύεσθαι* hinter sich, nicht weil es in seinen Manifestationen verächtlich oder gefährlich wäre, sondern weil alles Veränderliche mit Notwendigkeit hinter dem Unveränderlichen zurückbleibt. Das letzte ist dann die endgültige Theoria, in der das Seiende selbst mit dem Seienden am Menschen zusammen ist.

Wir werden später sehen, welche Anstrengungen Platon aufwendet, um den in Permanenz drohenden Bruch zwischen der Verpflichtung zur politischen Praxis und dem Ausblick auf die vollkommene Theoria zu vermeiden. Die Anziehungskraft dieser Theoria ist vom Gorgias und vom Phaidon an mächtig; sie wirkt auch dort nach, wo sich die Theoria zu einer universalen Erforschung der Dinge in der Welt zu verdünnen beginnt.

Platon hat in der ersten Hälfte seines Lebens die Peripetien des Peloponnesischen Krieges und den mühseligen Wiederaufbau der athenischen Macht nach der

Katastrophe aus nächster Nähe miterlebt. Aristoteles hat sich 368 in einem Athen angesiedelt, dessen Verhältnisse sich beruhigt hatten. Ein entscheidender Beleg sind die Komödien jener Zeit, dazu von etwas anderer Seite die Publikationen des Isokrates. Auffallend ist daran nicht nur die überwältigende Wohlanständigkeit, die sich da ausgebreitet hat, eine Wohlanständigkeit, die man auch als Abneigung gegen jede Extravaganz im Denken wie im Leben beschreiben könnte; wichtiger in unserem Zusammenhang ist die Trennung, die sich vollzogen zu haben scheint zwischen einer Schicht von Politikern, die aus Leidenschaft, Ehrgeiz oder auch blosser *πολυπραγμοσύνη* Politik treiben, und der grossen Masse des Bürgertums, die an der Politik nicht mehr interessiert ist, sondern sich nur noch für eine geruh-same allgemeine Bildung, für gesellschaftliche Intrigen und für das Reichwerden zu erwärmen vermag. Pointierter gesagt findet ein Rückzug der Gebildeten aus dem politischen Engagement statt, nicht unähnlich dem, was wir im Rom der augusteischen Zeit beobachten können.

Aristoteles nun ist einesteils überzeugt, dass der Mensch ein *ζῷον πολιτικόν* sei. Die Verpflichtung zu politischer Praxis ist ihm wichtig und sein Interesse an der Analyse der zahlreichen verschiedenen Formen politischer Ordnung ausserordentlich lebhaft. Damit ist schon angedeutet, dass die Akzente völlig anders liegen als bei Platon. Es ist charakteristisch genug, dass er seine Ethik mit dem Spektrum der ethischen und dianoetischen Tugenden zunächst durchaus nicht für den Menschen als Staatsbürger entworfen hat; die in den ersten Seiten der Nik. Ethik so emphatisch vorgetragene Bindung der Ethik an die Politik ist erst sekundär durch eine planmässige Umarbeitung und Ergänzung des älteren Textes zustande gekommen. Es ist weiterhin offensichtlich, dass in der Politik mit Vorzug gerade jene technisch-organisatorischen Probleme des politischen Lebens behandelt werden, die Platon (nimmt man die *Nomoi* aus) stets gleichgültig gewesen sind. Der Gesamteindruck ist der, dass Aristoteles gar nicht mehr von einem lebendigen *πολιτεύεσθαι* spricht, gar nicht von einem Begriff des Staatsbürgers, der für seine Zeit und seine Person noch Wirklichkeit gewesen wäre, sondern von einer theoretischen Forderung, die gerade als solche den Weg zu einer distanzierten und zugleich umfassenden Bestandaufnahme der politischen Strukturen eröffnete.

Auf der andern Seite hat er seinen Begriff der *Theoria*. Den Ausgangspunkt darf man (mit Einschränkungen) platonisch nennen. Das Seiende, dem der Geist nahe kommt, ist allerdings nicht der Bereich der Ideen jenseits aller Sichtbarkeit, sondern die Totalität des supralunaren Bereiches, zunächst des Gestirnbereiches, in dem Ewigkeit, Göttlichkeit und Sichtbarkeit zu einer paradoxen Einheit zusammentreten, dann jenseits des Kosmos der Bereich des unkörperlichen unbewegten Bewegers. Auch diese *Theoria* kann zur Praxis hinüberführen, sofern dem Menschen, der im geschichtlichen Dasein unbeirrt an der *Theoria* festhielt, eben dadurch nach dem Tode der Rückweg in die Gestirnwelt (in der er seinem eigentlichen Wesen nach zuhause ist) eröffnet und der endgültige Aufenthalt in ihr gesichert wird. Überwiegend jedoch verwandelt sie sich in Kosmologie, Astro-

nomie und Meteorologie, dann in eine umfassende Theorie der Bewegung und eine ausdifferenzierte Ontologie. Schon ein flüchtiger Überblick über die uns erhaltenen oder fassbaren Pragmatien des Aristoteles lehrt, dass nur ein geringer Teil der verhandelten Probleme jener Zone der Theoria zuzuweisen ist, die sich von ihrem Rang und ihrer Relevanz für den Menschen her legitimiert. Das Übrige ist wissenschaftliches Erforschen alles Erforschbaren²².

Wir werden auf diesen Punkt später zurückkommen. Hier ist nur zu bemerken, dass auch und gerade dieser anspruchslose Begriff der Theoria seine Attraktivität entfalten musste in einer Zeit, die, wie wir schon sagten, sowohl dem politischen Engagement wie auch jeder anderweitigen Extravaganz sorgfältig aus dem Wege ging. So sind es denn schliesslich vier Gründe, die im 5./4. Jh. die philosophische Theoria veranlassten, jede Beziehung zur Praxis abzubrechen. Es ist einmal die Erwägung, der Mensch sei im praktischen Handeln unweigerlich unkontrollierbaren Faktoren ausgeliefert, der Aktionsfähigkeit des eigenen Körpers und den äusseren sozialen Umständen; das zweite ist der Abscheu vor der Minderwertigkeit einer politischen Praxis, an der man sich nur beschmutzen oder untergehen könne. Das dritte Moment ist die Hinwendung zu einer Theoria, deren Gegenstand von so unvergleichlicher Relevanz für den Menschen ist, dass demgegenüber die geschichtliche Praxis zur blossen Zeitverschwendung wird. Viertens empfiehlt sich die Theoria als eine Tätigkeit, in der sich ebenso intensiv wie unauffällig das elementare menschliche Bedürfnis nach universaler Information auszuleben vermag.

(Fortsetzung folgt)

²² Ciceros *Somnium Scipionis* ist, wie bekannt, ein kühner Versuch, die dem Kosmos zugewandte Theoria mit der Praxis des Staatslenkers zu versöhnen. Vorbereitet ist der Versuch im Einleitungsgespräch 1, 14–37. Besässen wir es lückenlos, würden wir noch genauer verfolgen können, wie Scipio, der Protagonist, damit beginnt, sein Misstrauen gegen die kosmologische Forschung anzumelden (dass Cicero hier aus chronologischen Gründen den Namen des Poseidonios durch denjenigen des Panaitios ersetzt hat, halte ich mit Reinhardt RE s.v. *Poseidonios* Sp. 688, 33ff. für höchst wahrscheinlich), dann durch Furius Philus bekehrt wird (1, 26) und sich selbst in einem erstaunlichen Lob des Bios theoretikos ergeht (die Gegenüberstellung des Tyrannen Dionysios und des Theoretikos Archimedes dürfte hier wie in *Tusc.* 5, 57–66 auf Poseidonios zurückgehen), schliesslich aber auch Laelius, dem Vertreter des Bios praktikos, Gerechtigkeit widerfahren lässt und gesteht, er habe sich mit keinem Problem so gründlich befasst wie mit demjenigen der Staatsführung. Zweifellos ist man zunächst geneigt, diese Verklammerung von weltabgewandter Theoria und politischer Praxis dem Römer Cicero zuzuschreiben. Ganz sicher ist dies aber wohl nicht. Man wird die Möglichkeit nicht ausschliessen, dass schon in Ciceros griechischem Vorbilde die beiden Momente des Aufstiegs zum Himmel als Lohn des politisch tätigen Menschen und der Rückkehr der unsterblichen Seele in ihre supralunare Heimat nebeneinander standen; dann führt von der Praxis wie von der Theoria ein Weg über den physischen Tod hinaus. Eben dies besagen die beiden Stichworte *ascensus* und *reditus*, die im Schlussteil der Rede Ciceros im *Hort.* Frg. 97 M. nebeneinander genannt sind. Den Hinweis auf diese Möglichkeit verdanke ich meiner Mitarbeiterin Laila Zimmermann; die nähere Begründung dazu wird sie in einer in Vorbereitung befindlichen kommentierten Ausgabe der Fragmente des ciceronischen *Hortensius* geben.