

Das Theorie-Praxis-Problem und die politische Philosophie bei Platon und Aristoteles

Von GÜNTHER BIEN (Bochum)

I.

Den einleitenden Bemerkungen, die Kant seinen Überlegungen „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“ (1793) vorangestellt hat, kann man sehr genau die Bedingungen entnehmen, unter denen das Verhältnis von Theorie und Praxis überhaupt als Problem formulierbar wird. Es ist dies die Situation eines Auseinandertretens von Theorie und Praxis, einer institutionellen Trennung der Orte, an denen hier das eine, dort das andere betrieben wird, konkret also die organisierte Ausbildung von Wissenschaft als Theorie in der von der Gesellschaft, dem „Leben“, der „Stadt“ ausgesonderten „Schule“. Diese Voraussetzung bedingt die spezifischen Anforderungen, die in einer solchen Situation an das gestellt werden, was als „Theorie“ und „Praxis“ bezeichnet zu werden den Anspruch erhebt. Kant setzt dementsprechend definitorisch an den Anfang die Bestimmungen, daß man einen Inbegriff selbst von praktischen Regeln (erst) alsdann Theorie nennt, „wenn diese Regeln, als Prinzipien, in einer gewissen Allgemeinheit gedacht werden, und dabei von einer Menge Bedingungen abstrahiert wird, die doch auf ihre Ausübung notwendig Einfluß haben. Umgekehrt heißt nicht jede Hantierung, sondern nur diejenige Bewirkung eines Zwecks Praxis, welche als Befolgung gewisser im allgemeinen vorgestellten Prinzipien des Verfahrens gedacht wird“¹. – Die Besonderheit der wissenschaftstheoretischen und zugleich gesellschaftlichen Situation, in der Kant das Problem aufgenommen und diskutiert hat, besteht über die allgemeine Voraussetzung einer institutionellen Trennung der Theorie von der Praxis hinaus noch darin, daß die in der „Schule“ vorgängig praxisfern ausgebildete und gelehrte Theorie ihrerseits durchaus als ein Ensemble von „praktischen Regeln“, also als Handlungsanweisung gedacht ist. Das erläutern die kantischen Beispiele; sie verdeutlichen zugleich die spezielle, Kant vorgegebene Lage der „Schule“, nämlich der Aufklärungsuniversität am Ende des 18. Jahrhunderts als eines „akademischen Bergwerks“, d. h. eines Instituts zur Ausbildung der Menschen zu sozialer und gewerblicher Nützlichkeit in Form praktisch-technischer Berufserziehung (an deren Umgestaltung zu einer wesentlich auf Philosophie gegründeten „Höheren wissenschaftlichen Lehranstalt“, wie sie in Berlin von neuhumanistisch-idealistischen Gelehrten nach 1803 entworfen und reali-

¹ Kant, WW ed. Cassirer, Bd. VI, 1923, S. 357.

siert worden ist, das Werk Kants² dann selbst beteiligt ist). Unabhängig von diesen speziellen Gegebenheiten erläutern Kants Beispiele und die an sie geknüpften Überlegungen zugleich die allgemeinen Konsequenzen für das Verhältnis der Theorie zur Praxis im Falle ihres Auseindertretens. Kant spricht vom „empirischen Maschinisten“ und Artilleristen, bei denen es wohl vorkommen könne, daß der eine über die allgemeine Mechanik, der andere „über die mathematische Lehre vom Bombenwurf so absprechen wollte, daß die Theorie davon gar fein ausgedacht, in der Praxis aber nicht gültig sei, weil bei der Ausführung die Erfahrung ganz andere Resultate gebe als die Theorie“. Kant löst das hier angesprochene Problem durch Umkehrung des in dem von ihm diskutierten „Gemeinspruche“ enthaltenen Vorwurfes mit der These, daß, wo zwischen Theorie und (technologischer) Praxis eine Diskrepanz auftrete, dies nicht an der Theorie liege, sondern daran, daß nicht genug Theorie da sei, im Falle des letzteren Beispiels also daran, daß außer der mathematischen Lehre vom Bombenwurf nicht noch die Theorie des Luftwiderstandes berücksichtigt worden sei, daß also nicht noch mehr Theorie hinzugenommen worden sei.

An dieser Stelle nun zeigen sich die wesentlichen Differenzen des modernen Verhältnisses einer mathematisch-analytischen Wissenschaft zur gewerblich-arbeitsteiligen Praxis gegenüber der vorindustriellen, von Aristoteles exemplarisch reflektierten Situation. J. Habermas hat deren Besonderheit so beschrieben: „Die in der Sphäre der gesellschaftlichen Arbeit verwendbaren technischen Fertigkeiten sind theoretischer Anleitung unmittelbar nicht fähig; sie werden nach tradierten Mustern der Geschicklichkeit pragmatisch eingeübt“³. Bei Aristoteles lautet dasselbe so: „Baumeister wird man dadurch, daß man Häuser baut, und so ist es auch bei den übrigen Berufen und Künsten“⁴. Der durch Umgang mit den Dingen und Verhältnissen erworbenen *empeiria*, Erfahrungheit, wird eine solche Bedeutung zuerkannt, daß es von ihr heißt, sie scheine beinahe der Wissenschaft (*ἐπιστήμη*) und Kunst (*τέχνη*) ähnlich zu sein, doch gingen diese beiden aus jener erst hervor (981 a 1–3). „In Bezug auf das Handeln steht die Erfahrung der Kunst an Wert nicht nach, vielmehr sehen wir, daß die Erfahrenen mehr das Richtige treffen, als diejenigen, die ohne Erfahrung nur den allgemeinen Begriff besitzen. Die Ursache davon liegt darin, daß die Erfahrung Kenntnis des einzelnen ist, die Kunst des allgemeinen, alles Handeln und Geschehen aber am einzelnen vorgeht“ (Met. I 1, 981 a 12 ff.). Dennoch freilich steht die

² Man denke an die die gegebene Universitätsverfassung umkehrende Neubestimmung der Rolle der Philosophie im Verhältnis zu den „Oberen Fakultäten“ in seinem den „Streit der Fakultäten“ behandelnden Aufsatz von 1798. Über „Die Situation der Deutschen Universitäten am Ende des 18. Jahrhunderts“ vgl. das so überschriebene Kapitel bei H. Schelsky, *Einsamkeit und Freiheit. Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen*, 1963, bes. S. 33 ff.

³ J. Habermas, *Vom sozialen Wandel akademischer Bildung*, in: *Universität und Universalität*, Berlin 1963, S. 167.

⁴ NE II 1, 1103 b 10–12. Genau muß es natürlich heißen und heißt es auch: „Ein guter Baumeister wird man dadurch, daß man auf gute Weise Häuser baut, ein schlechter, wenn auf schlechte Weise. Wenn es sich nämlich nicht so verhielte, bedürfte man gar keiner Lehrer; sondern alle würden von Natur gut oder schlecht.“ Der hier gemeinte Lehrer ist freilich kein Mann der Schule, sondern ein selbst ausübender Technit.

„Kunst“ in höherem Rang als die bloße Erfahrung, da sie die Kenntnis der Ursachen und Gründe impliziert und erst dadurch lehrbar wird, „und darum glauben wir, daß die Kunst mehr Wissenschaft ist als die Erfahrung“ (b 8/9). Die Ausbildung rein theoretischer, nicht praxisbezogener Wissenschaft setzt die Praxis der „Künste“ voraus; sie wurde erst da möglich, wo einem Berufsstand „institutionell“ das Zurücktreten von der praktischen Besorgung der Lebensnotdurft ermöglicht worden ist: „So kamen die mathematischen Künste (*μαθηματικά τέχναι*) zuerst in Ägypten zur Ausbildung, weil dort dem Stande der Priester Muße gelassen wurde“ (b 23–25). Daß die mathematischen Disziplinen, die sonst bei Aristoteles immer Musterbeispiele für theoretische Wissenschaft sind, hier mit dem bei terminologisch strengem Sprachgebrauch den technologisch-hervorbringenden Fähigkeiten vorbehaltenen Ausdruck als „Künste“ bezeichnet werden, braucht nicht mit sprachlicher Unbekümmertheit des Aristoteles entschuldigt zu werden⁵; es hat einen genauen und sachlichen Grund. Albert Schwegler hat in seinem *Metaphysik-Kommentar*⁶ gegen Aristoteles Herodot II 109, Jamblich vit. Pyth. cap. 29, Servius zu Verg. Eclog. III 41 angeführt, wo auch für die Entstehung der Mathematik eine äußere Veranlassung und praktische Nötigung nachgewiesen wird in dem Bedürfnis, die durch die jährlichen Nilüberschwemmungen zerstörten Grenzscheidungen durch mathematische Berechnung wiederherzustellen. Demgegenüber zeigt sich das Besondere des aristotelischen Gedankens in der vermittelnden Verwendung der Bezeichnung „mathematische Künste“ gerade darin, daß er – genau wie Herodot – durchaus den Anfang mathematischer Kenntnisse in Aufgaben praktischer Weltbewältigung zugeben kann, eben als praktisch-mathematische Künste in Form der *γεωδαισία*⁷. Was demgegenüber in der Form der institutionellen Absonderung von der Praxis in der reinen theoretischen Mathematik geschieht, ist, daß hier das in Praxis, Erfahrung und Erinnerung gewonnene Wissen nunmehr als es selbst, d. h. zweckfrei gesucht und betrieben wird⁸. – Genau hier nun läßt sich noch einmal der Unterschied im Theorie-Praxis-Verständnis von Aristoteles und Kant etwas schematisiert so fassen: Aristoteles setzt eine sich selbst genügende, auf Erfahrung sowie auf durch sie ermöglichte Kunstfertigkeit beruhende rationale Praxis voraus; von dieser Praxis tritt dann die freie Theorie zurück, indem sie das praktisch Gewußte und durch Handeln erschlossene Wissen aus den Handlungszusammenhängen, die immer ja auch Notwendigkeit, Beschränkung und von Bedürfnissen abhängige Unfreiheit bedeuten, herauslöst, und es nun praxisfern und frei – d. h. ohne Praxisbezug – als es selbst und um seiner selbst willen weiß und wissen will. – Kant geht demgegenüber 1. von einer radikaleren Trennung von Theorie und Praxis aus, die keine vermittelnde Austauschbarkeit der Bezeichnungen „Wissenschaft“ und „Kunst“ mehr zuläßt. Er kehrt 2. das Verhältnis um, indem – jedenfalls bei den technologischen Praxisformen – die vor-

⁵ Eine solche stellt in Bezug auf den Gebrauch von *τέχνη* und *ἐπιστήμη* Dirlmeier im Komm. zu EE 1216 b 17 u. ö. fest.

⁶ Die Met. des Aristoteles, III 1, 1847, S. 12.

⁷ Vgl. Dirlmeier a.a.O., S. 181 zu 1216 b 8.

⁸ Vgl. J. Ritter, Vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles, Köln/Opladen 1953.

gänglich und in sich ausgebildete (mathematische) Theorie Bedingung einer durch sie angeleiteten Praxis wird. Das dadurch entstehende Vermittlungsproblem nun müßte sich nach Kant durch fakultativ unendliche Addierung immer neuer Theorieteile lösen lassen. Diese Lösung gilt freilich nur für den Fall der allgemeinen theoretischen Mechanik und der Technik des „empirischen Maschinisten“ sowie der mathematischen Lehre vom Bombenwurf und der Praxis des Artilleristen. Dies aber ist, wie gesagt, ein Spezial- und Grenzfall des allgemeinen beim Theorie-Praxis-Verhältnis auftretenden Vermittlungsproblems: „Daß zwischen der Theorie und Praxis noch ein Mittelglied der Verknüpfung und des Überganges von der einen zur anderen erfordert werde, die Theorie mag auch so vollständig sein, wie sie wolle, fällt in die Augen; denn zu dem Verstandesbegriffe, welcher die Regel enthält, muß ein Aktus der Urteilskraft hinzukommen, wodurch der Praktiker unterscheidet, ob etwas der Fall der Regel sei oder nicht.“ Was Kant hier die zum Handeln erforderliche „Urteilskraft“ nennt und nur auf dem Hintergrund der von ihm im Ansatz „verwissenschaftlichten“ (analytischen) Theorie und Praxis eine „Naturgabe“ nennen kann, ist genau das, was Aristoteles als Erfahrung und deren Überlegenheit im Treffen des Richtigen gegenüber dem, „der ohne Erfahrung nur den allgemeinen Begriff besitzt“, diskutiert und wie Kant am Beispiel des Arztes erläutert hat⁹: „Wenn jemand den Begriff besitzt ohne Erfahrung und das Allgemeine weiß, das unter es befaßte Einzelne aber nicht kennt, so wird er das rechte Heilverfahren oft verfehlen; denn Gegenstand des Heilens ist vielmehr der Einzelne“¹⁰. Der Fall, den Kant ins Auge faßt, daß es „Theoretiker geben könne, die in ihrem Leben nie praktisch werden können, weil es ihnen an Urteilskraft fehlt: z. B. Ärzte oder Rechtsgelehrte, die ihre Schule gut gemacht haben, die aber, wenn sie ein Konsilium zu geben haben, nicht wissen, wie sie sich benehmen sollen“, dieser Fall ist auf dem Stande der gewerblichen Praxis, den Aristoteles analysiert, weniger akut¹¹, weil es hier nicht das gibt, was bei Kant heißt, „daß man sich aus der Schule in die Welt begibt“, weil der Normalfall der Ausbildung zu einer Kunst nach Aristoteles durch Ausübung eben dieser Kunst selbst, also durch Praxis und nicht im praxisfernen Raum der Schule geschieht¹².

⁹ Über die Rolle der Medizin in der Geschichte der Theorie-Praxis-Erörterung vgl. W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas v. Aquin*, Mainz 1964, S. 44 ff. und Friedr. Kambartel, *Erfahrung und Struktur*, Frankfurt 1968, S. 60, Anm. 60. Das Programm dieses Buches mit dem Untertitel „Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus“ läßt sich – sehr abgekürzt – etwa so formulieren: Es unternimmt, gegenüber einem völlig von jedem Praxisbezug gereinigten (modernen) Wissenschaftsbegriff wieder aristotelisch-empirische, nämlich operationale Wissensmomente ins Recht zu setzen.

¹⁰ Näheres zum aristotelischen Erfahrungsbegriff s. bei Kambartel a.a.O., S. 51 ff.

¹¹ Daß solches dennoch vorkommt, ist auch bei Aristoteles zu lesen, es dürfte seinen Grund in dem auch theoretisch ziemlich entwickelten Stande der damaligen griechischen Medizin haben.

¹² In der modernen Gesellschaft ist das von Kant als „Urteilskraft“ thematisierte Vermittlungsproblem von „Schule“ und „Leben“, akademischer Ausbildung und beruflicher Praxis in Form der zwischen beide eingeschobenen Referenzzeit u. ä. institutionalisiert worden. – Das Vermittlungsproblem ist bei Aristoteles auch daher nicht so empfindlich, weil das, was bei ihm „Wissenschaft“ und „Kunst“ heißt, selbst so etwas wie die kantische „Urteilskraft“ darstellt

Nun geht es Kant in unserer Schrift, die den Zweck hat, in seiner – wie er sie nennt – „spruchreichen und tatenleeren Zeit“ die Theorie gegen „eine sehr gemein gewordene Maxime zu verteidigen“, weniger um die Formen von Theorie und technologischer Praxis, an deren Beispiel er in der Vorbemerkung die allgemeine Situation und Struktur des Problems diskutiert; sein Interesse geht auf das „Verhältnis der Theorie zur Praxis in der Moral, dem Staatsrecht und dem Völkerrecht“, also auf das, was in griechisch-aristotelischer Tradition insgesamt den Titel „Politik“ oder „praktische Philosophie“ trägt, welche Kant als die Theorie und Praxis bezeichnet, „die auf den Pflichtbegriff begründet ist“¹³. Jedenfalls: der politiktheoretische ist nicht der einzige, ja vielleicht nicht einmal der zentrale Aspekt des Theorie-Praxis-Problems. Wohl aber gilt umgekehrt: die Frage des Verhältnisses von Theorie und Praxis ist nicht *ein*, sondern *das* Problem der politischen Philosophie, wenn anders die These von Hannah Arendt richtig ist, daß jede echte politische Philosophie dadurch ausgezeichnet ist, „daß sie Stellung und Haltung des Philosophen zur Politik nicht nur mitbeinhaltet, sondern ihnen entspringt.“ Den Anfang einer solchen Tradition politischen Denkens im Abendland haben – ebenfalls nach Hannah Arendt – Platon und Aristoteles gesetzt, genauer genommen Platon in seiner Politeia, und dort im Höhlengleichnis, „das, weil es weder von Philosophie noch von Politik an sich handelt, sondern von der Beziehung zwischen ihnen, den eigentlichen Kern von Platons politischer Philosophie darstellt“¹⁴.

Die Bedingung der Möglichkeit einer solchen ganz und gar zutreffenden Beschreibung der platonischen Philosophie ist, daß die „Philosophie an sich“ und die „Politik an sich“ (die unter dem Aspekt unseres Themas hier für die allgemeineren Titel „Theorie“ und „Praxis“ stehen mögen) als zwei zunächst und an sich verschiedene oder jedenfalls unterscheidbare Momente gefaßt werden. Das aber ist erst vom Standpunkt des Platonschülers und Platonkritikers Aristoteles her möglich: allein von ihm aus ist Platons Position so zu beschreiben. Um von

oder jedenfalls wesentliche Momente von ihr immer bereits impliziert, insofern beide gerade nicht objektivierte Regel- und Prinzipiensysteme sind, sondern dem Handelnden innewohnende habituell gewordene rationale Vollzugsfähigkeiten (entweder zum wissenschaftlichen Urteilen oder zum Herstellen von Dingen), vgl. die Definitionen NE 1139b 31 und 1140a 20; dazu S. Moser, Theorie und Praxis, in: Philos. und Gegenwart, 1960, S. 109.

¹³ Der Unterschied, der in dieser Verschiedenheit der Bezeichnungen zum Ausdruck kommt, also der Unterschied zwischen Aristoteles und Kant, ließe sich selbst durchaus in den hier erörterten Zusammenhang stellen und mit den Kategorien von Theorie, Praxis und Technologie diskutieren, etwa so: Die von Aristoteles überkommene „praktische Philosophie“ im Sinne von „Politik“ hat sich in dem Augenblick aufgelöst, wo sie (in der Neuzeit) einerseits nach dem Methodenideal der mathematisch-analytischen Wissenschaften betrieben wurde und andererseits sich zur bloßen Technologie gewandelt hat. Diese Beschreibung hat in einer Kant-Rezension Friedr. Schlegel bereits 1796 gegeben (in: Versuch über den Begriff des Republikanismus, veranlaßt durch die kantische Schrift „Zum ewigen Frieden“). In eingehenden philosophischen Analysen ist sie von Wilh. Hennis, Politik und praktische Philosophie, Neuwied 1963, und im Anschluß an ihn von J. Habermas, Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie, in: Theorie und Praxis, Neuwied, 1963, S. 13–51, ausgeführt worden.

¹⁴ Tradition und die Neuzeit, in: Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart, 1957, S. 9.

hierher die weiteren Überlegungen bereits jetzt in einer These zusammenzufassen: Platons theoretische und praktische, philosophische und politische Intention zielt in ihrem Kern darauf, Theorie und Praxis, Philosophie und Politik in eins zusammenfallen zu lassen, oder konkret: sie durch ein und dieselbe Figur realisieren zu wollen; denn nichts anderes besagt ja der sogenannte Philosophen-Königs-Satz¹⁵; während Aristoteles sich dieses Verhältnis als ein wesentlich vermitteltes gedacht hat.

Nun muß es auffallen, daß Aristoteles, der an sehr vielen Stellen beim Vortrag seiner eigenen Überlegungen implizit, in den ersten sieben Kapiteln des II. Buches seiner „Politik“ explizit Platons politische Konzeption einer eingehenden kritischen Prüfung unterzogen hat, den Philosophen-Königs-Satz an keiner Stelle der uns von ihm erhaltenen theoretischen Schriften erwähnt¹⁶, obwohl er gerade in Bezug auf die in ihm formulierte Anschauung grundsätzlich von seinem Lehrer abweicht. Themistios, der bedeutende byzantinische Aristoteliker aus dem 4. nachchristlichen Jahrhundert, hat in einer seiner Reden die aristotelische Position platonkritisch so formuliert (wobei ihm vermutlich die verlorene, an Alexander gerichtete Schrift „Über das Königtum“ als Quelle vorgelegen hat): Platon war wohl in allem übrigen ein göttlicher und verehrungswürdiger Mann, aber es war doch eine ziemlich gefährliche These, daß – hier wird der Philosophen-Königs-Satz zitiert – das Übel unter den Menschen nicht eher aufhören werde, bevor nicht entweder die Philosophen Könige oder die Könige Philosophen geworden seien. Durch die geschichtliche Erfahrung sei dieser Satz, schreibt Themistios, gründlich widerlegt worden. Aristoteles sei demgegenüber zu loben, weil er dieses Wort durch eine kleine Änderung des platonischen Ausdrucks wahrer gemacht habe, indem er gelehrt habe, für den König sei das Philosophieren nicht nur nicht nötig, sondern sogar hinderlich. Vielmehr müsse er, wenn er einem wahrhaft Philosophierenden begegne, auf diesen hören und ihm folgen; denn wesentlich für das Königtum seien gute Taten als Reden¹⁷ oder – wie wir heute sagen würden –: politische Praxis als philosophische Theorie¹⁸.

Aristoteles/Themistios dissoziieren hier, was zu verbinden seit dem Erziehungsprogramm des Phönix der Ilias (IX 443: „Wohlberedt in Worten zu sein

¹⁵ Politeia 473 c, 487 e, 499 d, 501 e, 540 d, Politikos 293 c, Nomoi 712 a, Ep. VII 326 b, 328 a, 335 d.

¹⁶ P. Aubenque, *Théorie et pratique politiques chez Aristote*, in: La „Politique“ d'Aristote, Genf 1965, S. 101, vgl. jetzt auch A.-H. Chroust, *Aristotle's criticism of Plato's „Philosopher-King“*, in: Rhein. Mus. NF 111, 1968, 16–22.

¹⁷ Them. Or. 107 c–d, nach W. D. Ross, *Aristotelis Frgm. selecta* Oxford 1955/1958, p. 62.

¹⁸ Über Kants Wiederholung der aristotelischen Kritik vgl. H. Karpp, *Die Philosophen-könige bei Platon und Kant*, in: Gymn. 60, 1953, 334–338. Kant: „Daß Könige philosophieren, oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen, weil der Besitz der Gewalt das freie Urteil der Vernunft unvermeidlich verdirbt. Daß aber Könige oder königliche (sich selbst nach Gleichheitsgesetzen beherrschende) Völker die Klasse der Philosophen nicht schwinden oder verstummen, sondern öffentlich sprechen lassen, ist beiden zur Beleuchtung ihres Geschäfts unentbehrlich und, weil diese Klasse ihrer Natur nach der Rottierung und Klubbenverbindung unfähig ist, wegen der Nachrede einer Propagande verdachtlos“ (Zum ewigen Frieden, WW ed. Cassirer VI, 456).

und rüstig in Taten“) griechisches Ideal gewesen war. Dieses unter den Bedingungen seiner Zeit, d. h. unter den Bedingungen des von den Sophisten vertretenen Philosophie- und Politikbegriffes zu erneuern und zu befestigen, dürfte eine der Wurzeln des platonischen Philosophierens gewesen sein. – Nun gibt es auch bei Aristoteles durchaus einen programmatischen und praktischen Politikbezug. Ein antiker Kommentator des Aristoteles benennt in einer Notiz als Zweck der Schrift „Über das Königtum“, jene Schrift also, aus der Themistios die zitierte dezidierte Äußerung des Aristoteles zum Theorie-Praxis-Problem entnommen haben dürfte: Aristoteles habe darin Alexander belehren wollen, auf welche Weise man König sein müsse (ὅπως δεῖ βασιλεύειν); das gleiche lesen wir auch in der Vita Aristotelis Marciana: διδάσκων ὅπως βασιλευτέον¹⁹.

Wie immer es mit der Historizität des Berichtes, Aristoteles sei der Lehrer Alexanders gewesen, bestellt sein mag²⁰, die grundsätzliche Verschiedenheit des Verhältnisses des Philosophen zum König bzw. Politiker im Falle des Aristoteles und Platon, die unser Thema ist, hat Hegel treffend beschrieben: „Von Mytilene wurde er durch Philipp von Macedonien berufen, um die Erziehung des Alexander zu übernehmen, der damals 15 Jahre alt war. Philipp lud ihn dazu in einem bekannten Briefe ein, den wir noch haben. Philipp schrieb: ‚Ich habe einen Sohn, aber ich danke den Göttern weniger, daß sie mir ihn gaben, als daß sie ihn zu Deiner Zeit geboren werden ließen. Ich hoffe, daß Deine Sorgfalt und Deine Einsichten ihn meiner, und seines künftigen Reiches würdig machen werden.‘ Es erscheint allerdings in der Geschichte als ein glänzendes Schicksal, der Erzieher eines Alexander gewesen zu seyn; Aristoteles genoß an diesem Hofe die Gunst und Achtung des Philipp und der Olympias im höchsten Grade. Was aus seinem Zögling geworden ist, ist bekannt; und von welchem Erfolge seine Erziehung gewesen ist, ist die Größe von Alexander's Geist und Thaten, so wie dessen fortdauernde Freundschaft das höchste Zeugniß für Aristoteles, wenn er eines solchen Zeugnisses bedürfte, – sie geben ein Zeugniß für den Geist der Erziehung. Aristoteles hatte auch an Alexander einen anderen, würdigeren Zögling, als Plato in dem Dionysius gefunden hatte. Plato war es um seine Republik, um ein Ideal eines Staates zu tun, das Individuum war nur Mittel; er läßt sich mit einem solchen Subjekte ein, durch den es ausgeführt werden sollte, das Individuum ist gleichgültig. Bei Aristoteles dagegen fiel diese Absicht weg; er hatte rein nur das Individuum vor, die Individualität als solche großzuziehen, auszubilden. Aristoteles ist als tiefer, gründlicher, abstrakter Metaphysiker bekannt; daß er es ernstlich mit Alexander gemeint, zeigt sich. Die Bildung Alexanders schlägt das Geschwätz von der praktischen Unbrauchbarkeit der spekulativen Philosophie nieder“²¹.

Um die Verschiedenheit des platonischen und aristotelischen Ansatzes bezüglich des Theorie-Praxis-Problems, die in einer zusammenfassenden und vorweg-

¹⁹ Vgl. Ross ebd.; in der Ausgabe von O. Gigon (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 181), Berlin 1962, p. 3.

²⁰ Vgl. O. Gigon, Das Leben des Aristoteles, in: Aristoteles, Einführungsschriften, 1961, S. 36.

²¹ Hegel WW ed. Glockner, XVIII, S. 301 f.

nehmenden These eben als der Unterschied zwischen einer vermittlungslosen und einer auf Vermittlung bedachten Deutung des Verhältnisses von Philosophie und Politik beschrieben worden ist, um also diese Verschiedenheit zu erläutern, sei an zwei Geschichten erinnert, an zwei Anekdoten, die Platon und Aristoteles von Thales, dem ersten Philosophen, erzählt haben. – Die eine, die platonische Version, lesen wir an der bekannten ironisch-pathetischen Stelle aus dem Theaitetos (174 a ff.), an der Sokrates erzählt, daß Thales, als er, um die Sterne zu beschauen, den Blick nach oben gerichtet habe, dabei des Weges nicht achtend, in einen Brunnen gefallen sei; dadurch habe er sich den Spott einer thrakischen Magd zugezogen (Platon bezeichnet sie ausdrücklich – und das ist sicher ohne alle Ironie gesagt – als durchaus geschickt), weil er, was am Himmel wäre, wohl bestrebt sei, zu erfassen, was aber vor ihm läge und zu seinen Füßen, das bleibe ihm unbekannt. – Der Zweck dieser Geschichte ist, die Ansicht des platonischen Sokrates vom Verhältnis des Philosophen zum Staat und zur menschlich-politischen Wirklichkeit zu verdeutlichen. Von ihm, dem Philosophen, heißt es da (173 c ff.), daß er von Jugend auf nicht einmal den Weg auf den Markt wisse, noch wo das Gerichtshaus oder das Versammlungshaus des Rates sei, noch wo irgendeine andere Staatsgewalt ihre Sitzungen halte. Er höre und kenne weder Gesetze noch Volksbeschlüsse, weder geschriebene noch ungeschriebene; das Bewerben um politische Ämter liege ihm fern; und zu alledem wisse er nicht einmal – hier wird die bekannte Selbstdefinition des spezifisch sokratischen Wissens aus der Apologie (vgl. 21 d, 22 c d) eigenartig umgedeutet –, daß er von diesen Dingen nichts wisse. – Nun ist es wichtig zu sehen, daß es genau dieser Philosoph ist, von dem, wie es im Theaitetos heißt, nur der Körper sich im Staate aufhält, dessen Seele aber überall umherschweift, unter der Erde und über dem Himmel, der die Sterne betrachtet sowie die Natur alles Seienden erforscht und dabei nicht einmal weiß, daß er die Orte und Institutionen des politischen Lebens nicht kennt, daß also dieser Philosoph es ist, von dem in der Politeia in dem sogenannten Philosophen-Königs-Satz gefordert wird, er müsse König werden und die politische Herrschaft im Staate übernehmen. Auf den Philosophen-Königs-Satz wird denn auch in unserem Zusammenhang im Theaitetos ausdrücklich angespielt, wenn Theodoros, der Gesprächspartner des Sokrates, den Wunsch ausspricht (176 a ff.), daß doch alle wie er selbst von dem Gesagten überzeugt sein möchten, weil allein dann mehr Frieden und weniger Böses unter den Menschen sein werde. Sokrates greift diese Bemerkung auf und betont, daß das Böse und das Übel unter den Menschen nie ganz aufhören werde, weil hier im Bereich der sterblichen Natur mit Notwendigkeit sein Platz sei, während es unter den Göttern keinen Sitz habe. Deshalb müsse man denn auch danach trachten, möglichst schnell von hier nach dorthin zu entfliehen (auf die Lehre des Phaidon also wird hier mit Absicht verwiesen). Der Weg dazu sei Verähnlichung mit Gott soweit als möglich, und diese Verähnlichung bestehe darin, daß man gerecht und fromm sei mit Einsicht. Eine solche Einsicht und Erkenntnis aber mache die wahre Tugend aus. Jedes andere sogenannte Wissen dagegen sei wesenlos: Wenn es sich auf dem Gebiet der politischen Herrschaft zeige, sei es nur etwas Gemeines, wenn in den Künsten, dann sei es etwas Unfreies, Wid-

riges, Banausisches. Der wahre Philosoph dagegen stehe so sehr außerhalb der Welt, daß er nichts von seinem Nächsten und Nachbarn wisse, nicht nur nicht, was für Geschäfte er betreibe, sondern kaum, ob er überhaupt ein Mensch sei oder irgendein anderes Geschöpf. Wohl aber wisse er, was der Mensch an sich ist und was das An-sich-Gute für ihn ist, und das zu erforschen lasse er sich zur Mühe werden. Wenn er aber, dessen Seele, „der Astronomie und Geometrie beflissen“, gar nicht auf der Erde, sondern „in der Höhe lebt“, in weltliche Geschäfte oder in öffentliche Angelegenheiten oder gar vor Gericht gezogen werde, so müsse er notwendigerweise Gelächter erregen, nicht nur bei thrakischen Mägden, sondern überhaupt beim übrigen Volke, weil er aus Mangel an Erfahrung in diesen Dingen in Gruben und allerlei Verlegenheit falle. Höre er, daß man einen politischen Machthaber, einen König oder Tyrannen lobt, so errege das bei ihm Gelächter; denn es komme ihm so vor, als lobe man irgendeinen Hirten, einen Schweine- oder Rinderhirten, weil er viel zu melken habe. Höre er aber von tausend Morgen Landes oder noch mehr, als hätte, wer sie besitzt, ein ungeheuer großes Besitztum, so dünke ihm, er höre eine große Kleinigkeit erwähnen, gewohnt wie er ist, über die ganze Erde zu schauen. Sein Interesse gehe auch nicht wie sonst das der „Kleingeistigen, Verschmitzten, in Rechtsstreitigkeiten Gewandten“ darauf, festzustellen, ob konkret jemand einem anderen Unrecht getan habe, sondern er frage, was das eigentlich sei, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, und von der Frage, ob einer, der Macht oder Gold besitzt, glücklich sei, gehe er über zur Untersuchung des Wesens von menschlichem Glück und Elend überhaupt. Dabei sei er ein wahrhaft freier Mann, der wisse, wie man seinen Mantel zu tragen habe²², und der sich darauf verstehe, den Wohlklang der Rede ergreifend, würdig zu preisen das wahrhaftige Leben der seligen Götter und Menschen.

Die hier vorausgesetzte, an sich gegebene und mit Notwendigkeit bestehende gänzliche Vermittlungslosigkeit im Verhältnis von so verstandener philosophischer Existenz und politischer Praxis²³ kann nicht unzweideutiger und schärfer zum Ausdruck gebracht werden. Platon war sich ihrer denn auch wohl bewußt; das Höhlengleichnis der Politeia (VII 1, 514 a ff.) hat gerade sie zur Voraussetzung und zum Gegenstand, und seine von Platon selbst gegebene Ausdeutung bringt sie explizit zur Geltung und formuliert daraufhin dann das politische und politiktheoretische Programm einer – unter dieser Voraussetzung einer an sich bestehenden gänzlichen Vermittlungslosigkeit – nur auf dem Wege von politischem Zwang zu realisierenden „Versöhnung“ von Theorie und Praxis, die dann aber in nichts anderem bestehen kann als in der Aufhebung beider. Es ist dies ein Zwang (*προσαναγκάζειν* 520 a 8, *ἀναγκάζειν* 521 b 7), der zunächst und primär gegen das Interesse des Philosophen (520 d) und auf seine Kosten ausgeübt werden muß, ohne den es aber nie dazu kommen könne, daß die Staaten wohl ver-

²² Über die hier zum Ausdruck kommende aristokratische Auffassung des Philosophendaseins durch Platon und die Herrenallüren der Akademiker vgl. E. Kapp, Platon und die Akademie, in: *Mnemosyne* III 4, 1936, S. 241 (jetzt auch in: E. K., *Ausgewählte Schriften*, 1968, S. 162 f.).

²³ Vgl. A. Capelle, Protagoreer oder Politiker? (Platon, *Theaetet* 172 B–177 C), in: *Rhein. Mus.* NF 104, 1961, 191–192.

waltet würden. Sokrates gibt dies geradezu als Bedingung an: Es muß zuerst eine Lebensweise ausfindig gemacht werden, die an sich besser ist als das Regieren und deren Vertreter sich aus dem Geschäft des Regierens nichts machen, die aber dessen wohl am kundigsten sind und zugleich höhere Formen des Glücks kennen; sie haben es daher nicht nötig, aus der Ausübung von Macht für sich irgendeinen Vorteil zu ziehen, da sie wahrhaft reich sind, nicht an sterblichem Golde, sondern an dem, woran der Glückselige reich sein soll: an gutem und vernunftgemäßem Leben (520e–521 a). Der Staat also, in welchem die zur Regierung Berufenen am wenigsten Lust hätten am Regieren und also dazu erst gezwungen werden müßten, der werde notwendig am besten geführt werden. – Geschieht ihnen dabei nun nicht Unrecht, läßt Platon hier den Mitunterredner des Sokrates fragen, wenn die, welchen gleichsam bereits auf den Inseln der Seligen in der Schau des wahrhaft Seienden und der Idee des Guten zu verweilen vergönnt gewesen ist, gezwungen werden, zurückzukehren zu den übrigen Gefangenen in der Höhle der menschlichen Welt, um dort Anteil zu nehmen an ihren Mühseligkeiten und Ehrenbezeugungen, mögen diese nun geringfügig sein oder bedeutend? Sokrates verneint das, indem er mit zwei für die platonische Staatskonzeption wesentlichen Argumenten antwortet (519 e). Erstens: Es solle ja nicht *einer* Gruppe und den Mitgliedern *eines* Standes im Staate wohlgehen, sondern das Ziel müsse sein, das Glück des Staates in seiner Gesamtheit hervorzubringen. Zweitens – diese Begründung ist für unser Thema einschlägiger: Den nach den in der Politeia entwickelten Vorstellungen sich bildenden Philosophen geschieht darum kein Unrecht, wenn sie gehalten und gezwungen werden, ihr Wissen in den Dienst des Staates und der Sorge für die anderen zu stellen, weil sie Philosophen geworden sind allein durch die Fürsorge des Staates! Nur außerhalb der Politeia-Bedingungen, d. h. in der realen Wirklichkeit, haben die Philosophen das Recht, dem Glück der reinen Theorie zu leben und die Teilnahme an den Mühseligkeiten des politischen Geschäftes zu verweigern, weil sie sich dort aus freien Stücken und gegen den Willen der jeweiligen Verfassung zu Philosophen gebildet haben. Es sei aber ganz billig, daß die, welche niemandem für ihre Kost verpflichtet seien, auch niemandem Kostgeld zahlten, wenn sie nicht wollten. – Um in den Bildern des Gleichnisses zu sprechen: Der Zwang zur Rückkehr der Philosophen in die Höhle zu den dunklen Wohnungen der übrigen ist unter den Politeia-Bedingungen darum gerechtfertigt, weil auch der Aufstieg zum Licht und zur Schau der Idee des Guten sich letztlich dem Staate und staatlicher Erziehung verdankt. Auch dieser Aufstieg nun kann allein mit Mitteln des Zwanges realisiert werden: Der zur Schau der Wahrheit Befähigte und darum Berufene muß allererst zur Philosophie gezwungen werden (*ἀναγκάζοιτο*, 515 c 6); er wird mit Gewalt durch den unwegsamen und steilen Aufgang geschleppt und nicht losgelassen, bis er sich sträubend und unter Schmerzen an das Licht der Sonne gebracht ist (515 e). Eine solche „Umlenkung der Seele“, welche aus einem gleichsam nächtigen Tage eine Auffahrt an den wahren Tag des Seienden antritt, ist erst die wahre Philosophie. Zu ihr hin führen als vorbereitende Wissenschaften die Arithmetik, die Geometrie, Stereometrie, Astronomie und Harmonielehre, welche aber nicht im Hinblick auf praktischen Nutzen zu

betreiben sind, sondern als Wegweiser und Vorbereitung der Seele auf die Schau und Erkenntnis der Ideen. So gipfeln sie in der Dialektik als der einzigen Wissenschaft, die höchste Erkenntnis zu gewähren vermag, nämlich die begriffliche Rechenschaft über das Wesen aller Dinge. Zuletzt unter allem Erkennbaren und nur mit Mühe wird die Idee des Guten erblickt, welche die Urheberin alles Richtigen und Schönen ist. „Im Sichtbaren bringt sie das Licht und seinen Herrn, die Sonne, hervor; im Erkennbaren aber verleiht sie selbst als Herrin Wahrheit und Einsicht. Diese also muß sehen, wer vernünftig handeln will, sei es in privaten oder öffentlich-politischen Angelegenheiten“ (517c).

Die Version der Thales-Geschichte, die *Aristoteles* erzählt, lesen wir in seiner *Politik* I 11, 1259a 6 ff. Sie wird überliefert, wie *Aristoteles* sagt, um die Weisheit, σοφία – das heißt hier wohl: die überlegene Intelligenz – des Thales zu bezeugen; es geht in dieser Anekdote um einen finanztechnischen Einfall und Kunstgriff, ein *κατανόημα χρηματιστικόν*, und um diesen zu analysieren und die in ihm enthaltene allgemeine Regel herauszuholen, berichtet *Aristoteles* sie. Als man dem Thales nämlich, so wird erzählt, wegen seiner Armut vorhielt, daß doch die Philosophie zu nichts nütze sei, da habe er, weil er aufgrund seiner astronomischen Kenntnisse eine reichliche Olivenernte voraussah, noch im Winter mit dem wenigen Geld, das er besaß, sämtliche Ölpresen in Milet und Chios für einen geringen Betrag gepachtet, denn niemand habe ihn zu dieser Zeit überboten. Als dann aber die Erntezeit kam und plötzlich und gleichzeitig viele Ölpresen verlangt wurden, da habe er sie so teuer, wie ihm beliebt, verpachtet, und er habe damit viel Geld zusammengebracht. Auf diese Weise habe er gezeigt, daß es für den Philosophen ein Leichtes sei, reich zu werden, wenn er nur wolle, daß aber dies eben nicht der Gegenstand seines Strebens sei. Thales also soll auf diese Art, so faßt *Aristoteles* zusammen, eine Probe seiner Weisheit geliefert haben. –

Nun, auch dieser „aristotelische“ Thales ist ein solcher, der, ganz wie der platonische, seinen Blick auf die Sterne gerichtet hat und der Astronomie beflissen ist, der aber deswegen nicht „notwendigerweise in Gruben und allerlei Verlegenheit fallen muß“, sondern der die von Platon geteilten und gerade bestätigten Vorstellungen der Menschen und thrakischen Mägde über die Stellung der Philosophie in der Welt widerlegt und so, wenn wir in dieser Geschichte zugleich ein Dokument für die aristotelische Auffassung von den Möglichkeiten der Philosophie in der Welt und dem Verhältnis von Theorie und irdischer Praxis sehen dürfen, das bestätigt, was oben gesagt wurde, nämlich, daß dieses Verhältnis im aristotelischen Verständnis nicht als ein gänzlich vermittlungsloses erscheint. Zwar bestätigt auch die aristotelische Version der Thales-Geschichte schließlich die theoretische, und das heißt: zweckfreie und „unnütze“ Natur des Wissens, für das die Figur des Thales als Repräsentant steht. Die einschlägigen Überlegungen in der *Nikomachischen Ethik* (VI 7, 1141b 2–8) unterstreichen das ausdrücklich und bestätigen ihrerseits die allgemeine, sich in der Sprache niederschlagende Vorstellung, daß Leute wie Anaxagoras, Thales usw. zwar weise seien, aber nicht klug, da man sehe, wie sie das für sie selbst Zuträgliche nicht erkannt, dagegen Außerordentliches, Erstaunliches, Schwieriges und Göttliches gewußt hätten,

freilich Unnützes, da sie nicht das für sie als Menschen Gute gesucht hätten. Dies zu tun sei dagegen Aufgabe der Klugheit und praktischen Vernunft. Doch ist die von Aristoteles konstatierte Praxisfreiheit der philosophischen und kosmologischen Theorie keine wesensnotwendige, sondern – wie das Verhalten des Thales beweist – der freiwillige Verzicht eines Mannes, der auch anders könnte.

In Bezug auf die Theorie des Verhältnisses von Theorie und Praxis können wir aus einem Vergleich der platonischen und aristotelischen Version der Thales-Geschichte²⁴ dreierlei folgern:

A. Nach Aristoteles, jedenfalls nach Pol. I 11, unterscheiden sich Theorie und Praxis wesentlich durch ihre *Intention*. So hat Thales zeigen können, daß es dem Philosophen oder allgemein dem Manne der Theorie ein „Leichtes sei, reich zu werden, wenn er nur wolle“, d. h. daß es ihm durchaus – entgegen der Meinung der Leute – möglich sei, mittels der Theorie sein weltliches und ökonomisches Interesse zu verfolgen und erfolgreich zu realisieren, „daß es aber nicht das sei, worauf seine Bestrebung gehe“ (1259 a 16–18: οὐ τοῦτ' ἐστὶ περὶ ὃ σπουδάζουσιν). Daraus ergibt sich noch einmal: Die Inhalte des Wissens, etwa – wie in der erzählten Geschichte – die astronomischen Kenntnisse sind als solche identisch. Sache der Theorie ist es, dieses Wissen als es selbst zu wollen und nichts sonst: Ziel der theoretischen Zuwendung zur Welt ist allein die Wahrheit. „Wenn die Menschen philosophieren, suchen sie Wissenschaft, um zu wissen und nicht um des Nutzens willen“ (Met. I 2, 982 b 19 ff.).

B. Achtet man nicht, wie wir es eben getan haben, auf die der von Aristoteles überlieferten Thales-Geschichte immanente Aussage, also nicht auf das Problem der von Thales repräsentierten σοφία und ihrer möglichen praktischen Effizienz, sondern auf die Funktion dieser Geschichte im Zusammenhang des aristotelischen Gedankenganges, so zeigt sich ein für unser Thema wichtiger zweiter Aspekt: die in der von Aristoteles im I. Buch seiner Politik vorgetragene Theorie der Praxis enthält spezifisch technologische Momente. –

Aristoteles selbst unterscheidet die beiden genannten Betrachtungsweisen: Dem Thales werde das berichtete *κατανόημα χρηματιστικόν*, der finanztechnische Kunstgriff, wohl nur beigelegt seiner Weisheit willen, doch enthalte dieses Verfahren eine allgemeine Regel (1259 a 7 f.). Mit derselben Wendung schließt Aristoteles, indem er die Erzählung auf den ihn hier allein interessierenden ökonomisch-technologischen Aspekt der Geschichte abzielt: „Thales soll auf diese Art eine Probe seiner Weisheit geliefert haben; es ist dies aber, wie gesagt, ein allgemeines Verfahren, sich Geld zu beschaffen, nämlich, daß man sich das Monopol von irgend etwas zu beschaffen sucht“ (a 18–21). Um die Analyse dieser all-

²⁴ Diogenes Laertius überliefert beide Versionen nebeneinander: die aristotelische in I 26 („Thales hat, wie der Rhodier Hieronymus im 2. Buche seiner vermischten Denkwürdigkeiten berichtet, um den Beweis zu liefern, daß es gar kein Kunststück sei, reich zu werden, in Voraussicht einer reichen Ölfruchternte alle Ölpressen gemietet und dadurch ein enormes Vermögen gewonnen.“) und die platonische in I 34 („Als er einst, um die Sterne zu beobachten, begleitet von einem alten Weib, seine Wohnung verließ, fiel er in eine Grube. Da rief ihm, als er aufschrie, das Weib die Worte zu: ‚Du kannst nicht sehen, Thales, was dir vor Füßen liegt, und wahnst zu erkennen, was am Himmel ist?‘“). Cicero präzisiert gegenüber Diog. Laertius die Pointe wieder im aristotelischen Sinne (De div. I 49, 111/112).

gemeinen Regel, also die Gewinnung einer Technologie, geht es hier bei diesen Überlegungen der Politik über die *χρηματιστική*, die Erwerbskunst. Daß es dabei um eine Art von Praxis geht, deren Theorie bereits begonnen hat, sich gegenüber der unmittelbaren Anwendung zu verselbständigen, zeigt die Tatsache, daß Aristoteles in diesem Zusammenhang auf eine ausgebildete Literaturgattung verweisen kann, mit der sich zu beschäftigen er denen empfiehlt, die sich hierüber genauere Kenntnisse verschaffen wollen: „Da es Schriften über diese Dinge von manchen Leuten gibt, wie von Charetides aus Paros und von Apollodoros aus Lemnos über Ackerbau und Obstzucht und von anderen über andere dieser Gegenstände, so mag sich, wem daran liegt, genauer aus ihnen über dieselben unterrichten“ (1258 b 40). Als zweites empfiehlt Aristoteles, sich die zerstreuten Erzählungen darüber zu sammeln, durch welche Mittel dieser oder jener zu Reichtum gekommen ist; in diesem Zusammenhang erzählt er dann die Thales-Geschichte. Daß wir es hier mit einem speziellen Fall des allgemeinen Theorie-Praxis-Problems zu tun haben und daß Aristoteles das Ganze auch ausdrücklich unter diesem Titel diskutiert, zeigen die einleitenden Bemerkungen zu Kapitel 11: „Nachdem wir nun aber (in den Kap. 8–10, G. B.) den Gegenstand von seiner theoretischen Seite zur Genüge erörtert haben, müssen wir auch auf das eingehen, was zu seiner Anwendung gehört. Indessen ist in diesen Dingen nur die Theorie Sache freier Forschung, während die Erfahrung an die Notwendigkeit gebunden ist.“

Was Aristoteles hier methodologisch im Blick hat, läßt sich durchaus mit den kantischen Begriffen beschreiben: Was bei ihm „theoretische Erörterung des Gegenstandes in freier Forschung“ (1298 b 9 f.) heißt, kann²⁵ ohne allzu große Schwierigkeit auf Kants Theoriebegriff abgebildet werden, und daß die Anwendung (*χρήσις*) einer Theorie über diese hinausgehender zusätzlicher Erfahrung (*ἐμπειρία*) bedarf²⁶, ist auch die selbstverständliche Beobachtung Kants²⁷. Die einschlägigen Begriffe, mit denen Aristoteles die, wie man sagen muß, in

²⁵ Eine gewisse Differenz bringt – unter anderem Gesichtspunkt – freilich die bei Kant zentrale Kategorie der als Prinzipien gedachten allgemeinen Regeln bzw. Verstandesbegriffe ins Spiel.

²⁶ „Die praktischen Teile der Erwerbskunde bestehen darin, daß man Erfahrung hat, welche Arten von Besitz den meisten Gewinn abwerfen und wo und wie dies der Fall ist, z. B. ob Pferde oder Kühe oder Schafe oder sonstiges Vieh, so daß man also weiß, welche von diesen Tieren im Vergleich zu den anderen überhaupt und welche für diese oder jene Gegend am vorteilhaftesten sind – denn die eine Art gedeiht hier und die andere dort besser –, und ferner darin, daß man des Landbaus, und zwar nicht nur des eigentlich sogenannten, sondern auch der Obstkultur und der Zucht von Bienen und allen anderen Tieren, wie Fischen und Geflügel, aus denen sich irgendein Vorteil für den Lebensunterhalt ziehen läßt, kundig ist“ (Pol. I 11, 1258 b 12–20).

²⁷ „Der aus seiner Schule kommende . . . Landwirt oder Kameralist“ hat noch durch anzustellende Versuche und Erfahrungen das vollständig zu machen, was er in der Theorie gelernt hat. – Wenn Kant dabei voraussetzt, daß solche Empirie ihrerseits selbst wieder prinzipiell, d. h. unerachtet der theoretischen Begabung ihres Trägers, abstrahiert und somit auf Regeln gebracht zur Theorie zu werden vermag, so hängt daran seine Fundamentalthese, es habe nicht an der Theorie gelegen, „wenn sie zur Praxis noch zu wenig taugte, sondern daran, daß nicht genug Theorie da war, welche der Mann von der Erfahrung hätte lernen sollen, und welche wahre Theorie ist.“

dieser Fragestellung ziemlich modern anmutende Theorie-Praxis-Problematik zur Sprache bringt, sind: γνῶσις - χρῆσις, θεωρία - ἐμπειρία. Ein genaueres Eingehen über die von ihm gegebenen allgemeinen, im Theoretischen verbleibenden Angaben hinaus würde, so bemerkt Aristoteles, bevor er auf das darüber bestehende Schrifttum verweist, für die Praxis des ökonomischen Betriebes (πρὸς τὰς ἐργασίας) zwar von Nutzen sein, aber es sei im Zusammenhang einer wissenschaftlichen Pragmatie über politisch-ökonomische Fragen nicht angezeigt, auf solche Einzelheiten näher einzugehen (1258b 34 ff.)^{27a}. – In Bezug auf das Grundsätzliche, nämlich auf die wesentlich gesellschaftlichen (und erst in zweiter Linie wissenschaftstheoretisch zu beschreibenden) Bedingungen, unter denen unsere Frage allererst empfindlich wird, zeigt sich hier das gleiche, was schon zu Beginn unserer Überlegungen an Kants Ansatz zu beobachten war: Zum Problem wird das Verhältnis von Theorie und Praxis erst, wo Theorie der (oder einer) Praxis von dieser zurücktritt, um in institutionalisierter Verselbständigung und Isolierung ihr gegenüber, d. h. auch: ohne sie unmittelbar zu berücksichtigen oder direkt zu wollen, in Form freier Forschung (1258b 11) sich für sich selbst auszubilden. Daß es sich dabei in dem einen Falle „nur“ um eine ausgebildete Literaturgattung, im anderen um eine moderne wissenschaftliche Akademie handelt, macht dabei nur eine graduelle Differenz aus, welche sich ihrerseits noch verringert, wenn man den Ort erwägt, an dem Aristoteles seine Theorie der Ökonomie und Chrematistik entwickelt und dabei den Hinweis auf jene agrarwissenschaftliche bzw. -technische Literatur vorgetragen hat: nämlich in der von der ökonomischen Praxis getrennten „Schule“²⁸.

Technologische Momente, wie wir sie innerhalb des ökonomischen Teils der aristotelischen Politik festgestellt haben, lassen sich nun aber auch in der Definition der Aufgaben der politischen Philosophie²⁹ i. e. S., d. h. im Zusammenhang der aristotelischen Verfassungstheorie beobachten³⁰.

^{27a} Übrigens ist diese Seite des Problems, nämlich das Verhältnis von auf allgemeine Aussagen zielender Theorie und die Einzelheiten berücksichtigender Empirie, fast die einzige, die bisher unter dem Titel „Theorie und Praxis bei Platon und Aristoteles“ behandelt worden ist (vgl. E. Kapp, Theorie und Praxis bei Platon und Aristoteles, in: Mnemosyne III 6, 1938, 179–184, jetzt auch in: Ausgewählte Schriften, 1968, 167–179; P. Aubenque, Théorie et pratique politiques chez Aristote, in: La „Politique“ d’Aristote, Genf, 1965, 99–123).

²⁸ Eine sozialgeschichtliche Voraussetzung für die Ausbildung jener Literatur ist die z. Z. des Aristoteles schon ziemlich fortgeschrittene Trennung von Stadt und Land: Die unmittelbare Kenntnis agrarischer Gegebenheiten muß in einer unter Stadtbedingungen entwickelten ökonomisch-politischen Theorie durch Bücher ersetzt werden.

²⁹ Dies ist gegen solche Deutungen gesagt, die für die klassische Politik als Teil der praktischen Philosophie solche technologischen Momente im Unterschied zur modernen Politik- und Sozialtheorie ganz in Abrede stellen; vgl. oben Anm. 13; dazu Verf. in: Soziale Welt, Zs. f. sozialwiss. Forschg. u. Praxis 16, 1965, 368–372.

³⁰ Der Ausdruck „Politik“ ist bei Aristoteles ein *πολλαχῶς λεγόμενον*. Er deckt als Disziplinentitel

1. die praktische Philosophie insgesamt (in Abhebung von der dreigeteilten theoretischen),
2. innerhalb ihrer wieder die „Politika“ im Unterschied zur Ethik (vgl. die Begründung des Übergangs von der „Ethik“ zur „Politik“ als der weiteren Disziplin der praktischen Philosophie NE X 10 gegenüber der NE I 1, 1094 a 27 ausgesprochenen Subsumtion der Ethik unter die Politik im Sinne von 1.),

„In allen Künsten und Wissenschaften, die sich nicht nur auf den einen oder anderen Teil beschränken, sondern eine bestimmte Gattung vollständig umfassen, ist es Sache einer und derselben Wissenschaft, das dieser Gattung Angemessene nach jeder Richtung zu betrachten; z.B. ebensowohl, welche Übung einem so und welche einem so beschaffenen Körper angemessen ist, wie auch, welches die beste ist, indem ja diese keine andere als die dem durch Naturbegabung und günstige Umstände am besten beschaffenen angemessene sein kann, und welches die durchschnittlich beste für die meisten ist, denn auch dies letztere zu bestimmen ist Aufgabe der Gymnastik; und wenn endlich einer nicht nach der hinreichenden Geschicklichkeit und nach dem Wissen begehrt, welche die Wettkämpfe erfordern, wird es um nichts weniger immer noch Sache des Gymnastiklehrers und des Meisters der Leibesübungen sein, ihm auch diesen Grad von Fertigkeit zu verschaffen. Gleiches sehen wir auch bei der Arzneikunde, beim Schiffsbau, bei der Kleidermacherei und bei jeder anderen Kunst zutreffenden. Hieraus erhellt denn nun, daß es auch Sache derselben Wissenschaft ist zu untersuchen, welches die beste Verfassung und wie beschaffen sie am wünschenswertesten sein möchte, falls keine äußeren Umstände es hindern, und welche Verfassung für welche Menschen paßt, indem es vielen wohl unmöglich sein möchte, die beste zu erlangen, und so dem tüchtigen Gesetzgeber und wahren Staatsmann neben der schlechthin besten Verfassung auch die nach den Umständen beste nicht verborgen bleiben darf, und drittens auch diejenige nicht, welche auf gegebenen Voraussetzungen beruht, indem er auch von ihr in Betracht zu ziehen verstehen muß, wie sie wohl ins Leben gerufen werden und, wenn schon bestehend, auf welche Weise sie wohl möglichst lange Zeit erhalten werden möchte“ (Pol. IV 1, 1288 b 10 ff.).

Der hier in aller Ausführlichkeit wiedergegebene Abschnitt ist von Interesse für eine entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Politik, insofern er dartut, daß eine reine Idealstaats-Theorie platonischer Ausprägung (eine solche gibt Aristoteles selbst in den beiden Schlußbüchern der Pol.) notwendigerweise ergänzt werden muß durch – wie man das nennt – realpolitische Aspekte. Von einer Behandlung der damit zusammenhängenden philologischen Probleme können wir uns hier freilich dispensieren.

Das Kriterium, an dem Aristoteles die Theorien seiner Vorgänger mißt, ist die Praktikabilität: „Die meisten nämlich, die sich über Verfassungsfragen geäußert haben, wenn sie auch sonst viel Richtiges sagen, verfehlen doch das, was praktisch brauchbar wäre“ (*χρησιμουν*, b 35–37). Worauf es hier ankommt, ist die methodologische Parallelisierung der politischen Wissenschaft bzw. Kunst insgesamt und ihres Verfahrens mit anderen technologischen Fachwissenschaften

3. innerhalb der „Politik“ (als Buch) behandelt der in einem engeren Sinne so zu nennende „politische Teil“ (vor allem in den Büchern III–VI) das Problem der Ordnung des politisch-öffentlichen Lebens als Verfassungsfrage (gegenüber der Ordnung des „Hauses“ und dem um es zentrierten ökonomischen Betrieb, also gegenüber dem ökonomischen Teil der Politik). Cf. Pol. IV 8, 1293 b 30: „Unsere Untersuchung geht über die Verfassung (*politeia*)“ und die NE X 10, 1181 b 14 gegebene Ankündigung des Inhalts der Politik: „insgesamt die Frage nach der Verfassung (*politeia*)“.

ten, wie der Heilkunst, Gymnastik, Schiffsbaukunst und Weberkunst. Das hat bestimmte Konsequenzen für die aristotelische Politik-Theorie. Ich denke an das intrikate Problem machiavellistischer Implikationen der aristotelischen Staatsphilosophie. Gemeint ist damit folgendes: Als einer der Programmpunkte wird in IV 1 angegeben, es gehöre zu den Aufgaben des Staatsmannes, ebenso zur Begründung und Konstruktion einer neuen Verfassung in der Lage zu sein wie auch bereits bestehenden Verfassungen aufhelfen zu können. Man dürfe die Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens keineswegs unterschätzen, wie ja auch das Umlernen eines bereits Gelernten nicht leichter sei als das Erlernen von etwas Neuem (1281 a 3 ff.). Dieses Programm wird nun konsequent verfolgt, und zwar für alle möglichen Formen bestehender Verfassungen – also auch für die Tyrannis. Das Problem wird in Pol. V 8–11 abgehandelt unter dem Titel „Die Erhaltung der Verfassungen“³¹. „Wir haben jetzt von der Erhaltung der Verfassungen im allgemeinen sowie der einzelnen Verfassungen im besonderen zu sprechen. Hier ist nun zuvörderst klar, daß, wenn wir erkennen, woran die Verfassungen zugrunde gehen, wir eben damit auch wissen, wodurch sie erhalten werden, denn Entgegengesetztes wird durch Entgegengesetztes bewirkt, und das Zugrundegehen ist der Erhaltung entgegengesetzt“ (V 8, 1307 b 26). Von den Untergangsbedingungen der Verfassungen, d. h. von der *metabole politeion* war zuvor in V 1–7 gesprochen worden, auch hier bereits programmatisch im Hinblick auf die politische Praxis der Erhaltung von Verfassungen, wie die Einleitungsworte zu Buch V zeigen: „Es bleibt noch in Betracht zu ziehen, aus welcherlei und wie zahlreichen Ursachen die Verfassungen sich umwandeln, welches die für eine jede verderblichen Umstände sind und welche Verfassungen in welche vorzugsweise umschlagen, ebenso aber auch, welche die zur Erhaltung der Verfassungen überhaupt und jeder insbesondere geeigneten Maßregeln sind und wodurch jede einzelne Verfassung am ehesten erhalten werden kann“ (V 1, 1301 a 19 ff.). In Kapitel 11 des V. Buches gibt nun Aristoteles Anweisungen, wie ein Tyrann sich an der Macht halten könne. Als für unser Thema entscheidend stellt sich hier die Frage, wie solche Stellen der aristotelischen Politik zu verstehen sind, nämlich *entweder* als Aussagen einer rein theoretisch gemeinten politischen Philosophie, die nur wissen will, was ist und nach welchen Bedingungen das geschieht, was sowieso geschieht³² und wofür derjenige, der theoretisch darüber spricht, keine Verantwortung trägt, auch nicht dadurch, daß er darüber spricht, *oder* ob es sich hier um technologisch gemeinte Handlungsanweisungen für politische Praktiker und Machthaber handelt, dieselbe Alternative formuliert in den Wendungen von I 11: ob es hier um *γνώσις* oder um *χρησις* geht. Die Frage ist, wie gesagt, nicht leicht zu entscheiden; ihre Entscheidung hat aber für die Beurteilung der einschlägigen Partien der aristotelischen Politik und überhaupt für ihren Ort im Spannungsverhältnis zwischen Theorie und Praxis, Philosophie und Politik, größtes Gewicht. Von den Aristoteles-Interpreten wird im allgemeinen der rein theoretische Charakter solcher Passagen unterstrichen. Ich be-

³¹ Vgl. dazu Horst Hubig, Die aristotelische Lehre von der Bewahrung der Verfassungen, Diss. phil. Saarbrücken 1960.

³² Vgl. H. Schelsky, Auf der Suche nach Wirklichkeit, 1965, S. 287 f.

gnüge mich mit zwei Zitaten: „Gewiß gibt es Hinweise auf politische Handlungen bedenklicher, auch amoralischer Art. Aber sie sind sicherlich nicht als eigentliche Ratschläge und nicht als persönliche Empfehlungen des Aristoteles zu verstehen. Man muß nur um diese Dinge wissen, damit man die politischen Vorgänge durchschauen kann. Es ist wie in der Rhetorik; auch hier kommen die Kniffe zur Sprache, mit denen man selbst oder die weite Öffentlichkeit hinter das Licht geführt oder hereingelegt wird; eine Feststellung, keine Empfehlung dieser Dinge. Es gibt in der Tat überraschende Parallelen bei Machiavelli.“ Der zitierte Autor, Rudolf Stark³³, antwortete damit auf eine Frage von Pierre Aubenque, der sich betroffen zeigte durch den immoralischen oder wenigstens amoralischen Charakter bestimmter Passagen der aristotelischen Politik, vor allem in den Büchern IV und V. Innerhalb der praktischen Philosophie des Aristoteles geht es hier um das Verhältnis von Ethik und Politik, genau genommen um die Frage, in wieweit die aristotelische Politiktheorie moralfrei bzw. praktisch oder nicht gemeint sei³⁴. (Dabei ist „praktisch“ hier im doppelten Sinne zu verstehen: 1. inwieweit ist die aristotelische Politik technologisch, d. h. poietisch statt praktisch zu verstehen gemäß der von Aristoteles NE VI 4, 1140a 2; 1140b 4–6 und Pol. I 4, 1254a 5 getroffenen Unterscheidung³⁵, 2. inwieweit ist sie als Handlungsanweisung oder nur als Versuch einer theoretischen Aufklärung über politisches Handeln gemeint.) – Den Theoriecharakter der aristotelischen Politik gegenüber Platons praktisch-politischen Intentionen betont K. v. Fritz: „Was aber die praktische Wirkung angeht, so hat E. Kapp einmal gesagt, Platon habe den Staat, den Staatsmann und die Gesetze geschrieben, um auf eine Reform des politischen Lebens hinzuwirken, Aristoteles dagegen seine Politika, um eine bessere Theorie zu machen; mit anderen Worten, er habe an eine mögliche praktische Wirkung gar nicht mehr gedacht“³⁶. – Dem entgegen stehen

³³ La „Politique“ d'Aristote, 1965, S. 50.

³⁴ Nach O. Gigon ist „die innere Struktur der philosophischen Ethik von derjenigen der Staatsphilosophie vollkommen verschieden“ (Einl. zu: Aristoteles, Politik und Staat der Athener, 1955, S. 7); die aristotelische Politik ist eine Analyse der Techniken der Staatsführung, sie besitzt einen betont technischen Charakter (ebd. S. 8 ff., vgl. S. 22).

³⁵ Vgl. C. J. de Vogel, *Quelques remarques à propos du premier chapitre de l'Ethique de Nicomaque*, in: *Autour d'Aristote*, 1955, S. 310 ff., ferner M. Riedel, *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, 1965, S. 106 Anm. 58.

³⁶ Die Bedeutung des Aristoteles für die Geschichtsschreibung, in: *Histoire et historiens dans l'antiquité (Entretiens sur l'antiquité classique 4)*, Genf 1956, S. 87. – Das im Text wiedergegebene Zitat lautet weiter: „Aber wie immer es sich damit auch verhalten mag, die praktische Wirkung seiner politischen Theorie ist auf Jahrhunderte hinaus bald völlig nicht-existent, bald ganz schwach und indirekt gewesen, bis sie nebst anderen auf die Antike zurückgehenden Theorien durch die Väter der amerikanischen Verfassung, die, wie die *Federalist Papers* zeigen, in ihren Ideen außerordentlich stark von antiken Theorien bestimmt worden sind, nach mehr als zweitausend Jahren zu einer ungeheuren praktischen Wirkung gelangte“. – Dieser Bestreitung einer Nachwirkung der aristotelischen Politik bis zum Beginn der Neuzeit kann nicht ohne Grund die These entgegengehalten werden, daß die meisten Explikationen der vormodernen „alteuropäischen“ Lebensordnung auf dem Untergrund der – bisweilen freilich sehr vermittelt zur Geltung gebrachten – aristotelischen praktischen Philosophie und mit deren Mitteln gesehen sind. Hier sei nur an die einschlägigen Arbeiten von Hans Maier, Emil Brunner und Joachim Ritter erinnert; vgl. auch M. Riedel a.a.O., S. 224 ff.

freilich – so scheint es auf den ersten Blick – die zitierten aristotelischen Äußerungen aus Pol. IV 1 mit ihrer starken Betonung der Praktikabilität politischer Theoreme, wobei diese gerade zum Maßstab seiner Vorgänger- d. h. auch Platon- und Selbstkritik dient. Wenn jedoch gegen Platon eingewandt wird, daß seine Idealstaatstheorie unpraktikabel sei, so heißt das nicht, daß von Platon praktische Realisierung nicht intendiert gewesen sei; umgekehrt: wenn Aristoteles in seiner Verfassungstheorie auf das *χρήσιμον*, also auf das besondere Wert legt, was realisierbar ist, so muß daraus wiederum nicht folgen, daß sie selbst als Handlungsanweisung für praktische Politiker vorgetragen worden ist.

Was übrigens die in Pol. V 11, 1313 a 33 ff. zu lesenden Analysen der Techniken zur Erhaltung einer Gewaltherrschaft betrifft, so muß man deren hintergründig-ironischen Beschluß und seine „Technologie“ genau beachten. Die zweite der beiden vorgeschlagenen Methoden besteht in einer Annäherung der Tyranis an die gute Form der Alleinherrschaft, d. h. an das Königtum; so soll der Tyrann unter anderem den Anschein erwecken, er habe in allem das Gemeinwohl vor Augen und gehe sorgfältig mit öffentlichen Geldern um; er muß würdevoll und ehrfurchtgebietend auftreten; er muß sich immer als jemanden erweisen, der die Götter fürchtet und fromm ist, denn die Untertanen haben weniger Angst, von einem Herrscher, der sich so verhält, etwas Widerrechtliches zu erleiden und stellen ihm weniger nach in der Meinung, er habe die Götter und die „Vorsehung“ auf seiner Seite. (Freilich, so fügt Aristoteles hinzu, muß er in dieser Rolle erscheinen, ohne gleichzeitig den Eindruck von Einfältigkeit zu erwecken.) „Indessen ist es überflüssig, alle derartigen Maßregeln ins einzelne zu verfolgen, denn der Zweck ist klar: daß man seinen Untertanen nicht als ein Tyrann, sondern wie ein Hausvater und König, und nicht als ein Räuber, sondern als Statthalter ihres Gutes erscheint.“ Die Folge von alledem wird sein, so schließt Aristoteles, daß sich damit unvermerkt die Natur der Gewaltherrschaft zum Positiven hin ändert, und daß der Tyrann dadurch, daß er die Rolle eines Königs spielt, sich schließlich in einen solchen verwandelt, und „daß er entweder wirklich für einen tugendhaften Mann gelten kann oder doch für einen, der halbwegs in Ordnung ist und nicht total böse“ (Pol. V 11, 1315 a 40–b 10).

C. Als Kriterium zur Unterscheidung von Theorie und Praxis in der aristotelischen Version der Thales-Geschichte hatte sich die Intention ergeben. Doch ist dies nicht die eigentliche Auskunft des Aristoteles; die wesentliche Unterscheidung wird vom Gegenstand her bestimmt. Eigentlicher Gegenstand der Theorie sind demnach alle die Dinge und Seinsbereiche, die menschlichem Zugriff und menschlicher Verfügbarkeit entzogen sind: in beiden Versionen der Thales-Geschichte die Dinge „in der Höhe“, τὰ μετέωρα, die Sterne, die Ordnung des Kosmos insgesamt. In diesem Sinne steht denn auch Anaxagoras nach dem von ihm bei Aristoteles (EE I 5, 1216 a 11) überlieferten Ausspruch als Repräsentant der Theorie. Auf die Frage, um welchen Zieles willen es wohl sein könnte, daß einer sich entscheide, lieber geboren als nicht geboren zu sein, habe er die Antwort gegeben: „Um das Himmelsgebäude zu betrachten und die Ordnung im Weltall“, τοῦ θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν ἕνεκα. Deshalb wird er denn auch in der NE zusammen mit Thales als einer genannt, der

Außerordentliches, Erstaunliches, Schwieriges und Göttliches gewußt habe, freilich solches, das unnütz sei; denn er habe nicht das menschliche Gute und das für ihn selbst Zuträgliche gesucht (VI 7), womit es die Klugheit als die praktische Vernunft zu tun habe. So ist denn die Sphäre der Praxis der Bereich der menschlichen Angelegenheiten, τὰ ἀνθρώπινα πράγματα, wie Platon und Aristoteles sie genannt haben; konkret: die Sphäre des ökonomischen Interesses, überhaupt der Staat, die Dinge, die auf der Agora verhandelt und beschlossen werden oder in den Gerichten und in den Versammlungen des Rates. Diese Unterscheidung steht im Hintergrund, wenn Platon im Theaitetos bei seiner Beschreibung des Philosophen die der reinen Theorie und der Praxis je zugehörigen Bereiche so bezeichnet: Der Philosoph wohnt nur seinem Körper nach im Staat, während seine Seele überall unter der Erde und über dem Himmel sich aufhält. In diesem Sinne gilt nach der antiken, bei Cicero greifbaren Überlieferung (Tusc. V 4) Sokrates darum als der Begründer der praktischen Philosophie, weil er als erster die Philosophie vom Himmel herabgeholt und sie in den Städten eingebürgert habe und sie sogar in die Häuser habe eintreten lassen und die Menschen dazu gebracht habe, über Gut und Böse nachzudenken³⁷. Die alten Philosophen vor Sokrates dagegen hätten zu Themen ihrer Untersuchungen die Zahlen und Bewegungen gemacht, die Frage, woher alles Seiende komme und wohin es wieder zurückfalle; sie hätten Forschungen nach der Größe, den Entfernungen und Laufbahnen der Gestirne und nach der Anordnung aller Himmelskörper angestellt³⁸.

Die für die Auslegung des Verhältnisses von Theorie und Praxis entscheidende Frage transformiert sich von hier her in die nach dem Verhältnis von Kosmos und Polis, oder – anders gewendet – in die nach der der menschlichen Welt und den menschlichen Dingen, den ἀνθρώπινα πράγματα, immanenten Vernünftigkeit. Platons Deutung dieser Welt gemeinsamen menschlichen Handelns spricht deutlich aus dem Höhlengleichnis: sie ist gekennzeichnet durch Dunkelheit, Verwirrung, Täuschung, so daß der nach Wahrheit strebende Philosoph sich von ihr abwenden und dieser Höhle entsteigen muß, um den klaren Himmel zu entdecken, der sich außerhalb und über der Höhle wölbt und an dem die ewigen Ideen erscheinen. Das heißt also: wenn Philosophie bedeutet, die Vernunft und Wahrheit zu erkennen, so kann es von dieser Voraussetzung aus nach Platon keine Philosophie der menschlichen Welt als dieser selbst geben; und ebenso: innerhalb dieser Welt vernünftig zu handeln, ist nicht möglich, es sei denn, daß diejenigen, welche das Gute außerhalb ihrer gesehen haben, wieder herabsteigen zu den Wohnungen der übrigen und sich mit ihnen gewöhnen, das Dunkel zu

³⁷ Hier wird offensichtlich die aristotelisch-peripatetische Einteilung der praktischen Philosophie in Politik, Ökonomik und Ethik vorausgesetzt und bereits Sokrates zugeschrieben.

³⁸ Ähnlich hat die mit der attischen Philosophie einsetzende geschichtliche Wende schon Aristoteles selbst beschrieben: „Zur Zeit des Sokrates kam es zu einem Aufschwung der Definitionsmethode, das Studium der Natur hörte auf und die Denker wandten sich der nützlichen Tugend und der Wissenschaft vom Staate zu“ (De part. an. 642 a 24–31). Über „Sokrates, moralis philosophiae auctor“ in der antiken Überlieferung vgl. Diels, Doxographie Graeci, Index s. v. Socrates.

schauen; denn sie vermögen nun tausendmal besser als jene jedes Schattenbild zu erkennen, was es ist, und wovon es ein Schattenbild ist, weil sie das Schöne, Gute und Gerechte selbst in der Wahrheit gesehen haben (Rep. 520 c). Und so wird denn, sagt Sokrates, uns nur so der Staat wachend verwaltet werden und nicht träumend, wie jetzt die meisten von solchen verwaltet werden, welche Schattengefechte untereinander treiben und sich um die Ausübung politischer Herrschaft streiten, als ob sie ein gar großes Gut wäre. – Für das Verhältnis von Theorie und Praxis, Philosophie und Politik also bedeutet das:

a) nur wer als Philosoph außerhalb der menschlichen Welt die Idee des Guten erblickt hat, ist überhaupt in der Lage, im Bereich der menschlichen Pragmata vernünftig zu handeln, sei es in öffentlichen oder in eigenen Angelegenheiten (Rep. VII, 517 c);

b) die Philosophie trägt die totale Verantwortung für die politische und sittliche Praxis;

c) alle menschlichen Gegebenheiten und Lebensordnungen sind erst, wenn und sofern sie von der Philosophie begründet und entworfen sind, gut und tragfähig³⁹;

d) auf diese Weise werden Theorie und Praxis, Philosophie und Politik, wissenschaftliche Erkenntnis und Ausübung weltlicher Herrschaft wie auch theoretische und praktische Philosophie, sowie theoretische und praktische Lebensform aufs engste miteinander verbunden ;erst wenn diese enge Verbindung als Identifikation gelingt, wird zu hoffen sein, daß das Unheil unter den Menschen aufhört, wie es im Philosophen-Königs-Satz formuliert ist. – Daß nicht nur die Ordnung des Staates und der Gesellschaft außerhalb unser, sondern auch die Ordnung der Seele, die ἐντὸς πολιτεία, abhängt von der Betrachtung der Gesetzmäßigkeit des gestirnten Himmels über uns, d. h. aber, daß auch die moralische Praxis unmittelbar gebunden ist an die Ausübung kosmologischer Theorie, zeigt das bekannte Lob des Gesichtssinnes aus dem Timaios (46 eff.). Die Philosophie, so heißt es da, verdankt sich letztlich dem Sehvermögen, „da ja wohl von den jetzt über das Weltganze angestellten Betrachtungen keine stattgefunden hätte, wenn wir weder die Sonne, noch die Sterne, noch den Himmel angeschaut hätten“⁴⁰. Der letzte Grund aber, warum uns der Gott das Sehvermögen ersonnen hat, ist, „damit wir beim Erschauen der Kreisläufe der Vernunft am Himmel sie für die Umschwünge unserer eigenen Denkkraft benutzen, welche jenen, die regellosen den geregelten verwandt sind, auf daß wir, nachdem wir sie begriffen und zur naturgemäßen Richtigkeit unseres Nachdenkens gelangt sind, durch Nachahmung der durchaus von allem Abschweifen freien Bahnen Gottes unsere eigenen, dem

³⁹ Dies zeigt sehr gut der Aufbau der Politeia: Alle in Buch I im Gespräch mit Kephalos zur Sprache gebrachten Gegebenheiten des menschlichen Lebens werden, nachdem sich ihre Destruktion und Grundlosigkeit in der Diskussion mit den Sophisten ergeben hat, in den Büchern II–X im Hindurchgang durch die Philosophie in gewandelter Form neu erstellt, also: Gerechtigkeit, Glück, Freundschaft, Liebe, Geld und Besitz, die Dichtung und ihre Wahrheit, die Theologie und das Sprechen von den Göttern, das Heil der Seele und die Hoffnung angesichts dessen, was uns im Jenseits erwartet usf.

⁴⁰ Hier lesen wir wieder eine zusammenfassende Bestimmung der Themen der theoretischen Philosophie.

Abschweifen unterworfenen Bahnen danach ordnen möchten“ (47 b/c)⁴¹. Hiermit hängt es denn auch zusammen, daß Platon keine eigentliche Ethik hat geben können, denn, wenn die menschliche Seele und das menschliche Handeln keine ihnen eigene Vernünftigkeit besitzen, können sie auch nicht Gegenstand einer vernünftigen Theorie sein.

Das Unternehmen, das demgegenüber Aristoteles begonnen hat, ist der Versuch, die der Welt menschlicher Praxis immanente Vernünftigkeit hermeneutisch und, um den von Joachim Ritter in diesem Zusammenhang erneuerten Begriff hier zu verwenden, hypoleptisch zu begreifen und zur Sprache zu bringen⁴². Der Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens ist er sich bewußt gewesen, die Eingangsüberlegungen der NE legen dafür Zeugnis ab. Das Schöne und Gerechte, das Gegenstand der politischen Wissenschaft ist, zeige solche Gegensätzlichkeit und Unbestimmtheit, heißt es da (I 1, 1094 b 14–16), daß man vermuten könnte, es beruhe nur auf dem Herkommen und menschlicher Satzung, nicht aber auf der Natur, so daß eine Erkenntnis dieser Dinge unmöglich sei. Dennoch aber hat Aristoteles als Austrag dieser Krise die Theorie dieses dem Menschen zugehörigen Bereiches gewagt und ist so zum eigentlichen Begründer der praktischen Philosophie als Ethik, als Theorie vom Leben im Hause (Oikonomik) und von den Institutionen des öffentlichen, gesellschaftlich-politischen Handelns geworden^{42a}. Die methodische Konsequenz, die sich aus der Natur dieser Gegenstände für ihre Theorie ergibt, ist die Notwendigkeit einer Beschränkung auf umrißhafte Erkenntnis. Ausgangspunkt der Überlegungen der praktischen Philosophie ist „das zumeist Vorkommende“ und nicht, wie bei den mit dem Ewigen und Notwendigen befaßten theoretischen Wissenschaften das Immer-Seiende und Immer-Stimmende. Dementsprechend müssen auch die Schlußfolgerungen sein. Kennzeichnend für die praktische Philosophie ist also, daß es für sie in den meisten Fällen genügt, hermeneutisch das Daß, die Faktizität des unter den Menschen als richtig Geltenden hinreichend aufzuzeigen (NE I, 1094 b 19). Das heißt, daß die praktische Philosophie nicht wie die theoretische deduktiv von Prämissen ausgehend ihre Schlußfolgerungen gewinnt, sondern auch von den allgemeinen Meinungen der Menschen auszugehen und diese zu berücksichtigen hat (NE I. 1098 b 9–11). Dabei wird – ganz im Unterschied zu Platon – vorausgesetzt, daß die Menschen über das, was zu ihrer Daseinsführung gehört, nie ganz im Ungewissen und Dunkeln sein können. „Es ist unwahrscheinlich, daß die Anschauungen, die von vielen, seit langem, von wenigen und Weisen ausgesprochen werden, ganz und gar verfehlt sind;

⁴¹ Vgl. Timaios 90 b d: Ein jeder muß die Gedanken und Umschwünge des Weltganzen sich zum Vorbild nehmen, indem er die bei seinem Eintritt in das Leben irregeleiteten Umläufe in unserem Kopfe dadurch auf die richtigen zurückführt, daß er den Einklang und die Umläufe des Weltganzen erkennen lernt, und er muß so das Erkennende in Angleichung an das Erkannte zur Harmonie seiner ursprünglichen Natur zurückführen.

⁴² Vgl. Odo Marquard, *Skeptische Methode im Blick auf Kant*, 1958, S. 76 Anm. 9.

^{42a} Über den Anlaß der praktischen Philosophie des Aristoteles in der Auseinandersetzung um die Legitimitätskrise der Institutionen vgl. Joachim Ritter, ‚Politik‘ und ‚Ethik‘ in der praktischen Philosophie des Aristoteles, in: *Phil. Jb.* 74, 1967, S. 248; ferner ders., *Institution ‚ethisch‘*, in: *Stud. Gen.* 21, 1968, bes. S. 661.

vielmehr werden sie wenigstens in einer, unter Umständen sogar in sehr vielen Beziehungen das Richtige treffen“ (I 9, 1098 b 26–29), denn „die Menschen haben in sich einen natürlichen Bezug zur Wahrheit und treffen meistens das Richtige“ (Rhet. I 1, 1355 a 15). Die in einer solchen Voraussetzung begründete Methode des Verfahrens der praktischen Philosophie wird von Aristoteles in der Topik reflektiert. Man müsse, heißt es dort (I 1, 100 b 21–23, 14, 105 a 34–b 1), von solchen Anschauungen ausgehen, die entweder allen oder den meisten oder den Weisen und von den Weisen entweder allen oder den meisten oder den angesehensten glaubwürdig erscheinen (solche Ansichten nennt Aristoteles „endoxa“), ohne den Ansichten der übrigen Menschen zuwiderzulaufen. – An der nachdrücklichen Betonung der Notwendigkeit eines Ausgleichs und einer Vermittlung der von Philosophen vorgetragenen wissenschaftlichen Theorien mit denen der außerphilosophischen, gebildeten⁴³ Öffentlichkeit zeigt sich im Methodologischen das, was wir oben als die vermittelnde Position von Theorie und Praxis angesprochen haben. – Aristoteles ist denn auch in seiner Ethik nach diesem in der Topik beschriebenen Verfahren vorgegangen, indem er sich immer der Übereinstimmung seiner Thesen a) mit den gängigen Meinungen⁴⁴, b) mit dem sprachlichen Befund und c) mit der philosophischen Tradition versichert⁴⁵. „Die beste Verifikation unserer Theorie wäre, wenn sich zeigen würde, daß alle Menschen mit dem übereinstimmen, was wir sagen“ (EE I 6, 1216 b 28). – Die Forderung, die philosophische Theorie im Einklang mit der außerphilosophischen, gelebten Vernunft zu halten, also das Paradoxieverbot⁴⁶, gilt nach Aristoteles übrigens – und das allein bewahrt seine Philosophie vor Banalität – nicht schlechthin, sondern nur gegenüber solchen Fragen, in Bezug auf die auch die nichtphilosophische Vernunft kompetent ist, eben gegenüber den Themen der praktischen Philosophie. Die Adäquationsforderung gilt nicht angesichts bestimmter Theoreme der reinen Philosophie. Als Beispiele solcher, nicht von vornherein zu verwerfender paradoxer Meinungen – Aristoteles hat für sie den Terminus „These“ reserviert – nennt er den Satz, „daß es keinen Widerspruch geben kann, wie Antisthenes behauptete oder daß, wie Heraklit will, alles sich bewegt, oder daß das Seiende eines ist, wie Melissos sagt.“ Das Kriterium, nach dem sie zugelassen werden, ist der Rang dessen, der sie geäußert hat;

⁴³ Vgl. die Einschränkung EE 1214 b 28 („Alle Meinungen zu prüfen, die irgendwelche Leute haben, ist überflüssig“) und NE I 2, 1095 a 28–30.

⁴⁴ „Es sind die gängigen Ansichten zugrundezulegen und zunächst die strittigen Punkte zu klären, um so womöglich den Wahrheitsgehalt aller Anschauungen sichtbar zu machen oder wenn nicht, dann wenigstens den der meisten und entscheidendsten. Wenn es nämlich gelingt, die strittigen Dinge zu klären und dann die plausiblen Meinungen übrig bleiben, so wäre ein ausreichender Nachweis gelungen“, NE VII 1, 1145 b 2–7.

⁴⁵ „So befinden wir uns denn in schönster Übereinstimmung mit dieser Anschauung, die alt ist und von allen Philosophierenden geteilt wird“ (NE I 8, 1098 b 16–18. Es handelt sich hier um die Dreiteilung der Güter, die aber in der späteren doxographischen Tradition als typisch peripatetische Doktrin angesehen worden ist, vgl. Vita Aristotelis Marciana, ed. O. Gigon, p. 5 sowie den Kommentar des Herausgebers zu 161–169, S. 71).

⁴⁶ „Paradoxe Meinungen sind solche Ansichten, bei denen ein Widerspruch zwischen den Weisen und der Menge vorliegt“, Top. I 11, 104 b 34.

er muß *γῶριμος κατὰ φιλοσοφίαν* sein. „Denn sich um den ersten besten zu kümmern, der den gewöhnlichen Meinungen Entgegengesetztes aufgestellt hat, wäre einfältig“ (Top. I 11, 104 b 19–24). –

Zur aristotelischen Topik gehört als ihr negatives Gegenbild die Technik der „Sophistischen Widerlegungen“; wie es nach jener als der von Aristoteles selbst in seiner praktischen Philosophie befolgten Methodenlehre darauf ankommt, die Meinungen der Weisen mit denen der Menge zu vermitteln und paradoxe Behauptungen zu vermeiden, so werden in dieser Technologien besprochen, mittels derer man den Kontrahenten in einer Diskussion gerade zur Aufstellung solcher paradoxer Thesen bringen kann, und wie man sich selbst umgekehrt die entsprechende Auflösung zu verschaffen vermag (Soph. Elenchi 12, 172 b 29, nach der Übers. v. Rolfes). Die Möglichkeit dazu ist in allen Fällen in der Ausbildung spezieller, von den gewöhnlichen und offen vertretenen Meinungen abweichender Theorien gegeben. – Eine Methode besteht darin zu sehen, aus welcher Schule der Gegner kommt, um dann nach solchen Meinungen jener Schule zu fragen, die bei geeigneter Formulierung der Menge paradox erscheinen müßten; solche Ansichten fänden sich ja in jeder Philosophenschule. – Derselbe Widerstreit läßt sich sodann in die Überzeugungen des einzelnen selbst hineintragen: Man muß es auf den Gegensatz zwischen den geheimen Wünschen und den offen ausgesprochenen Grundsätzen der Menschen abstellen. „Die Wünsche stimmen ja oft nicht zu den Worten, sondern man hält die schönsten Reden und will doch nur, was vorteilhaft erscheint. So sagt man, man müsse lieber rühmlich sterben als im Genusse leben, und lieber in Ehren arm als in Schande reich sein wollen, aber man will das Gegenteil. Man muß nun den, der seinen Wünschen gemäß redet, zu seinen offen kundgegebenen Grundsätzen hinzuführen suchen, und den, der diesen gemäß redet, zu seinen heimlichen Wünschen. In beiden Fällen muß er dann ungläubwürdige, paradoxe Behauptungen aufstellen; denn er muß Dinge vorbringen, die entweder seinen ausgesprochenen oder seinen unausgesprochenen Grundsätzen zuwiderlaufen.“ (Nach Rhet. II 23, 1399 a 28–32 ist dies der wirkungsvollste Topos, paradoxe Meinungen hervorzu-rufen.) – Als einen besonders reinen Fall von philosophischer Paradoxie diskutiert Aristoteles dann die von den sophistischen Intellektuellen aufgebrachte Antithese von „Natur“ und „Gesetz“, „gemäß der z. B. Kallikles in der Darstellung des platonischen Gorgias redet, und dem die Alten wirkliche Folgerichtigkeit zugeschrieben haben“. So sagt man in Anwendung jenes Topos', der sich auf die meisten Probleme der praktischen Philosophie applizieren läßt (*ὁ πλεῖστος τόπος*, 173 a 7), die Gerechtigkeit sei zwar schön und gut dem Gesetze nach, der Natur nach aber sei sie es nicht. Die allgemeine Regel nun lautet: Man muß⁴⁷ dem, der

⁴⁷ In dieser indikativischen Version folge ich der Ausgabe von W. D. Ross, Oxford 1958/63, p. 215, vgl. dort den kritischen Apparat zur Stelle. Rolfes, Leipzig 1918/1948, S. 30, hat sich für die andere Überlieferung entschieden und übersetzt so, als referiere Aristoteles fremde Ansichten: „Man müsse...“. Das Problem, das wir hier vor uns haben, ist wieder das bereits diskutierte, wie man die aristotelischen Technologien aufzufassen habe. In unserem Zusammenhang dominiert eindeutig die Widerlegungs- (vgl. den Titel!) und Auflösungsabsicht (vgl. 172 b 33). Das Besondere unseres Kapitels ist zugleich die Reflexion auf die Bedingung der

nach der Natur redet, mit dem Gesetz entgegentreten, und dem, der nach dem bürgerlichen Gesetz redet, die Natur vorhalten. Auf beide Weisen kann man paradoxe Behauptungen erzielen. Die Vertreter dieser Antithese, so bemerkt Aristoteles, identifizierten dabei das Naturgemäße als die Ansicht der Intellektuellen mit dem Wahren und das Gesetzesmäßige mit dem, was die Menge meinte. – Noch grundsätzlicher werden die folgenden Erörterungen, die an bestimmte Hegelsche Gedankengänge über das Auftreten von Entzweigungspositionen als Quell des „Bedürfnisses nach Philosophie“ (WW ed. Glockner I, 1927, 44 ff.) erinnern: „Manche Fragen bringen es mit sich, daß die Antwort in beiden Fällen unglaublich ist. Z. B.: muß man seinem Vater oder den Weisen folgen (d. h. der Herkunft oder der sie verwerfenden Vernunft, G. B.)? Und: muß man tun, was nützlich oder was gerecht ist? Oder: muß man lieber Unrecht leiden als Unrecht tun? Man muß da den Gegner bald auf das hinführen, was der Meinung der Menge, bald auf das, was der Meinung der Weisen zuwiderläuft: auf das, was der Meinung der Menge zuwiderläuft, wenn er im Sinne der Intellektuellen, auf das, was der Meinung der Intellektuellen zuwiderläuft, wenn er im Sinne der Menge spricht. Sagen doch die Intellektuellen, die ihre Meinung auf begriffliche Argumentation stützen, der Glückliche sei notwendig gerecht, während die Menge nicht glauben kann, daß ein König nicht glücklich sein soll. Wenn man übrigens die Erörterung auf unglaubliche Behauptungen dieser Art hinausführt, so ist dies dasselbe, wie wenn man auf den Gegensatz des Naturgemäßen und des Gesetzesmäßigen führt. Das Gesetz bestimmt ja die Meinung der Menge, während die Philosophen der Natur und der Wahrheit gemäß sprechen“ (modifizierte Übers. nach Rolfes). Die praktische Philosophie des Aristoteles

Möglichkeit solcher Antithesen. Wir haben es mit Philosophie und der ihr zugehörigen instrumentellen Theorie, mit dem von den Späteren so genannten Organon zu tun. Anders verhält es sich mit der eindeutiger, wenn auch nicht ausschließlich technologischen Rhetorik. Im 15. Kapitel des I. Buches, 1375 a 27 ff. heißt es im Zusammenhang von Erörterungen darüber, auf welche Weise man sich der Gesetze bei Anklage und Verteidigung bedienen solle: Es ist klar, daß man sich auf das allgemeine Gesetz als auf das billigere und gerechtere dann berufen muß, wenn das geschriebene Gesetz der eigenen Sache entgegensteht. (Als Beispiel wird die Verteidigung der Antigone bei Sophokles angeführt, die sich gegen das ausdrückliche Gesetz des Kreon auf das ungeschriebene berufen hat.) – Sei dagegen das geschriebene Gesetz für die eigene Sache günstig, so müsse man sich auf dieses gegen das Natur- und Billigkeitsrecht beziehen (1375 b 16). Für beide Verfahren werden Argumente geliefert! (Es versteht sich, daß man aus solchen Stellen keine dogmatische „Naturrechtslehre“ des Aristoteles ableiten kann.) – Für die Bewertung solcher Techniken sind die Eingangüberlegungen der Rhetorik 1355 a 29 ff. zu berücksichtigen: „Man muß imstande sein, einander widersprechende Ansichten überzeugend darzulegen, nicht um beides tatsächlich zu realisieren, da man ja Schlechtes nicht vertreten darf, sondern damit einem nicht verborgen bleibt, wie sich die Sachlage jeweils wirklich verhält und damit man imstande ist, die Thesen eines anderen, der Argumente unrecht (oder unrichtig) anwendet, zu widerlegen“ (vgl. auch die einschlägige Protagoraskritik II 24, 1402 a 24). Wie die technologische Neutralität der Rhetorik nach Aristoteles zu verstehen ist, macht der Schluß von Kap. 1 deutlich: „Daß man, wenn man diese Kunst der Rede unrecht anwendet, besonders großen Schaden stiften kann, das hat sie mit allen Gütern gemein, von der Tugend abgesehen, und gerade mit den nützlichsten wie Stärke, Gesundheit, Reichtum, Strategie. Diese bringen den größten Nutzen, wenn man sie richtig, den größten Schaden, wenn man sie unrecht anwendet.“

hat sich von ihren Anfangsüberlegungen an dem Austrag dieser Entzweigung gestellt (Cf. NE 1094 b 14 ff.).

In einem für die Grundlegung seiner eigenen praktischen Philosophie wichtigen Zusammenhang hat sich Aristoteles zur Auseinandersetzung mit einer Position gezwungen gesehen, in der eine „These“ vertreten wird, die den Ansichten der Menschen und den Erfahrungstatsachen widerspricht: in seiner Kritik der platonischen Ideenlehre, insofern diese die Funktion haben soll, menschliches Handeln und die Theorie darüber zu begründen (NE I 4⁴⁸), also in seiner Auseinandersetzung mit der Meinung, „daß es neben dem vielen Guten ein anderes als ein an sich Seiendes gibt, das zugleich für diese der Grund ihres Gutseins ist“ (1095 a 26). Diese Kritik wird in zwei Schritten vollzogen: 1. 1096 a 17–b 31 wird die Berechtigung, die Existenz von Ideen anzunehmen, mittels metaphysischer und prädikationslogischer Argumente bestritten. Der Gedankengang wird abgeschlossen mit dem Hinweis, daß solche Argumente und Diskussionen nicht zum Themenkreis der praktischen Philosophie gehören, sondern zu dem der theoretischen. 2. In einen Neuanatz wird daraufhin (1096 b 31–1097 a 4) hypothetisch zugegeben, daß es so etwas wie „das Gute“ gebe, „das eines ist und allgemein ausgesagt wird und das getrennt und an sich existiert.“ Doch heißt es gleich, daß ein solches Gut durch menschliches Handeln nicht zu verwirklichen wäre; „nun ist es aber ein solches Gut, das wir suchen.“ Zudem zeigt sich, daß die praktischen Künste zwar alle nach ihrem „Gut“ streben, ohne daß sie dabei auf die Erkenntnis dieses Guten an sich zurückgreifen müßten. „Es ist aber wenig glaubhaft, daß sämtliche Spezialisten ein derartiges Hilfsmittel nicht kennen und nicht einmal vermissen würden.“ Mit anderen Worten: Die menschliche Praxis bedarf zu ihrer Begründung nicht einer nur und erst durch die Philosophen von außerhalb hereinzutragenden Vernunft als ihres Prinzips. Es geht vielmehr darum, die Vernunft der Praxis als das ihr innewohnende „Wahre“ aufzuweisen (cf. NE 1954 b 19). Als eine Konsequenz dieses methodologischen Ansatzes ergibt sich bei Aristoteles die Trennung der praktischen Philosophie und der in ihr als „Klugheit“ (phronesis, in ihrer politischen, ökonomischen oder moralischen Funktion) thematisierten Vernunft von der Vernunft als Vollzugsorgan der Theorie⁴⁹. Diese Trennung der beiden Vernunftformen und ihrer Inhalte

⁴⁸ Vgl. jetzt H. Flashar, Die Kritik der platonischen Ideenlehre in der Ethik des Aristoteles, in: Synusia, Festschr. f. W. Schadewaldt, 1965, 223–246.

⁴⁹ Darauf, daß die aristotelische Pragmatientrennung, vor allem aber die Unterscheidung der theoretischen von der praktischen Philosophie, platonkritisch zu verstehen ist, genau: als Kritik an der platonischen Einheitsphilosophie, hat mit Recht H. J. Krämer, Arete bei Platon und Aristoteles, 1959, 564 f. aufmerksam gemacht (vgl. auch die im Register S. 595 zum Stichwort „Pragmatientrennung“ verzeichneten Stellen): „Insbesondere der entscheidende geschichtliche Ansatz Platons, das Werthafte, die Arete wieder als das Seiende zu denken und als Seiendes in ihren wesenhaften Bestand auf den Seinsgrund als das Maß, die Norm aller Dinge zurückzuführen, tritt darum bei Aristoteles in den Hintergrund. Hier liegt die tiefere Ursache für die Aussonderung der normhaft-praktischen Wissenschaften aus der Ontologie, das Hauptbeispiel der Pragmatientrennung. Die Divergenz von Sein und Wert, Ontologie und Normenlehre, Theorie und Praxis ergibt sich konsequent aus einem Ansatz, der die Totalität des Seienden nicht mehr, wie bei Platon und den Früheren, radikal aus der Einheit des Ursprungs heraus zu denken versucht.“

wird von Aristoteles durchgehalten sowohl im Interesse der menschlichen Praxis wie im Interesse einer Bewahrung der Möglichkeit reiner Theorie und des Ranges ihrer Gegenstände.

1. Die Philosophie als Realisierung der theoretischen Erkenntnis ist deshalb von der praktisch-politischen Vernunft zu unterscheiden, weil deren Objekt, der Mensch, nicht das Wertvollste ist, was es im Kosmos gibt. Auf eine solche Behauptung würde aber die Identifikation von „Weisheit“ und „Politik“ hinauslaufen, sowie auf den Primat der politischen Wissenschaft. Die „Weisheit“ als theoretische Philosophie im Unterschied zur praktischen Vernunft aber ist „die Wissenschaft und das Denken über dasjenige, was seiner Natur nach am ehrwürdigsten ist“; um derentwillen also ist die Trennung von *phronesis* (im aristotelischen Sinne) und *sophia* festzuhalten (NE VI 7).

2. In der Metaphysik (XII 8, 1074b 1ff.) knüpft Aristoteles seine Lehre an die theologische Überlieferung von den Alten und Uralten her an. Diese sei, sofern sie die ersten Wesenheiten für Götter hielt, als eine göttliche Einsicht zu werten. Später aber sei die reine Götterlehre verdorben worden zu einer anthropomorphen Mythologie – zum Zwecke einer leichteren Handhabung der politischen Herrschaft und zur besseren Überredung der Menschen. – Es liegt also im Interesse der reinen Politik unter den Bedingungen einer aufgeklärten bürgerlichen Praxis, nicht die Theologie als solche zu negieren, sondern sie zu einer „natürlichen“, will sagen: metaphysischen, nicht politisch-mythologischen Theologie zu reinigen. – Politik und Theologie, Praxis und Theorie müssen also in beider Interesse getrennt werden.

II.

Setzt man die Begriffe „Theorie“ und „Praxis“ so, wie wir es eingangs in einem an Kant orientierten Vorgriff getan haben, an, so ergibt sich, daß trotz und entgegen der antiken Überlieferung, wie sie in der zitierten Äußerung Ciceros formuliert ist, nicht Sokrates und auch nicht eigentlich Platon als Begründer einer wirklich so zu nennenden „praktischen Philosophie“ anzusehen ist.

A. Für Sokrates stellt sich darum nicht das Theorie-Praxis-Problem in dem Sinne, in welchem es hier diskutiert wird, weil als Voraussetzung dafür angegeben ist, daß sich die Theorie als eine besondere Form von Praxis der praktischen (d.h. hier: politischen) Praxis gegenüber verselbständigt und institutionalisiert hat, oder anders formuliert: als Voraussetzung dafür, daß das Verhältnis von Theorie und Praxis überhaupt zum Problem wird, ist die Existenz und Ausbildung eines der Polis gegenüber verselbständigten, aparten Ortes angegeben worden, eines Ortes, der durch nichts anderes definiert ist, als dadurch, daß in ihm in relativer Praxisferne Theorie, Philosophie, Wissenschaft getrieben wird mit all den rechtlichen, dinglichen und institutionellen Bedingungen und Sicherungen, die dazu erforderlich sind. Voraussetzung also ist die Ausbildung einer von der Polis getrennten Schule. Bei Platon und Aristoteles ist eine solche Voraussetzung gegeben; sie läßt sich nicht nur im ideellen, sondern im konkret

topographischen Sinne greifen: sowohl die Akademie wie das Lykeion lagen außerhalb der Stadtmauern Athens, vor allem aber getrennt von den Zentren politischen Handelns der Stadt, d. h. von den Orten, zu denen der im Theaitetos beschriebene Philosoph nicht einmal die Wege kennt: Agora, Versammlungsplätze des Rates, der obersten Behörden und Gerichte. Das Problem des Verhältnisses von Theorie und Praxis transformiert und konkretisiert sich in dieser institutionellen Definition zu dem des Verhältnisses von „Schule“ und „Stadt“, von Akademie/Lykeion und Polis. In dieser Definition konnte es sich für Sokrates nun darum schlechterdings nicht stellen, weil sein „Philosophieren“, dessen Kern die ironisch-elenktische Prüfung der Mitbürger war, unmittelbar an den Orten ihrer Praxis vollzogen wurde. (Der Tätigkeitsbericht des Sokrates in der Apologie liefert hierfür die schönsten Stellen.) Sokrates lehrte diskutierend in den Straßen, auf dem Markt, an den Gerichtsstätten der Stadt, also nicht in institutionalisierter Abtrennung und Isolierung von der Polis. Das sokratische Philosophieren war unmittelbar selbst ein ethisch-pädagogischer und zugleich politischer Akt; als solcher ist er von Platon immer wieder beschrieben worden.

B. „Platon ist in ganz anderer Weise theoretischer Denker als sein Lehrer, und statt der Momente tiefer Versenkung, die im Leben des platonischen Sokrates als etwas seltsam Unerklärbares stehen, muß es bei Platon selbst lange Zeiten einsamen Denkens, Forschens, Schauens, Schreibens gegeben haben ... Vollends wenn es richtig ist, daß sein Wille dahin gehen mußte, die Substanz des Staates zu erneuern, wie konnte er das anders als durch Lehre? ... Platon bindet seine Stiftung an einen Ort, sorgt für ihren äußeren Bestand, bestimmt ein Musenheiligtum zu ihrer sakralen Mitte.“ Paul Friedländer, dessen Platon-Werk (I 90 f.) diese Sätze entnommen sind, hat in ihnen präzise das von uns gemeinte Phänomen der institutionalisierten Theorie in einer auf Bestand bedachten Schulgründung in Form der platonischen Akademie beschrieben. Er hat zugleich im Sinne der von uns an den Anfang gestellten Formel die platonische Intention einer vermittlungslosen Identifikation von Theorie und Praxis am Ort der Theorie gefaßt, wenn er betont, „daß die Akademie einen politischen Sinn hatte, daß sie nicht auf die Idee zielte, sondern zugleich auf den Staat⁵⁰. Platon hat das

⁵⁰ Antike Belege, in denen von der platonischen Absicht, durch die in der Akademie betriebenen Studien Einfluß auf das politische Leben zu gewinnen, die Rede ist, hat K. Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre, 1963, S. 456 f. gesammelt. „Die Tatsache einer solchen Zielsetzung der Akademie bedarf angesichts der platonischen Briefe VI, VII und VIII keines besonderen Beweises“ (a.a.O. 457). – Daß ein solcher Satz und Beweis trotz der in ihm selbst zum Ausdruck gebrachten Überflüssigkeit vom Autor dennoch abgedruckt wird, hat seinen Grund und seine Berechtigung darin, daß er angesichts der deutschen, humanistisch-idealistischen und wesentlich unpolitischen Interpretationstradition der platonischen Philosophie keineswegs selbstverständlich ist. Das gleiche gilt auch für den hier vorgelegten Versuch, das Höhlengleichnis wirklich als politischen Text zu lesen, während es, wie die gesamte Politeia, bisher allenfalls pädagogisch verstanden worden ist. („Das ‚Höhlengleichnis‘ veranschaulicht nach Platons eindeutiger Aussage das Wesen der ‚Bildung‘“, so M. Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit, Bern 1954², S. 25. Auch für Werner Jaeger erweist sich „der Kern des Ganzen“ als „das Problem der Paideia“, Paideia II 284; vgl. auch G. Müller, Studien zu den platonischen Nomoi, 1951, S. 145: Dem wahren Sachverhalt „wird man nur gerecht, wenn man das radikale Nein zu aller praktischen Politik durchgehend auch für die Politeia gelten läßt

Ideenreich gefunden, als er den wahren Staat suchte. Eidos und Polis, die höchste Theorie und die höchste praktische Aufgabe, blieben ihm unlösbar verbunden“ (a.a.O. 105). Unter unserem Aspekt besagt das: Platons politisches Programm zielte darauf, eine Gestalt der menschlichen Welt theoretisch zu entwerfen und schließlich praktisch zu realisieren⁵¹, in der die Leitung der Schule und die Leitung der Stadt schließlich identisch werden, in der also Theorie unmittelbar praktisch zu werden vermag. „Die Akademie war staatlich gesonnen und wartete gleichsam auf den Moment, da sie selbst Mitte eines verwirklichten Idealstaates werden könnte“⁵².

Es lassen sich sicher viele Gründe und Motive angeben (und ersinnen), mittels derer man die Genesis eines solchen Gedankens plausibel machen kann. Auf die Wurzel in der in der Ilias an den griechischen Mann gestellten Forderung, Täter von Taten und Sprecher von Worten zugleich zu sein, ist schon hingewiesen worden. Ein anderer Grund dürfte darin zu sehen sein, daß Platon hier bewußt unter den Bedingungen einer vernünftigen Praxis an Hesiod anknüpft, der in seiner Theogonie (V. 79 ff.) den von Apoll stammenden Sänger in enge Verbindung zu dem von den Musen begnadeten König gebracht hat⁵³. Hier sei eine

und ernst nimmt, daß das, was Platon Politik nennt, Sorge für die Seele ist.“) Politische Intentionen Platons sind jüngst wiederum von Oswald Utermöhlen bestritten worden: Die Politeia hat nur theoretischen Charakter, „sie ist nicht Ausdruck von Platons politischen Aspirationen“ (Die Bedeutung der Ideenlehre für die platonische Politeia 1967, S. 109). Der in ihr entworfenen Idealstaat fungiert demnach nur „als Hilfsmittel der Erkenntnislehre“ (a.a.O.). Entsprechend wird das Höhlengleichnis nur unter dem Aspekt von „Noesis und Dialektik“ interpretiert (S. 37–51, 98 ff.). – K. Gaiser versteht Platons Zielsetzung aus seinem Geschichtsdenken: „Daraus ergibt sich, daß die sichere Begründung der politischen Ordnung jetzt von der Philosophie erwartet werden muß: sie soll die Prinzipien der gesetzlichen Ordnung theoretisch ermitteln und nach Möglichkeit zur Wirkung bringen“ (a.a.O. 456). „Für das Verständnis dieses Sachverhalts ist es entscheidend wichtig, auf den engen Zusammenhang zwischen allgemeiner Prinzipienlehre und speziell politischer Normenlehre in der ‚Wertstruktur‘ der platonischen Philosophie zu achten“ (a.a.O. 457).

⁵¹ „Bei seinem kriegerischen Vorstoß gegen Dionys wird Dion von der Akademie unterstützt, und wenn man Plutarchs Darstellung liest, so hat man gar nicht den Eindruck, als ob eine ganz nur in ihre Studien versunkene Gelehrtengemeinde plötzlich zu etwas völlig anderem erwache, sondern als ob das auf den Staat gerichtete Denken und Planen hier seine legitime Verwirklichung finde“, P. Friedländer, Platon I, 1964, S. 109.

⁵² P. Friedländer, a.a.O., 106; cf. ebd. den Vergleich mit der staatsfernen Zurückgezogenheit des „Gartens“ Epikurs.

⁵³ Die Differenzen liegen freilich – angesichts der von Platon aus theologischen wie moralisch-politischen Motiven vollzogenen Austreibung der Dichter aus dem auf Philosophie gegründeten Staate – auf der Hand. Der Dichter wird durch den Philosophen ersetzt; er steht auch nicht mehr neben dem König als dessen „rhetorischer Vollzugsgehilfe“ zum Zwecke einer überzeugenden Verkündigung seiner gerechten Entscheidungen (Theog. v. 83 ff.); der König ist der Philosoph – oder hat es zu sein; der Philosoph ist selbst der König – oder hat es zu sein; Philosophie selbst verkörpert Macht, Macht ist nur legitim, sofern sie philosophisch ausgeübt wird. Neu gegenüber Hesiod ist sodann, daß sich die Einsichten, Erkenntnisse und „gerechten Sprüche“ nicht mehr einer Eingebung der Musen oder Apoll verdanken, sondern der zum Ablegen von Rechenschaft fähigen und zu ihr aufgerufenen philosophischen Vernunft. Zur Interpretation sei verwiesen auf Armin Müller, Platons Philosophie als kritische Distanzierung von der mythischen Dichtung, Diss. phil. Münster 1967. – Wie die vorbehaltlose Negation der

weitere Erklärung zur Diskussion gestellt. Das platonische Programm einer Identifikation von Politik und Philosophie hat u. a. den Zweck, einen Konflikt zwischen ihnen, der, wie der Fall des Sokrates zeigt, für die Philosophie wohl immer und unweigerlich tödlich ausgehen muß, ein für allemal zu vermeiden. Die „Politeia“ ist, so gesehen, ein Programm zur Vermeidung der Wiederholung eines Sokrates-Schicksals. Eine solche Wiederholung würde in der Tat unter den Politeia-Bedingungen unmöglich sein, aber darum, weil unter solchen Bedingungen von vornherein eine Gestalt wie die des Sokrates nicht auftreten könnte. Ernst Kapp hat das einmal so formuliert: Wir befinden „uns hier in einer Welt, in der alle ernstlichen Konflikte zwischen Denken und Politik *von vornherein* ausgeschlossen sind, und in der die schwersten Probleme des wirklichen Menschenlebens sich für den einzelnen in gerade lächerlich einfacher Weise lösen“⁵⁴.

Überhaupt sind die politisch einschlägigen Aussagen der Politeia immer daraufhin zu unterscheiden, ob sie sich a) auf die bestehende Realität beziehen oder b) auf die in der Politeia entworfene Welt. – Unter den bestehenden Bedingungen, so sagt Sokrates (Rep. 519 bff.), sind 1. weder die Ungebildeten und der Wahrheit Unkundigen in der Lage, die politischen Geschäfte leitend zu betreiben; d. h.: die Polis ohne Philosophie ist von sich aus vernunftlos und damit legitimer Herrschaft bar; es sind aber auch 2. die, welche sich immerwährend mit den Wissenschaften beschäftigen, also das theoretische Leben um seiner selbst willen führen, nicht dazu imstande. „Die einen, weil sie nicht *einen* Zweck im Leben haben, auf welchen zielend sie alles täten, was sie privat und öffentlich tun, die anderen, weil sie gutwillig gar nicht solche Geschäfte werden betreiben wollen, in der Meinung, daß sie auf die Inseln der Seligen noch lebend versetzt worden sind. Darum ist es unsere Aufgabe“, so fährt Sokrates fort, „die trefflichsten Naturen unter unseren Bewohnern zu nötigen, daß sie zu jener Kenntnis zu gelangen suchen, welche wir im vorigen als die größte aufstellten, nämlich das Gute zu sehen und die Reise aufwärts dahin anzutreten; aber wenn sie dort oben zur Genüge geschaut haben, darf man ihnen nicht freistellen, daß ihnen wie jetzt“, d. h. in der Wirklichkeit, die nicht nach den Vorstellungen der platonischen Philosophie formiert ist, „erlaubt wird, dort zu bleiben und nicht wieder zurückkehren zu wollen zu jenen Gefangenen, noch Anteil zu nehmen an ihren Mühseligkeiten und Ehrenbezeugungen“ (Rep. 519 c/d). – Eine andere hier aufschlußreiche Stelle ist bereits zitiert worden: das Argument, mit dem Sokrates die Rechtmäßigkeit des Zwanges zur Ausübung politischer Herrschaft durch die Philosophen begründet. Es ist in der Antwort enthalten, mit der So-

Dichtung durch Philosophie aus politischen Gründen bei Platon auf sein Hauptwerk selbst zurückgewirkt hat, mag eine Kennzeichnung P. Friedländers (Platon III 128) andeuten: „Die Politeia ist Musenwerk, philosophische Denkarbeit und politische Aktion zugleich.“

⁵⁴ E. Kapp, Platon und die Akademie, in: Mnemosyne III 4, 1936/37, 233, (jetzt auch in: E. K., Ausgewählte Schriften, 1968, S. 156); vgl. auch K. v. Fritz, Gött. Gel. Anz. 213, 1959, S. 30, der außerdem einer Bemerkung Platons in den Nomoi entnimmt, daß dieser eine Ahnung davon gehabt habe, daß es in seinem eigenen Idealstaat vielleicht auch keinen Platon hätte geben können; vgl. ferner Gerh. Müller, Studien zu den platonischen Nomoi, 1951, 13: „Im Nomoi-Staat könnte man die Philosophen nicht gebrauchen, ihre Wahrheit würde mit Sicherheit zur Irrlehre erklärt, und sie selbst würden ein Opfer der Inquisition werden.“

krates dem Einwurf begegnet, es hieße doch, den Philosophen Unrecht zufügen und Schuld daran sein, daß sie schlechter leben, obwohl sie es besser könnten, wenn man sie zur Teilnahme an den politischen Geschäften zwänge. „Den bei uns sich bildenden Philosophen“, so führt Sokrates aus, geschehe kein Unrecht, wenn ihnen zugemutet werde, für die anderen Sorge zu tragen und sie in Obhut zu halten, „wir werden ihnen nämlich sagen, daß die, welche in anderen Staaten Philosophen werden, natürlicherweise an den Arbeiten in denselben keinen Teil nehmen, denn sie bilden sich zu solchen aus freien Stücken wider Willen der jedesmaligen Verfassung, und es ist ganz billig, daß, was von selbst gewachsen und daher niemandem für seine Kost verpflichtet ist, auch nicht Lust hat, jemandem Kostgeld zu bezahlen. Euch aber haben wir zu eurem und des übrigen Staates Besten wie in den Bienenstöcken die Weisel und Könige erzogen und besser und vollständiger als die übrigen ausgebildet, so daß ihr tüchtiger seid, an beidem teilzunehmen. Darum also müßt ihr nun wieder herabsteigen, jeder in seiner Ordnung, zu der Wohnung der übrigen und euch mit ihnen gewöhnen, das Dunkel zu schauen“ (520 a–c).

Von besonderem Interesse wäre nun hier die Frage, unter welche Bedingung und Forderung Platon a) sich selbst und b) die in seiner Akademie herangebildeten Schüler und Philosophen gestellt haben mag.

a) Für ihn selbst gilt zweifellos, daß er noch in einer Welt sich zum Philosophen gebildet hat, die unter dem Signum der Trennung von Philosophie und Staat steht, daß er also sein Philosophieren nicht dem Staate verdankt, sondern einem Manne, an den bei dem Satze gedacht sein mag, daß er sich zum Philosophen gebildet habe ohne, ja gegen den Willen des Staates (dessen Opfer er dann auch geworden ist). – Von hierher wird sodann deutlich, wie jene berühmte Stelle gemeint sein mag, an der Platon wohl sein eigenes Verhalten zur athenischen Wirklichkeit gerechtfertigt und erklärt hat, nämlich das Verhalten eines philosophischen Privatmannes, der sich selbst die unmittelbare Teilnahme an der politischen Führung Athens versagt hat, eines Athens, welches unter das 497 b ausgesprochene Verdikt fällt, „daß keine unter den jetzigen Verfassungen einer philosophischen Natur zusagt“. Diese philosophische Natur wird sich, ihrer Situation bewußt, im Staate „ruhig verhalten und, sich nur um das Ihrige bekümmern, wie einer im Winter, wenn der Wind Staub und Schlagregen heruntreibt, hinter einer Mauer untertritt, froh sein, wenn er die anderen voll Frevel sieht, wenigstens selbst rein von Ungerechtigkeit und unheiligen Werken dieses Leben hinzubringen und beim Abschiede daraus in guter Hoffnung ruhig und zuversichtlich zu scheiden“. Er habe, bemerkt Glaukon, gewiß nichts Geringes ausgerichtet, wenn er so scheide. „Aber auch“, antwortet Sokrates, „nicht das Größte, weil er eben keinen tauglichen Staat gefunden hat. Denn in einem solchen würde er selbst noch mehr zunehmen und mit dem seinigen auch das allgemeine Wesen retten“ (496 d–497a).

b) Anders stellt sich die Situation dar für die Männer, die unter Platons Anleitung in seiner Akademie dazu herangebildet und berufen waren, seine philosophischen und politischen Intentionen fortzusetzen und zu realisieren. „Was

Platon ihnen“ – entgegen seinen Absichten⁵⁵ – „beschert hatte, war faktisch ein geistiges Leben auf den Inseln der Seligen, bei denen alle die lästigen Verpflichtungen wegfielen, die im Idealstaat immerhin auch dem zu dem Höchsten Berufenen obgelegen hätten. Und das haben die Klügsten und Ehrlichsten unter diesen Männern auch bewußt erfaßt. Die Lustlehre des Eudoxos ist doch nicht zufälligerweise von einem ernsthaften Gelehrten, der in Athen das Leben der Akademie mitlebte, aufgestellt worden“⁵⁶. Es fehlte bei ihnen – vom Höhlengleichnis her gesehen – sowohl der Zwang zur Rückkehr in die Höhle, wie ja auch schon ihre Zuwendung zur Philosophie aus ihrem freiwilligen Entschluß entsprungen war. Wenn es stimmt, daß Platons Theorie, jedenfalls wie sie in der Politeia vorliegt und im Höhlengleichnis in einem Bilde zusammengerafft ist⁵⁷, darauf abzielt, eine Welt und eine politische Philosophie zu entwerfen, in der Philosophie und Politik in eins gesetzt sind, so folgt daraus zweierlei:

1. gibt es bei Platon keine Theorie eines Ortes und einer Institution, deren Zweck es wäre, unter den gegebenen Bedingungen neben dem Staat und der politischen Praxis – wie immer über deren Rang gedacht sein mag – freie, praxisferne Theorie zu treiben; d.h. es gibt bei Platon keine Theorie dieses *bios theoretikos*⁵⁸ und der „Philosophie an sich“;

2. gibt es bei Platon aus den genannten Gründen auch keine eigentliche Theorie des Lebens außerhalb der Schule, also des *bios politikos*, sowie der gesellschaftlichen und politischen Institutionen, in denen eine solche politisch-bürgerliche Existenz allein sinnvoll geführt werden kann. Das heißt aber: bei Platon gibt es weder eine eigentlich ethische noch eine eigentlich so zu nennende politische Philosophie, jedenfalls nicht in dem Sinne, in dem wir eine solche bei Aristoteles finden. Es gibt also bei Platon nicht das, was H. Arendt „Politik an sich“ genannt hat, sondern eben nur eine Theorie der als Identifikation gedachten Beziehung von Philosophie und Politik gegenüber deren behaupteter totaler Beziehungslosigkeit in der vorgefundenen Welt. In der Mitte der platonischen Schrift vom Staate steht keine Lehre von den Staatsformen und Staatseinrichtungen, in ihr geht es nicht einmal um die rechten Gesetze, „sondern allein um die rechte Erziehung zum Staat – diese aber ist eine Erziehung zum Philoso-

⁵⁵ „Platon gründete seine Schule, um die junge Generation für sein Ideal zu gewinnen, nicht eigentlich um wissenschaftliche Forschungen zu betreiben. Er wollte die jungen Leute für das politische Leben erziehen; es war seine Absicht, daß sie alles, was sie in der Akademie gelernt hatten, auch in die Tat umsetzen sollten. Der Staat, der Staatsmann und die Gesetze sind nicht in erster Linie theoretische Auseinandersetzungen. Sie sind Programmschriften“, I. Düring, Aristoteles, 1966, S. 6.

⁵⁶ E. Kapp, a.a.O., S. 239, vgl. dort die weiteren Bemerkungen über das von Platon seinen Schülern mitgegebene adlige Herrengefühl und die bei Friedländer (I 104 f.) mitgeteilten antiken Berichte darüber, wie man die Platoniker an ihrem Auftreten sogleich erkennen konnte.

⁵⁷ Was das Grundsätzliche der dem Entwurf des Gesetzesstaates der *Nomoi* zugrundeliegenden Auffassung des Verhältnisses von Theorie und Praxis anbetrifft, so liegt hier kein wesentlicher Unterschied vor: man denke an den nächtlichen Rat der Gesetzeswächter und an die Gründung der für den gesamten Staatsaufbau verbindlichen Normen auf das höchste Wissen der Astronomie.

⁵⁸ „Eine eigene direkte Theorie einer solchen Stätte der Philosophie, wie es die Akademie in Athen war, hat Platon nicht gegeben“, E. Kapp, a.a.O., 233.

phieren⁵⁹. Platon selbst hat ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht und seinen Verzicht auf eine durchgeführte politische Theorie als Verfassungstheorie damit begründet, daß „es ein Geschäft von unabsehbarer Länge wäre, wenn man sämtliche Verfassungen und alle Sitten so durchgehen wollte, daß man nichts ausließe“ (Rep. VIII 548 d). „Dieses Unternehmen von nicht zu bewältigender Größe hat Aristoteles organisiert“⁶⁰.

C. Aristoteles hat gegenüber Platon beides gegeben:

1. eine Theorie der philosophischen Existenz in der „Schule“ unter den menschlichen Bedingungen eines bürgerlichen Lebens und im ständigen Vergleich mit dessen Möglichkeiten,

2. eine Theorie des bürgerlich-politischen Lebens außerhalb der Schule als „praktische Philosophie“, d. h. als Theorie eines Lebens, dessen Tugend und Erfüllung auch ohne Metaphysik und ohne Vollzug von Philosophie und damit für viele möglich ist⁶¹.

Innerhalb dieser praktischen Philosophie werden Ethik und Politik in relativer Unterschiedenheit gehalten. A. Thema der Ethik ist gegenüber Platons unmittelbar philosophisch-politischer Intention nicht die Tugend des Philosophen und Herrschers, sondern das Bemühen, dem *τοχών ἀνήρ*, dem „Bürger“, ein selbständiges und sich selbst genügendes sittlich-erfülltes Leben theoretisch zu ermöglichen⁶². B. Gegenüber der strengen Parallelisierung von Ethos und Polisform bei Platon wird unter Aufnahme der sophistischen Einsicht in die Relativität der Verfassungen deren Theorie ethisch partiell neutralisiert und damit einer (im aristotelischen Sinne) empirischen Forschung⁶³ und strukturellen Analyse als „Politik“ zugänglich gemacht.

B. Was für Aristoteles „Politik“ heißt, kann man, gerade im Vergleich mit Platon, gut daran ablesen, welche Themen aus der *Politeia* Aristoteles im II. Buch seiner Politik behandelt und kritisch zur Sprache bringt: nämlich im genauen Sinne politisch-gesellschaftliche Institutionen, also die Entscheidung, ob Privateigentum oder Gemeinbesitz, das Verhältnis von Hausgemeinschaft und Staat, die Institution der Ehe, das Problem der Kindergemeinschaft, die Einrichtung der obersten Staatsämter, das Verhältnis der Stände im Staat usf. Aristoteles behandelt dagegen nicht, wie schon bemerkt wurde, das im Philosophen-Königs-Satz formulierte Theorem und Programm einer Identifikation von Theorie und Praxis; eine solche Aufstellung ist für ihn (unter der von ihm akzeptierten Bedingung einer Trennung von Schule und Staat, von Philosophie und Politik) kein spezifisch politisches Problem und Thema. Von Interesse ist es nun zu sehen, wie er auch den platonischen Kernsatz schließlich in ein in seinem Sinne politisches Problem verwandelt hat. Er wird in Buch II 2 zu einer Legitimitätsfrage

⁵⁹ H. G. Gadamer, *Platos Staat der Erziehung*, in: *Das neue Bild der Antike I*, 1942, 317.

⁶⁰ H. Ryffel, *Metabole politeion*, 1949, S. 108 Anm. 257.

⁶¹ Vgl. Gerh. Müller, *Probleme der aristotelischen Eudaimonielehre*, in: *Mus. Helv.* 17, 1960, 121–143.

⁶² Vgl. R. Walzer, *Magna Moralia und aristotelische Ethik*, 1929, S. 1, ferner F. Dirlmeier *EE-Komm.* S. 180 zu 11,1.

⁶³ Zum aristotelischen Empirie-Begriff vgl. u. a. R. Stark, *Aristotelesstudien*, 1954, bes. den Exkurs S. 87 ff.

transformiert, nämlich zu der Frage, ob es gut sei, daß immer dieselben herrschen. Die Konsequenz der platonischen Voraussetzungen einer letztlich nicht aufzuhebenden, weil naturalen⁶⁴ rangmäßigen Verschiedenheit der Menschen versteht sich von selbst. Aristoteles wendet dagegen ein, daß diese Lösung da nicht angeht, wo alle Bürger von Natur gleich und frei sind, denn „da ist es gerecht, daß alle an der Regierung teilnehmen, mag nun“ – wie in Erinnerung an Platons Diskussion hierüber hinzugefügt wird – „das Regieren etwas Gutes oder Schlechtes sein“ (1261 a 32 ff.). Die von ihm vorgeschlagene Art der Besorgung der politischen Geschäfte in Form des „Reihendienstes“⁶⁵, d. h. die abwechslungsweise Ausübung der Herrschaft⁶⁶, vermittelt die Realität mit dem platonischen Gedanken, als dessen „Nachahmung“ sie 1261 b 3 ganz platonisch bezeichnet wird. – Dieselbe Frage wird im III. Buche erneut aufgenommen und systematisch diskutiert, und, wie man wohl sagen muß, theoretisch nicht restlos aufgelöst als die zentrale politische Aporie des berechtigten Anspruches auf die Ausübung von Herrschaft und als das Problem, wie ein Staat unter den gegenwärtigen Bedingungen, also wie ein demokratisches Staatswesen (Aristoteles spricht in seiner Terminologie von der „Politie“) mit den göttlichen Männern, als welche die platonischen Philosophenkönige notwendig erscheinen müßten, fertig werden könnte, würden sie wirklich unter den Menschen auftreten und die Herrschaft über sie beanspruchen. „Wenn im Staate ein einzelner von so ganz überragender Tugend ist oder mehrere – die aber doch von zu geringer Zahl sind, um einen vollen Staat für sich zu bilden –, daß die Tugend und politische Befähigung aller anderen zusammen sich mit denen jener mehreren oder jenes einen gar nicht vergleichen läßt, so kann man solche Leute eben nicht mehr als bloße Teile des Staates behandeln, denn es würde ihnen Unrecht geschehen, wenn sie gleiche Rechte mit anderen erhielten, während sie im Vergleich zu allen anderen doch so ungleich an Tugend und politischer Befähigung sind. Vielmehr würde ein solcher Mann ja wie ein Gott unter den Menschen anzusehen sein“ (13, 1284 a 3 ff.). Solche Männer würden alle politische Ordnung sprengen und überhaupt jede Gesetzgebung unmöglich machen, da es eine solche nur für nach Herkunft und Vermögen gleiche und freie Bürger geben kann. Jene aber wären selber Gesetz, „und es würde sich sogar derjenige lächerlich machen, der es versuchen sollte, ihnen Gesetze zu geben“. Als mögliche Lösung bietet sich hier das Verfahren des Ostrakismos an, dem Aristoteles vom Standpunkt der auf

⁶⁴ Daß diese Voraussetzungen den Menschen seiner Zeit glaubhaft zu machen „einer großen Überredungskunst“ oder, um es genau zu sagen, einer „notwendigen, aber edlen Täuschung“ der Regierten durch die Regierenden bedarf, weiß auch Platon. Er erfindet zu diesem Zweck die Lüge des „phönikischen Märchens“ von den goldenen, silbernen und ehernen Seelen (Rep. II 21, 414 c – 415 d).

⁶⁵ Diese Bezeichnung im Anschluß an J. Trier, Reihendienst (Schriften d. Ges. z. Förderg. d. Westf. Wilhelms-Universität zu Münster, 38), Münster 1957.

⁶⁶ Bei Gleichheit der Bürger ist es das Beste, „daß diese Gleichen abwechslungsweise einander Platz machen und außerhalb des politischen Amtes einander gleich sind. Auf diese Weise regiert der eine und gehorcht der andere Teil der Bürger so, als ob beide andere geworden wären. Und auf dieselbe Art bekleiden denn auch die Regierenden selbst nicht immer die gleichen Ämter, sondern bald gelangt ein Bürger zu diesem und bald zu einem anderen“, Pol. I 2, 1261 b 3–6.

Freiheit und Gleichheit beruhenden Bürgergemeinde ausdrücklich ein gewisses Recht zugesteht⁶⁷, freilich kein unbedingtes. „Denn man wird doch wohl nicht behaupten wollen, daß man einen solchen Mann aus dem Staat vertreiben und verbannen müsse. Ebenso wenig kann man verlangen, über ihn dadurch zu regieren, daß man die Staatsämter unter mehrere verteilt, denn das wäre beinahe so, als wenn wir über den Zeus zu regieren verlangten. Es bleibt mithin nichts anderes übrig, als was eben offenbar in der Natur der Sache liegt, daß alle einem solchen Mann freiwillig gehorchen“⁶⁸. Dasselbe lesen wir noch einmal III 17, 1288 a 24–29 als Abschluß der Gesamtdiskussion des Königtums: „Weder töten noch verbannen oder durch das Scherbengericht aus dem Staat entfernen kann man doch geziemenderweise derartige Leute, noch auch verlangen, daß sie teilweise von anderen regiert werden; denn es liegt nicht in der Natur, daß der Teil das Ganze überrage, und dem, welcher eine so ganz außerordentliche Überlegenheit besitzt, ist eben damit dies zugefallen. So bleibt denn einzig übrig, daß einem solchen Manne gehorcht werde und er die Regierungsgewalt ausübe, nicht teilweise, sondern schlechthin.“ Mit anderen Worten, Aristoteles stimmt, was die reine Theorie und die Bewertung dessen, was an sich sein sollte, angeht, hier mit Platon überein; die Differenz liegt in der Diagnose, d. h. in der Analyse der Wirklichkeit, genauer gesagt: in der Bewertung des Rechts von Argumenten, die von ihr her genommen sind. So steht denn für ihn fest, daß heutzutage keine Königtümer mehr entstehen können, daß diese vielmehr nur in der Vergangenheit möglich waren⁶⁹. Nachdem nämlich die Zahl der an politischer Befähigung einander gleichen Bürger größer geworden ist, erträgt man keine Alleinherrschaft mehr, sondern strebt nach gemeinsamer Regierung und hat die „Politie“, den Verfassungsstaat, geschaffen (III 15, 1286 b 8 ff.). Aristoteles resümiert, in jeder seiner Wendungen platonische im Auge haltend: „Aus dem Gesagten erhellt, daß es wenigstens unter Gleichen und Ähnlichen weder ersprießlich noch berechtigt ist, wenn ein einziger Herr über alles ist, weder in dem Fall, daß keine Gesetze bestehen, sondern er selbst gleichsam die Stelle des Gesetzes vertritt, noch in dem, daß sie bestehen, und weder, wenn er als Tüchtiger über Tüchtige, noch wenn er über Untüchtige als Untüchtiger Herr ist, und selbst dann nicht, wenn er sie an Tugend übertrifft, es sei denn in einer ganz bestimmten Weise“ (III 17, 1288 a 1–5). Diese Lösung wird dann auch vernunfttheoretisch gerechtfertigt mittels der ganz und gar unplatonischen „Summierungstheorie“⁷⁰, derzufolge eine Mehrheit qualifizierter Bürger in ihrer Gesamtheit ein höheres Maß an Einsicht verkörpert und über ihre politischen Belange wohl Bescheid weiß; das sokratisch-politische Argument der alleinigen Kompetenz des Fachmannes wird mittels

⁶⁷ 1284 b 15–17, 24. „Besser wäre es freilich, wenn der Gesetzgeber von vornherein die ganze Verfassung so einrichtet, daß es eines solchen Heilmittels nicht bedarf; der zweite Weg, falls die Not eintreten sollte, wäre der Versuch, sich mit einem solchen Mittel zu helfen.“

⁶⁸ 1284 b 28–34.

⁶⁹ Platons politische Theorie stellt sich von hier her als Repristinationsversuch dar.

⁷⁰ Vgl. E. Braun, Die Summierungstheorie des Aristoteles, in: Jahresh. d. Österr. Arch. Inst. 44, 1959, 157–184.

eines von Platon selbst in seiner techne-Theorie ausgebildeten Gedankens widerlegt, nämlich mittels der Unterscheidung zwischen herstellender und gebrauchender Kunst: Die Beurteilung eines Schuhs steht nach Aristoteles nicht dem Schuster, nicht dem, der ihn gemacht hat, zu, sondern dem, der ihn tragen muß; das Urteil über ein Gericht gibt nicht der Koch, sondern der Gast ab; und so sind auch zur Beurteilung einer Politik nicht allein die kompetent, die sie machen, sondern ebenso und noch mehr die, welche sie „erleiden“.

A. An der aristotelischen Lösung des Verhältnisses von Philosophie und bürgerlich-politischer Praxis, von „Schule“ und „Stadt“ hängen ferner alle die Momente, die den Charakter seiner praktischen Philosophie als *Ethik* ausmachen.

1. Die praktische Philosophie (wir halten uns hier an die in der Nikomachischen Ethik vorliegende Form) ist ausdrücklich Theorie des bürgerlichen Lebens außerhalb der Schule, sie handelt vom *bios politikos*⁷¹. – Hiermit sind alle die spezifischen Schwierigkeiten verbunden, die im Begriff einer „praktischen Philosophie“ liegen. Diese ist nach dem Gesagten a) nicht selbst ein ethischer oder politischer Akt, sondern eine Reflexion über dessen Bedingungen; der Ort, an dem sie entwickelt und vorgetragen wird, ist die von der Polis ausgesonderte Schule. b) Sie ist demnach zugleich auch nicht reine Theorie, die ihr *Telos* in sich selbst hat; ihre Intention geht wieder aus der Schule hinaus auf Praxis im bürgerlichen Leben; für die praktische Philosophie des Aristoteles gilt im genauen Sinne der Satz „*Non scholae, sed vitae discimus*“. Dabei ist der Philosoph, der im aristotelischen Sinne über Praxis und Politik reflektiert, nicht total verantwortlich für diese, er setzt sie vielmehr immer als bereits gegeben und auch als ohne Philosophie möglich voraus. Konkret bedeutet das: ihr Adressat sind Bürger, die aus der Stadt heraus in die Schule kommen, um sich dort über ihre ethische und politische Existenz aufklären zu lassen. NE I 1 reflektiert deshalb explizit über die Beschaffenheit des Hörers der praktisch-politischen Philosophie. Er muß ein gewisses Alter und durch eigene Lebenspraxis Erfahrung über das wirkliche Leben haben; „denn von ihm gehen die Überlegungen aus und dieses haben sie zum Gegenstand“. Ohne diese Voraussetzung einer bereits guten und gelungenen Praxis könnte er nur zweck- und nutzlos zuhören, „denn das Ziel ist hier nicht Erkenntnis, sondern Handeln. Dabei ist es gleichgültig, ob er an Jahren jung oder dem Charakter nach unfertig ist. Denn nicht an der Zahl der Jahre hängt das Ungenügen, sondern daran, daß die jungen Leute unter dem Einfluß der Leidenschaft leben und unter diesem Einfluß ihre jeweiligen Ziele verfolgen. Solchen bleibt, wie den haltlosen Menschen die Erkenntnis ohne Gewinn. Wer aber sein Streben und Handeln nach klarem Plan einrichtet, dem bringt das Wissen von diesen Gegenständen hohen Nutzen.“ – Ein Einwand, der hier möglich ist, könnte lauten: Welchen Sinn sollte eine Theorie über Praxis haben, wenn diese ausdrücklich als eine gute, gelungene bei dem Hörer vorausgesetzt und damit auch als eine ohne Philosophie und vor der philosophi-

⁷¹ Entgegen anderslautenden Interpretationen hat C. J. de Vogel gezeigt, daß Aristoteles im Eingangssatz der NE die Praxis der theoretischen Wissenschaft außer Betracht läßt, a.a.O. 317–320.

schen Belehrung mögliche anerkannt wird? Aristoteles hilft sich in den Eingangsüberlegungen seiner Ethik mit einem an Platon erinnernden⁷² Bild: „Hat nicht die (durch die ethische Reflexion gewonnene und vermittelte) Erkenntnis des letzten Ziels alles Handelns ein entscheidendes Gewicht für die Lebensführung, und können wir dann nicht wie Bogenschützen, die ihr Ziel haben, leichter das Richtige treffen?“ (1094 a 22–24). Das ist eine vorsichtige, als Frage formulierte These: die Bedeutung der philosophischen Reflexion für die ethische Praxis ist keine absolute. –

Das hier zum Ausdruck gebrachte Verständnis von Theorie und Praxis impliziert einen Zirkel. Ethische Theorie setzt ethische Praxis voraus, von ihr geht sie aus; sie spricht über sie und aus ihr heraus, wie Aristoteles 1094 b 20 und 21, 1095 a 3/4 genau formuliert. Zugleich hat sie sie zum Ziel: τὸ τέλος ἐστὶν πράξις (a 5/6).

Als Formel schematisiert stellt sich das Verhältnis so dar: $P_1 - Th - P_2$, wobei P_1 die vorphilosophische, vorausgesetzte Praxis und ihr Ethos bezeichnet, P_2 die durch Philosophie „verbesserte“, weil aufgeklärte Praxis. (Die Aktualisierung der Möglichkeit einer solchen „Verbesserung“ der Praxis durch Theorie ist ihrerseits wiederum keine Leistung der Theorie, sondern der ethischen Praxis; das wird nicht ohne Ironie gegen solche gesagt, die ihre Zuflucht zur Philosophie nehmen, aber deren sittliche Forderungen nicht realisieren⁷³.) Der Ort von P_1 und P_2 ist die Polis; Th ist die in der Schule realisierte Theorie als „praktische Philosophie“. Als solche hat sie durchaus Reflexions- und Theoriecharakter: sie läßt sich in allgemeinen Sätzen und Aussagen darstellen und schriftlich fixieren – im Unterschied sowohl zur sokratischen protreptisch-elenktischen Praxis wie zur späteren moralisierenden, „rezeptologischen“ Diatribenliteratur⁷⁴. Der konkrete, institutionell faßbare Sinn der von Aristoteles in der praktischen Philosophie angewandten topischen Methode⁷⁵ läßt sich hier greifen. Als philo-

⁷² Cf. Dirlmeier z. St. S. 268 (5, 8 u. 9).

⁷³ „Mit Recht wird also gesagt, daß der Gerechte durch das gerechte Handeln entsteht und der Besonnene durch das besonnene. Ohne so zu handeln könnte niemals einer tugendhaft werden. Die Leute freilich handeln nicht so, sondern sie flüchten sich zu den Theorien und meinen zu philosophieren und auf diese Weise tugendhaft zu werden; sie verhalten sich wie die Kranken, die zwar aufmerksam auf die Ärzte hören, aber keine von den Vorschriften befolgen. Und wie jene niemals gesund werden, wenn sie sich auf solche Weise pflegen, so werden auch diese nicht an der Seele gesund, wenn sie auf diese Weise philosophieren“, NE II 2, 1105 b 12–18.

⁷⁴ J. Düring, Aristoteles, S. 458: Aristoteles „schreibt keine Regeln für sittliches Handeln, höchstens kann man sagen, daß er Ratschläge gibt, wie man sich zur sittlichen Einsicht erziehen kann . . . Obwohl er immer wieder betont, daß ohne gerechtes Handeln niemand auch nur die leiseste Aussicht habe, jemals ein sittlich wertvoller Mensch zu werden, so ist seine Ethik doch im wesentlichen eine theoretische Analyse der Erscheinungsformen des Guten und der Struktur des ethischen Handelns“. Dirlmeier, Komm. EE, S. 183 zu 11, 28: „Daß die Ethik keine theoretische Wissenschaft p. a. zur Astronomie ist, bedeutet nicht den Verzicht auf eine ethische Theorie, so daß die Vorlesung zur Aufstellung von praktischen Regeln würde, wie man gerecht usw. wird“; vgl. auch Komm. NE 269 zu 5, 9.

⁷⁵ Dirlmeier, Komm. EE. S. 183 zu 11, 30; dies ist trotz H. Kuhns Kritik (Aristoteles und die Methode der politischen Wissenschaft, in: Zs. f. Pol. 12, 1965, 100–120) an W. Hennis, Politik und praktische Philosophie, Kap. VI, 89–150, richtig.

sophische, vom Philosophen in der Schule vorgetragene Analyse des außerhalb der Schule gelebten praktischen Lebens, das immer bereits ausgelegt ist in den Meinungen und sich z. B. in Sprichwörtern niederschlagenden Erfahrungen der Menschen, hat sie diese primär zum Ausgang zu nehmen und sie zu vermitteln mit vorgegebenen philosophischen Theorien, oder genauer gesagt: sie hat diese der „Schule“ zugehörigen Theorien mit jenen Vormeinungen zu vermitteln. Die praktische Philosophie als der Ort der Begegnung von Philosophie und Leben kann anders nicht sinnvoll betrieben werden. Der topische Syllogismus ist ihr Organon, d. h. eine wissenschaftliche Deduktion, die als solche nicht unexakt, sondern streng logisch gemäß den in den Analytiken behandelten Schlußverfahren arbeitet, deren Inhalte und Ausgangspunkte (*ἀρχαί*, „Prinzipien“) jedoch vorgegebene (qualifizierte) Meinungen sind⁷⁶.

Profil gewinnt das aristotelische Verfahren der praktischen Philosophie in seinem programmatischen Charakter, sobald man es als Realisierung einer in der platonischen Schule gemachten Erfahrung versteht. – Platon habe, nach einer von Aristoteles immer wieder gegebenen Darstellung, so berichtet sein Schüler Aristoxenos, eine Vorlesung „Über das Gute“ angekündigt. Durch dieses Thema angelockt, sei eine beträchtliche Hörerzahl herbeigeeilt in der Erwartung, etwas über die Probleme Glück, Lust, Reichtum, Macht und was sonst noch als das menschlich Gute gilt, zu hören. Die Erörterungen hätten aber nur Mathematik, Zahlen und Geometrie zum Gegenstand gehabt und seien schließlich darauf hinausgelaufen, daß das Gute das Eine sei⁷⁷. Die meisten Hörer hätten sich daraufhin enttäuscht und verächtlich abgewandt. Durch diese Erfahrung belehrt habe Aristoteles seinen Pragmatien immer Überlegungen über den Gegenstand vorausgeschickt und so seine Theorien immer an die durch die Praxis der Menschen

⁷⁶ Daß „topische Methode“ nach Aristoteles nicht Unexaktheit und bloße Wahrscheinlichkeitsargumentation bedeutet, muß in der gegenwärtig geführten Topikdiskussion mit Nachdruck betont werden; ihr Spezifikum ist das Ausgehen *e concessis*. „Was Aristoteles über seine Methode sagt, bedeutet nicht, daß er auf Exaktheit der Argumentation verzichtet“, so Düring a.a.O., S. 468, vgl. den ganzen ausgewogenen Abschn. „Das Exaktheitsideal“ ebd. S. 463–468. – Es bedeutet einen Fortschritt, wenn Th. Viehweg das aristotelische „endoxon“ mit „meinungsmäßiger Satz“ statt (wie z. B. Rolfes) mit „wahrscheinlicher Satz“ überträgt; diese herkömmliche Übersetzung ist nur dann richtig, wenn man bei ihr sämtliche Assoziationen aus neuzeitlich-Humeschen Denktraditionen fernhält und „wahrscheinlich“ faßt als das, „was im Ansehen des Wahren steht“, „das, worin die Wahrheit durchscheint“, denn genau so ist das aristotelische „endoxon“ gemeint. – Vgl. zur gegenwärtigen, von Th. Viehweg, Topik und Jurisprudenz, München 1954, angeregten Topikdiskussion jetzt bes. M. Kriele, Theorie der Rechtsgewinnung (Schr. z. öffentl. Recht, 41), Berlin 1967, darin bes. §§ 30–38. Wenngleich der dort vorgelegten Diskussion der aristotelischen Topik eine gewisse Einseitigkeit nicht abgesprochen werden kann, so muß dem ganzen Werk bescheinigt werden, daß es nach Viehwegs und Hennis' mehr programmatischen Thesen die beste, wirklich durchgeführte gegenwärtige „Topik“ darstellt – entgegen dem in ihm explizit diskutierten unzureichenden Topikbegriff; vgl. die im Vorwort S. 6 im Anschluß an Joachim Ritter ausgesprochene Absicht, „der aristotelischen Tradition der philosophia practica gemäß Vernunft nicht von vornherein abstrakt zu deduzieren, sondern zunächst einmal die im Recht schon verwirklichte Vernunft aufzuzeigen“; verwiesen sei ferner auf die Theorie-Praxis-Diskussion in Kap. 1.

⁷⁷ Zur Rechtfertigung dieser Übersetzung vgl. H. J. Krämer, Arete bei Platon und Aristoteles, S. 423 ff.

gegebenen Vormeinungen angeknüpft⁷⁸. – Im Zusammenhang einer Kritik der platonischen Ideenlehre in der Eudemischen Ethik (I 8, 1218 a 15 ff.) hat Aristoteles sein diesbezügliches methodisches Programm in ausdrücklicher Anknüpfung an die akademische Praxis so formuliert: Man muß das An-sich-Gute in einer Richtung aufzeigen, die der jetzt in der Akademie⁷⁹ üblichen entgegengesetzt ist. Man darf nämlich nicht, wie es dort geschieht, von Dingen ausgehen, die gar nicht allgemein als gut anerkannt sind, und aus Zahlen erweisen, daß Gerechtigkeit und Gesundheit ein Gut sind, weil das Eine ein Gut-an-sich sei. Vielmehr muß man von den als gut anerkannten Werten, z. B. Gesundheit, Kraft, Besonnenheit, ausgehen. –

Die Vorträge „Über das Gute“ repräsentieren – jedenfalls nach Auskunft der neueren Forschungen über sie – inhaltlich die Grundpositionen der platonischen Philosophie überhaupt⁸⁰. „Sie sind nicht eine spezielle Pragmatik, die einen besonderen Gegenstandsbereich oder Seinsaspekt abhandelt, sondern die Pragmatik schlechthin, welche die Einheit der Philosophie über allen Aspekten bewahrt“⁸¹, d. h. sie stellen Platons Einheitsphilosophie dar vor der aristotelischen Trennung von theoretischen und praktischen Disziplinen und in programmatischer Wendung gegen eine solche Trennung. Sie bringen „insbesondere die (für Platon charakteristische, G. B.) prinzipielle Verflechtung von Axiologie und Ontologie, von Sein und Wert“⁸² zum Ausdruck. Konkret hat man sie sich als ein Unternehmen der Werbung zur (platonischen) Philosophie und der (wie man sieht erfolgreichen) Abschreckung zugleich vorzustellen, d. h. beabsichtigt ist eine Auslese und Prüfung (*πεῖρα* nach Ep. VII 340 d) der Elite der „wahrhaft philosophischen Naturen“ für die Akademie, wobei diese ihre mitgebrachten „weltlichen“ Meinungen über das, was gut und erstrebenswert ist, und überhaupt ihre weltliche Existenz aufzugeben hatten. Die bei Aristoxenos beschriebenen Umstände der platonischen Art, Philosophie zu „lehren“ (wenn man überhaupt so sprechen darf), belegen so in dieser Hinsicht das, was wir als das platonische Programm einer Aufhebung der Polis in die Schule beschrieben haben. – Wie öffentlich die platonischen Vorträge oder besser Lehrgespräche (*συνουσίαι, ἀγγραφοὶ λόγοι*) gewesen sind, ist für unsere Deutung gleichgültig. Sicher ist zuzugeben, „daß die Teilnehmer nicht beliebige waren, geschweige denn, daß die große Menge sich nachgerade von der Straße weg in den Hörsaal gedrängt hätte“⁸³. Um so berechtigter ist die philosophische (nicht nur didaktische) Kon-

⁷⁸ Aristoxenos, Harm. 44, 5 ff. M., hier wiedergegeben nach H. J. Krämer a.a.O., S. 405, Anm. 44.

⁷⁹ Diese vorsichtige Wendung wegen Dirlmeiers Erläuterungen, Komm. EE S. 204 zu 15, 29: „Das Argument geht nicht gegen Platon, sondern – so müssen wir beim jetzigen Stand unseres Wissens noch sagen – gegen die Akademie und die Pythagoreer. Wohl aber ist Platon mitbetroffen als Schöpfer der Idealzahl-Theorie.“ Nach Krämers Untersuchungen haben wir aber doch wohl recht, eine direkte kritische Anknüpfung an Platon selbst zu vermuten, jedenfalls was die philosophische Methode betrifft.

⁸⁰ Krämer, a.a.O., S. 341.

⁸¹ Krämer, a.a.O., S. 377.

⁸² Krämer, a.a.O., S. 377.

⁸³ Vgl. Krämer, a.a.O., S. 405 f.

sequenz des Aristoteles gewesen, wenn es sich bei eben diesen Hörern, deren Reaktion Aristoteles/Aristoxenos beschrieben haben, um bereits ausgesuchte Philosophen handelte. Jedenfalls: Nicht alle, die von Platon als „wahrhaft unphilosophische Naturen“ (Ep. VII 340 d) abgewiesen worden sind, waren für die praktische Philosophie des Aristoteles ungeeignete Hörer, weil an diese nicht primär mathematisch-philosophische Ansprüche gestellt wurden, sondern nach NE I 1 die Forderung der Erfahrung eines (gut) gelebten Lebens. Aristoteles ging es um die Belehrung gebildeter Bürger, nicht aber um die Ausbildung potentieller Philosophenkönige.

2. Aristoteles hat also die bei Platon gemachten Erfahrungen verarbeitet, indem er eine Ethik für „Bürger“ entwickelt hat, die nicht ex professo Philosophie zu treiben und Könige zu werden die Absicht hatten, und zwar in hypoleptischer Anknüpfung an deren Vormeinungen und ihr gelebtes Ethos. Er hat zugleich – ebenfalls im Unterschied zu Platon – eine Theorie der reinen philosophischen Existenz gegeben und vor diesen Hörern vorgetragen – in protreptischer Absicht; denn anders kann man die Kap. 6–9 des X. Buches der Nikomachischen Ethik über das theoretische Leben nicht verstehen⁸⁴; es sind Kapitel

⁸⁴ Damit ist gemeint: weder vom Text her noch vom Inhalt her; denn sonst wäre angesichts der geschilderten übermenschlichen Herrlichkeit des bios theoretikos das andere, „normale“ menschliche Leben (cf. NE 1177 b 26/7) unerträglich, weil gänzlich nichtig. Dabei ist aber doch zu dessen Rechtfertigung und Konstitution als eines möglichen und in sich sinnvollen, wenn auch nur „in zweitrangiger Weise glücklichen Lebens“ das ganze Unternehmen der Nikomachischen Ethik begonnen worden! (Die Deutung der ganzen NE auf das theoretische Leben hin im Kommentar von Gauthier-Jolif ist als verfehlt anzusehen, vgl. Dirlmeiers Besprechung im Gnomon 34, 1962, 246 ff.) – Der Nachweis vom Text her müßte, wenn er hier durchgeführt werden könnte, so vorgehen, daß gezeigt würde, daß das theoretische Leben von Aristoteles nicht als eine völlig inkommensurable Existenz geschildert wird, sondern daß seine Momente immer im Ausgang von den als primär gegeben und anerkannt vorausgesetzten Glücksmöglichkeiten des bürgerlichen Lebens her, nämlich als dessen Überbietung und Maximierung beschrieben werden, vgl. die ausdrücklichen Anknüpfungen an „das früher Gesagte“ zu Beginn von X 6, 1176 b, 32 f. (die entsprechenden Anknüpfungen verzeichnet im einzelnen Dirlmeier in seinem Kommentar). – An dieser Stelle ist eine Bemerkung zu Schleiermachers Deutung der Nikomachischen Ethik (Über die ethischen Werke des Aristoteles, in: Sämtl. Werke, III. Abt., 3. Bd., 1835, 306–333) fällig. Nach Schl. hätte, da die „Sittenlehre (von Aristoteles zu Beginn der NE, G. B.) als eine ganz politische Wissenschaft gesetzt“ worden ist, die „Glückseligkeit des beschaulichen Lebens von derselben ganz ausgeschlossen bleiben müssen“. Nur so wäre „die Sittenlehre ganz in den Schranken einer politischen Disziplin geblieben und hätte nichts in sich aufgenommen, was dieser fremd ist“. Schl. zieht im Blick auf solche „Verworfenheit“ der NE die Konsequenz, sie sei als „dürftiges und unzureichendes“ Werk dem Aristoteles (der primär als Logiker und Naturwissenschaftler gesehen wird) abzusprechen; die Große Ethik sei über sie zu stellen. – Unsere Deutung vermeidet solche Schwierigkeiten. Schl.s Voraussetzung ist, daß das theoretische Leben in derselben Weise Gegenstand der NE sei wie das „geschäftliche Leben“; demgegenüber halten wir an dem von Aristoteles ausgesprochenen „politischen“ Charakter seiner Ethik fest und betonen die verschiedene Funktion der Behandlung der beiden Lebensformen: Das bürgerliche Leben ist direktes Thema der NE, das beschauliche Leben dagegen ist dies in vermittelter Weise: nämlich als Selbstdarstellung des Philosophen und seines Geschäftes vor den „Bürgern“ sowie als an diese gerichteter Protreptikos zu diesem Leben. – Von der Annahme einer solchen protreptischen Funktion der Behandlung des Glücks des theoretischen Lebens aus ist sodann auch Schleiermachers Behauptung zu widersprechen, daß von ihm her gesehen das „bürgerliche Leben eigentlich gar keine Glückseligkeit gewähren könne“. Nicht ist das

von einem Rang, wie sie „nur einmal in der Welt geschrieben worden sind“⁸⁵. „Selbst Platon hat für die Würde des theoretikos bios keine eindringlicheren Worte heiliger Begeisterung gefunden als Aristoteles“⁸⁶. Aristoteles freilich vermag ihn nur in paradoxen und einander – logisch gesehen – widersprüchlichen Aussagen zu beschreiben. „Ein solches Leben ist höher als es dem Menschen als Menschen zukommt. Denn so kann er nicht leben, sofern er Mensch ist, sondern nur sofern er etwas Göttliches in sich hat. So groß aber der Unterschied ist zwischen diesem göttlichen selbst und dem aus Leib und Seele zusammengesetzten Wesen, so groß ist auch der Unterschied zwischen der Tätigkeit, die von diesem Göttlichen ausgeht, und allem sonstigen tugendmäßigen Tun. Ist nun die Vernunft im Vergleich mit dem Menschen etwas Göttliches, so muß auch das Leben nach der Vernunft im Vergleich mit dem menschlichen Leben göttlich sein“ (1177b 26 ff.). Wenig weiter heißt es dann: „Für den Menschen also ist das höchste und lustvollste Leben das Leben nach der Vernunft, sofern die Vernunft am meisten der Mensch ist“ (1178a 6). Beide Aussagen stehen in einem Kapitel!

Das theoretische Leben als solches ist nach Aristoteles ethosfrei, und ebenso steht an keiner Stelle, daß aus dem Vollzug der Theorie sich irgendwelche Konsequenzen für das Ethos und die „anderen“, d. h. sittlichen Tugenden ergeben⁸⁷. Ein der Theorie gewidmetes Leben bedarf im Unterschied zum bürgerlich-praktischen Leben der äußeren Güter nur in geringem Maße. „Für das Leben des Geistes ist nichts von alledem vonnöten, jedenfalls nicht für die reine Tätigkeit, ja man möchte sagen, dieses Äußere ist sogar ein Hindernis – auf jeden Fall für die reine Schau.“ Auf diese folgt dann jedoch eine bemerkenswerte, auf die Realität des theoretischen Lebens als eines „auch menschlichen Lebens“ im Verbande einer „Schule“ abzielende Feststellung: „Sofern der Mann der Theorie jedoch ein Mensch ist und in einer Gemeinschaft von vielen lebt, entscheidet er sich doch auch für ein Handeln im Sinne der ethischen Tugend, und so ergibt sich, daß ihm dies Äußere doch nötig ist, damit er ‚Mensch‘ sein kann“ (1178b 3 ff.). „Es wird aber auch die Gunst der äußeren Umstände vonnöten sein, da wir Menschen sind. Denn unsere Natur ist für sich allein nicht ausreichend, die reine Schau zu verwirklichen. Es ist auch Gesundheit des Leibes vonnöten sowie

Glück des tätigen Lebens privativ von dem des theoretischen her zu sehen, es ist vielmehr eine in sich selbst konsistente Möglichkeit des Menschen. Aristoteles bestimmt die Eudaimonie des bios theoretikos von der des bios politikos her, nämlich als deren Überbietung und Maximierung.

⁸⁵ Ed. Schwartz, zit. bei Dirlmeier, Komm. EE, S. 179.

⁸⁶ U. v. Wilamowitz, Aristoteles und Athen I, 1893, S. 326.

⁸⁷ Das schließt die Berechtigung von Dirlmeiers Feststellung (EE-Komm., S. 167) nicht aus: „Da es aber dem platonisch-peripatetischen Denken direkt zuwiderliefe, sich den Philosophen als jenseits von Gut und Böse stehend vorzustellen, ist anzunehmen, daß das philosophische Leben zugleich ein Leben der Tugend ist. Aber darüber sagt uns Aristoteles in EE nichts.“ – Der Sinn dieser Aussage hängt am Verständnis des „zugleich“: Nach der NE ist es eher ein „außerdem“, nämlich „sofern der Philosoph *außerdem* ein Mensch ist“, es heißt nicht: er ist ein guter Mensch, *weil* er ein Philosoph ist. Vgl. Dirlmeiers entsprechende Feststellungen a.a.O., S. 179: Das philosophische Leben ist für Aristoteles außerhalb des Ethos gestellt; theoretische Erkenntnis ist als konstituens des Tugendlebens ausgeschaltet; das Glück derer, die „gemäß den sittlichen Tugenden leben“, kommt nicht zustande durch theoretisches Wissen, weder um die Himmelserscheinungen noch um das begriffliche Wesen der Tugend.

Nahrung und sonstige Pflege“ (1178 b 32 ff.). – Was hier angedeutet wird, sind ethische und ausstattungsmäßige Minimalforderungen; sie sind als solche inhaltlich und in ihren Voraussetzungen identisch mit denen, die auch für den „Bürger“ gelten – sofern auch der Mann der reinen Theorie wie dieser ein „Mensch“ ist.

Von hierher läßt sich vielleicht etwas zum Problem des Verhältnisses von Nikomachischer und Eudemischer Ethik sagen. Die bisherigen Verhältnisbestimmungen laufen fast immer auf eine relative chronologische Datierung hinaus; danach ist die EE während der Akademiezeit in Athen, und zwar in der dritten Periode von etwa 355 bis Platons Tod vorgetragen worden, die NE dagegen während der zweiten Athen-Periode (334–322)⁸⁸. Ergänzt werden sollte diese chronologische Verhältnisbestimmung vielleicht stärker durch eine Deutung, die mehr das Publikum und die Umstände in Rechnung stellt⁸⁹. Demnach ist die EE für fortgeschrittene fachphilosophische Hörer in der Akademie bestimmt gewesen; das erklärt, daß wir in EE keinen Hymnus auf das theoretische Leben als Protrepikos zu einem solchen lesen; cf. Dirlmeier EE-Komm. 168 und 136 f.; ebd. 178 f. heißt es etwas uneindeutig: „Aristoteles behandelt das auf das theoretische Wissen fundierte Leben in EE nicht. Man sieht lediglich aus dem Schluß von EE, daß Aristoteles das theoretische Leben nicht vergessen hat.“ Dieser Schluß sieht aber so aus, daß hier als letztes Normkriterium der Ethik die optimale psychische Verfassung zum Vollzug von Theorie angegeben wird: „Jene Wahl nun und jene Erwerbung der natürlichen Güter, seien es körperliche oder Geld oder Freunde oder die sonstigen Güter, welche am meisten das betrachtende Verhalten des Gottes (in uns) ermöglicht, die ist die beste, und dieser Maßstab ist der schönste. Jedwede andere Form aber, welche durch Mangel oder Übermaß (in Wahl und Besitz der Güter) daran hindert, dem Gott (in uns) zu dienen und der Schau zu leben, die ist schlecht“ (EE VIII 3 1249 b 17 ff.). Solches steht nicht in der für einen weiteren Kreis von „Bürgern“ bestimmten NE; umgekehrt ist die EE ausgesprochen keine „politische Ethik“ (Dirlmeier 112 und 116 zu 10, 11). Damit zusammen hängt sodann der verschiedene Ton, auf den die Ideenkritik in EE und NE bei sachlich-inhaltlicher Identität gestimmt ist: Die Kritik in EE ist scharf, ein Zeugnis für innerakademische Auseinandersetzung; die Platonkritik der NE ist gleichsam nach außen gerichtet und wird daher mit einer regelrechten Entschuldigung eingeleitet⁹⁰. Von der Nikomachischen Ethik aus gesehen behandelt die Eudemische das Leben der Tugend, das auch der Mann der reinen Theorie führt, sofern er Mensch ist und mit anderen zusammen lebt.

3. Zentraler, alle Einzelerörterungen zusammenhaltender Gegenstand der Nikomachischen Ethik ist – stärker als in der EE – die Frage nach dem Glück.

⁸⁸ Dies nach I. Düring, *Aristoteles*, S. 50 und 52.

⁸⁹ Man wird „mehr als bisher für scheinbar sachliche Diskrepanzen zwischen einzelnen Schriften des Aristoteles auch deren unterschiedliche äußere Bedingungen der Entstehung und Darstellung, die Verschiedenheiten der Situation und des Publikums verantwortlich machen müssen“, H. Flashar a.a.O., S. 235; vgl. auch H. Görgemanns, *Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi*, 1960, S. 4 ff.

⁹⁰ Zum Vergleich der Ideenkritik in EE und NE vgl. den zit. Aufsatz von H. Flashar.

NE X 9 über das theoretische Leben schließt resümierend mit der gipfelnden Feststellung: „Es wäre der Weise als der Mann der reinen Theorie also (auch vom Aspekt der Gottgeliebtheit her, G.B.) der glücklichste“ (1179 a 31). Es ist demnach überraschend, daß Aristoteles dann dennoch einen neuen Anlauf nimmt, und zwar mit einem Einleitungssatz, der genau dem von Kap. 6 entspricht⁹¹, und durch den das nun folgende Schlußkapitel 10 in derselben Weise aus der ethischen Theorie der NE herausgehoben wird wie der protreptische Hymnus auf die philosophische Existenz in Kap. 6–9, nachdem doch der Themenkreis der praktischen Philosophie (als Ethik) in beiden Fällen eigentlich durchschritten ist; und so stellt sich denn auch Aristoteles ausdrücklich die Frage: „Soll man nun unsere Aufgabe als beendet annehmen?“ (1179 a 38). Sie ist es nicht. Der Grund hierfür ist der praktische Charakter der praktischen Philosophie, „deren Ziel nicht darin besteht, die einzelnen Dinge (d. h. die zuvor aufgezählten Themen der Ethik: Glück, Tugend, Freundschaft, Lust, G.B.) zu betrachten und zu erkennen, sondern vielmehr sie handelnd zu verwirklichen. Also reicht es nicht, über die Tugend Bescheid zu wissen, sondern man muß versuchen, sie sich anzueignen und auszuüben oder wie immer sonst tugendhaft zu werden“. Die beiden Gedanken sind uns bekannt: der der praktischen Intention der Ethik sowie die Betonung, daß diese durch die ethische Theorie selbst nicht realisiert werden kann. Auch im folgenden knüpft Aristoteles an frühere Überlegungen über die nur relative Mächtigkeit der Vernunft und der philosophischen Rede an, die, um wirksam zu werden, bereits Ethos und „einen das Schöne liebenden Charakter“ voraussetzt: „Wenn nämlich die Worte allein den Menschen tugendhaft machen könnten, so würden sie wohl mit Recht nach Theognis (Vers 429–438, G.B.) vielen und großen Lohn davontragen, und man müßte sich solche Reden beschaffen. Nun aber scheint es, daß sie zwar die Kraft haben, die Edelgearteten unter den jungen Leuten zu ermahnen und anzuspornen und einen vornehmen und wahrhaft das Schöne liebenden Charakter an die Tugend zu fesseln; die große Menge aber vermögen sie nicht dahin zu bringen. Denn diese Menschen gehorchen ihrer Natur nach nicht der Ehrfurcht, sondern der Angst, und sie lassen sich vom Schlechten nicht durch die Schande, sondern nur durch die Strafe abhalten. Denn sie leben der Leidenschaft und suchen die ihnen gemäße Lust und was ihnen diese verschafft und fliehen den entsprechenden Schmerz, vom Schönen und wahrhaft Lustvollen aber haben sie nicht einmal einen Begriff, da sie nie daran geschmeckt haben. Was für eine Rede soll solche Menschen umgestalten? Es ist kaum oder doch nicht leicht möglich, was seit langem in den Charakter aufgenommen wurde, durch das Wort allein wieder zu vertreiben. Wir müssen also zufrieden sein, wenn wir beim Vorhan-

⁹¹ NE X 6, 1176 a 30: „Unsere Untersuchung über die Tugenden, die Formen der Freundschaft und der Lust ist nun zu Ende, und so bleibt noch das Glück im Umriß zu behandeln, das für uns das Ziel alles menschlichen Tuns bedeutet. Wir werden uns kürzer fassen können, wenn wir uns auf das vorher bereits Gesagte zurücks beziehen.“ – X 10, 1179 a 33: „Wir haben nun über das Glück und über die Tugenden, ebenso über die Formen der Freundschaft und der Lust im Umriß hinreichend gesprochen. Soll man nun annehmen, daß damit unser Vorhaben zu Ende geführt ist?“

densein aller Voraussetzungen, um anständig zu werden, an der Tugend teilhaben“ (1179 b 4–20). Es geht nun darum, eine Lebensmöglichkeit auch für die zu schaffen, bei denen jene Voraussetzungen nicht gegeben sind, „deren Charakter nicht zuvor der Tugend verwandt ist, das Schöne liebt und das Schimpfliche verabscheut“, um so dem Worte und der philosophischen Rede in sich Raum zu gewähren. Ihnen hilft nur die rechte Gewöhnung mittels der Zwangsgewalt der staatlichen Ordnung und Gesetze: Aristoteles leitet von der Ethik über zur Behandlung der Politik, „damit so die (praktische Philosophie als) Wissenschaft von den menschlichen Dingen vollendet werde“ (1181 b 14)⁹².

Hier zeigt sich, daß der Aufbau der Nikomachischen Ethik nach einer zu ihrem Beginn in einem Hesiod-Zitat (*Erga* 293, 295–97) wiedergegebenen Klassifikation der Menschen am Maßstab ihres Verhältnisses zur Vernunft und philosophischen Theorie gegliedert ist: „Dieser ist der allerbeste, der selbst alles ersinnt; tüchtig ist aber auch jener, der dem gut Redenden folgt. Wer aber weder selbst zu ersinnen vermag noch sich in seinem Innern merkt, was er von einem andern hört, der ist ein unbrauchbarer Mann“ (NE I, 2, 1095 b 10). Adressat der gesamten Ethik ist der, welcher dem gut Redenden zu folgen bereit und imstande ist. Davon, wie er (gut) leben kann und soll, handelt die Nikomachische Ethik in ihrem Hauptteil I 1–X 5. Der, welcher selbst alles zu bedenken vermag, ist der in der Schule vortragende Philosoph. Von seinem Geschäft als Vollzug der reinen Theorie in der „Schule“ handelt nach Abschluß der eigentlichen Ethik NE X 6–9⁹³. Von den Lebensbedingungen dessen schließlich, der sich selbst nicht aus eigener Vernunft zu helfen vermag und auch dem Wissen des anderen sein Ohr verschließt, spricht – wiederum in einem Neuanatz – NE X 10 als Überleitung zur Theorie von den institutionellen Bedingungen des guten Lebens⁹⁴. –

Diese Einteilung der Menschen und die auf sie gegründete ethische Theorie des Aristoteles muß auf dem Hintergrund der platonischen Vernunftphilosophie gesehen werden. Deren wesentliche Voraussetzung ist die absolute Mächtigkeit

⁹² Wenn O. Gigon, *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik*, 2. Aufl. 1967, Anm. S. 376 zu 1181 b 18–20, die Vermutung ausspricht, daß „diese Bindung der Ethik an die Politik eine sekundäre Konstruktion des Aristoteles ist“, weil sie „dem genuinen Gehalt und Gefälle der Ethik nur teilweise gerecht wird“, so ist an dieser Beobachtung die Betonung des heterogenen Charakters der beiden Ethik-Konzeptionen in der Tat richtig: Adressat und Gegenstand der Nikomachischen Ethik in ihrem Hauptteil ist in der Tat ein anderer als das in X 10 vorausgesetzte „Objekt“ der (pädagogischen) Politik.

⁹³ Der Hymnus auf das theoretische Leben in NE X 6–9 handelt also nicht von dem Philosophen, insofern er „exoterisch“ die praktische Philosophie als Theorie des Lebens außerhalb der Schule vorträgt. Über die Verknüpfung von Theorie und Praxis im Philosophieren des Philosophen selbst gibt es ein interessantes, hier einschlägiges Diktum, das Diogenes Laertius V 20 überliefert hat. Als jemand zu Aristoteles mit der Frage kam, so heißt es da, welcher Gewinn ihm aus der Philosophie erwachse, soll er gesagt haben: „Daß ich ohne Befehl tue, was andere nur aus Furcht vor den Gesetzen tun.“

⁹⁴ In der Politik, zu der auf diese Weise übergeleitet wird, kennt Aristoteles noch eine vierte Gruppe von Menschen: die „apoleis“, die von Natur und nicht durch zufällige Umstände außerhalb aller staatlichen Gemeinschaft leben (ohne Götter zu sein), die Gesetz- und Rechtlosen, die Urheber von Zwist und Streit, die nicht einmal Objekt einer vernünftigen Politik sein können.

der Vernunft mit der politischen Konsequenz des Anspruchs auf reale Macht für sie, wie sie sich im Philosophen-Königs-Satz ausspricht⁹⁵, freilich in der eigentümlichen Form, daß die Ausbildung zur Philosophie als Umkehr und Hinwendung der Seele zum wahrhaft Seienden und wahrhaft Guten sich selbst allererst einem (staatlichen) Zwange verdankt. In Platons ethischer und anthropologischer Theorie fällt die gesamte Gruppe derjenigen aus, an die sich Aristoteles wendet: diejenigen, welche aus der „Stadt“ in die „Schule“ kommen und auf die philosophische Reflexion zu hören bereit sind, ohne selbst Philosophen zu sein. Es verbleiben einerseits nur die wenigen wahrhaft philosophischen Naturen, denen damit notwendig die legitime Macht im Staate zufallen muß, und andererseits die Menge der im Dunkeln tappenden vernunftlosen Menschen. Sie sind die Objekte der Herrschaft der Weisen und ihrer Helfer, der Wächter, welche diese Herrschaft aber – auch das muß betont werden – nicht zu ihrem eigenen Nutzen und Gewinn ausüben, sondern zum Vorteil jener. Sie üben die Herrschaft aus gegen ihr eigenes Interesse als Philosophen und auf Kosten des ihnen möglichen Lebens auf den Inseln der Seligen. – Aristoteles geht demgegenüber von der Anerkennung der wesentlichen Schwäche der Vernunft in dieser Welt aus; er allein vermag diese Vernunft darum aber auch für sich selbst freizugeben und von politisch-gesellschaftlicher Indienstnahme zu entlasten. Er kann dies darum tun, weil er die außerphilosophische Welt für eine nicht total vernunftlose hält. – Die aristotelische Einsicht in die Schwäche der philosophischen Vernunft spricht sich radikaler als alle expliziten Äußerungen es vermocht hätten in einer kompositorischen Entscheidung aus: in der unvermittelten Parataxe von NE X 6–9 und NE X 10, d. h. darin, daß dem Hymnus auf das Leben der reinen Vernunft als der übermenschlich-göttlichen Möglichkeit des Menschen die illusionslose Konstatierung der praktisch-ethischen Schwäche und Folgenlosigkeit eben dieser Vernunft unmittelbar folgt⁹⁶.

III.

Zum Schluß seien noch zwei mit unserem Thema zusammenhängende Aspekte der platonischen und aristotelischen sowie der sokratischen Philosophie betrachtet.

1. Als ein Maßstab zur Bestimmung des Grades der Institutionalisierung der

⁹⁵ H. J. Krämer, Das Problem der Philosophenherrschaft bei Platon, in: Phil. Jb. 74, 1967, 254 ff.

⁹⁶ Wie sehr die Reflexion auf das Problem der Macht der Vernunft die Erörterungen der NE bestimmt, zeigt deutlich die besondere Diskussion des Komplexes der Unbeherrschtheit in VII 1–11 über die Behandlung der Besonnenheit als ethischer Tugend in III 13–15 hinaus. Sie ist aufgegeben und erzwungen durch eine von Aristoteles vorgefundene Theorie, nach der es unmöglich sein soll, daß es klare Erkenntnis im Menschen gebe und dennoch etwas anderes die Oberhand über ihn gewinnen könnte; für den Vertreter einer solchen Auffassung kann es den Begriff „Unbeherrschtheit“ gar nicht einmal geben; „Sokrates“ – denn er ist gemeint – „sagte, es gebe gar keine Unbeherrschtheit. Nun, diese Theorie widerspricht ganz augenscheinlich den Erfahrungstatsachen“ (1145 b 25).

Theorie und damit ihrer Absonderung von der unmittelbaren Praxis bietet sich das je verschiedene Verhältnis zur Schriftlichkeit bei Sokrates, Platon, Aristoteles an und in Verbindung damit die je verschiedene Grenzziehung zwischen dem fachlichen oder esoterischen Bereich des Lehrens einerseits und dem öffentlich-exoterischen Wirken andererseits. Die letzte Unterscheidung freilich setzt bereits die Trennung von Schule und Öffentlichkeit voraus; sie kommt bei Sokrates ganz in Fortfall. „Wir finden Sokrates auf dem Markt, in der Werkstatt der Handwerker bei der Hetäre“⁹⁷. Sein Philosophieren ist gebunden an die unmittelbare mündliche Unterredung mit seinem jeweiligen Gegenüber in einer je zufälligen Situation. „Er sah einst, daß Aristarch eine bekümmerte und finstere Miene angenommen hatte und redete ihn daher also an: . . .“ (Xenophon, Mem. II 7, 1). Sokrates hat nicht geschrieben. Sein dialektisches Lehren will gerade nicht Inhalte mitteilen, sondern Aporien erzeugen und falsche Sicherheiten zerstören. – Platon hat⁹⁸ Dialoge geschrieben, sokratische Dialoge, „ein eigentümliches Mittelding zwischen der unmittelbaren lebendigen Tätigkeit des Sokrates und der dem Philosophen und Denker sonst natürlichen Mittelungsform durch zusammenhängende Darlegung seiner Gedanken“⁹⁹. Diese exoterischen, an die bürgerliche Öffentlichkeit gerichteten quasi-sokratischen Schriften¹⁰⁰ bekommen bei Platon zugleich eine bestimmte, auf die „Schule“ hin ausgerichtete Funktion: sie sind paränetische und protreptische Werbungen¹⁰¹ auf die „eigentliche“ Lehre sowie auf die Existenzform hin, in deren Vollzug allein sinnvoll an dieser Lehre partizipiert werden kann: auf das Zusammensein in der Gemeinschaft der Schule. Innerhalb ihrer stellte sich dann in gewisser Weise die sokratische Situation insofern wieder her¹⁰², als die eigentliche Lehre vor den ausgesuchten Hörern wieder nur mündlich entwickelt wurde in der Form, daß in den Schülern durch das sich-unterredende Zusammensein mit dem Meister die Einsicht erzeugt werden sollte bzw. genauer: daß die Bedingung für das Sich-Erzeugen der Einsicht geschaffen werden sollte. Die Unterredungen oder Vorträge

⁹⁷ Ernst Bux, Vorw. S. 9, zu: Xenophon, Die sokratischen Schriften, Stuttgart 1956.

⁹⁸ wie auch andere Sokrates-Schüler, etwa Eukleides, Antisthenes, Aristippos, Phaidon und Xenophon.

⁹⁹ K. v. Fritz, Der Beginn universalwissenschaftlicher Bestrebungen und der Primat der Griechen II, in: Stud. Gen. 14, 1961, 615.

¹⁰⁰ Vgl. die Bemerkung zum mimetischen, d. h. „untheoretischen“ Charakter dieser Literaturgattung bei Aristoteles, Poet. 1, 1447 b 11.

¹⁰¹ G. Gaiser, Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs (Tüb. Beitr. z. Altertumswiss. 40), Stuttgart 1959.

¹⁰² Neben der Dialogschriftstellerei zog Platon sich „völlig in die nichtschreibende Gestalt seines Lehrers zurück, indem er seine systematischen Gedanken über Ontologie und Wertlehre, kurz seine Prinzipienlehre, überhaupt nicht der Schrift anvertraute, sondern sie als *ἄγραφα δόγματα* beließ. Dieses nur Gesprochene blieb innerhalb der Mauern der Akademie“ (Fr. Dirlmeier, Merkwürdige Zitate in der Eudemischen Ethik des Aristoteles, Heidelberg 1962, S. 5.). Daneben ist selbstverständlich anzunehmen, daß Platon, wenn er Sokratischer sein wollte, auch – ganz in der Art des Sokrates – unmittelbare, „nicht theoretische“, eben psychagogische Gespräche mit seinen Schülern führte, freilich nicht auf dem Marktplatz und in den Ringschulen, sondern innerhalb der Akademie (vgl. K. v. Fritz, Die philosophische Stelle im 7. platonischen Brief und die Frage der „esoterischen“ Philosophie Platons, in: Phronesis 11, 1966, 142).

„Über das Gute“, an die hier vor allem zu denken ist, haben – jedenfalls im Sinne Platons selbst – keine in Satzform tradierbaren Inhalte zum Gegenstand¹⁰³, sie sind keine Pragmatien in der Art des Aristoteles. In den antiken Zeugnissen werden sie daher zumeist auch als *συνουσία* oder *συνουσίαι*, als *ἄγραφοι συνουσίαι* oder einfach als *λόγοι* bezeichnet¹⁰⁴. „Die *λόγοι περὶ τὰγαθοῦ* sind die feste Bezeichnung für die Lehrtätigkeit Platons überhaupt. Diese vollzog sich weder schlechtthin öffentlich noch vor einem größeren Auditorium noch in der Form einer regelrechten Vorlesung aufgrund einer genau ausgearbeiteten „Lehrschrift“¹⁰⁵. In ihnen selbst kehrt das Moment der Werbung der „exoterischen“ Dialoge¹⁰⁶ wieder, freilich in eigenartiger Verbindung mit einem radikalen Ausschlußverfahren zum Zwecke einer Eliminierung der „nicht-philosophischen“ Naturen“¹⁰⁷. Sie sind ein Dokument für die platonische Esoterik: für „die Erprobung (*πειρα*) der Philosophiebeflissenen, die Abwehr der großen Menge, das Eliteprinzip, wonach nur wenige Hochbegabte zur Kenntnis der letzten Dinge zugelassen werden“¹⁰⁸, und sie sind damit zugleich ein Dokument für die totale Disjunktion von Öffentlichkeit und Schule bei Platon. – Das Unternehmen des Aristoteles, diese in ihrer Vermittlung zu verstehen und eine solche Vermittlung selbst zu leisten und zu garantieren, zeigt die dreifache Form seiner philosophischen Wirksamkeit. Aristoteles hat (1.) literarische, für die weite Öffentlichkeit bestimmte Werke publiziert, seine Dialoge, denen von den antiken Kritikern ein nicht unbeträchtliches Maß an stilistischer Eleganz, an Kraft und Schönheit des Ausdrucks, an Klarheit und Verständlichkeit der Darstellung nachgerühmt worden ist¹⁰⁹. Er hat sodann (2.) anspruchsvolle, nur für den Schulbetrieb bestimmte, streng wissenschaftliche und philosophische Ab-

¹⁰³ Sie – trotz der platonischen Vorbehalte – dennoch als solche zu rekonstruieren wird nicht ohne Paradoxie von der gegenwärtigen Philologie unternommen; vgl. H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959, 2. Aufl. Amsterdam 1967; ferner ders., *Retraktationen zum Problem des esoterischen Platon*, in: *Mus. Helv.* 21, 1964, 137–167; zu der dort in Anm. 2 u. 3 angegebenen Literatur vgl. noch K. v. Fritz, *Phronesis* 11, 1966, 117–153, der mit Nachdruck die eben angedeutete Paradoxie unterstreicht (S. 144, Anm. 53, S. 147, 151 Anm.). – K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule*, Stuttgart 1963, vgl. dazu neben vielen anderen die Besprechung von J. Mittelstrass, *Ontologia more geometrico demonstrata*, in: *Phil. Rundsch.* 14, 1966, 27–40.

¹⁰⁴ Belege bei Krämer, *Arete*, S. 407 m. Anm. 50. Ebd.: „Nur zweimal erscheint der Ausdruck *ἀκρόασις* (. . .), wohl weniger in der engen Bedeutung von ‚Vorlesung‘ als der umfassenderen: ‚Vortrag‘.“

¹⁰⁵ D. h. sie sind auch nicht als „Altersvorlesung“ Platons zu verstehen.

¹⁰⁶ Krämer a.a.O., S. 407: „Die Gesprächsreihe war, vermutlich zum Zwecke der Werbung, nach dem weithin bekannten Zentralbegriff der platonischen Philosophie, dem ‚Guten‘ benannt.“

¹⁰⁷ Vgl. den oben wiedergegebenen Bericht des Aristoxenos.

¹⁰⁸ So Krämer a.a.O., S. 403, Anm. 41, unter Hinzuziehung des VII. Briefes.

¹⁰⁹ Vgl. die von J. Bernays, *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken*, Berlin 1863, S. 136 ff. (Stilistische Vorzüge der Dialoge) gesammelten Äußerungen. B. selbst schreibt: „Es kostet keine Anstrengung zu glauben, daß auch derjenige Teil der griechischen Lesewelt, welcher den dornigten und wortkargen Systematiker gar nicht oder nur vom Hörensagen kannte, doch in dem Verfasser der Dialoge einen Musterschriftsteller kunstmäßiger Prosa ehrte“ (S. 3).

handlungen und Vorträge verfaßt, die *λόγοι κατὰ φιλοσοφίαν* (nach EE 1217 b 22), deren Rezitationsmanuskripte uns in den erhaltenen Pragmatien¹¹⁰ und Lehrschriften vorliegen. Er hat sich in einem schlechthin fundamentalen Gegensatz zu Platon¹¹¹ nicht gescheut, auf diese Weise seine gesamte interne Lehre schriftlich zu fixieren. Er hat damit „die äußerste Distanz zu Platons berühmter Aussage erreicht, daß es von seiner eigentlichen Philosophie, von der Prinzipienlehre, keine Schrift gebe und gewiß nie geben werde“¹¹². Freilich sind auch diese Werke noch weit davon entfernt, der aristotelischen Philosophie den Charakter einer totalen inneren Verschriftlichung zu geben: die Pragmatien sind Literatur, aber eine solche, „in der die Mündlichkeit immer noch siegreich durchbricht“¹¹³. „Auf der Mündlichkeit *in* der Schriftlichkeit beruht das innere Leben des aristotelischen Pragmatien-Stils“¹¹⁴. Zwischen den in einem echten Sinne publizierten Dialogen und den für den internen Schulbetrieb bestimmten „esoterischen“ Pragmatien beobachten wir bei Aristoteles sodann noch (3.) – als deren Vermittlungsform – für den bestimmten Kreis einer gebildeten Öffentlichkeit der *πεπαιδευμένοι*¹¹⁵ gedachte Schulveranstaltungen in Form propädeutischer Übungen zur Ausbildung eines vernünftig-methodischen Denkens und gewisser rhetorischer Fähigkeiten einerseits sowie auf die Ermöglichung eines bewußten ethisch-politischen Handelns abzielender Reflexionen andererseits¹¹⁶. Die Nikomachische Ethik ist ein Dokument für dieses aristotelische Unternehmen einer Vermittlung von Schule und bürgerlicher Öffentlichkeit, von philosophischer Theorie und „weltlicher“ Praxis. Daher gehören zu ihren Eingangsüberlegungen die programmatischen Reflexionen über den gebildeten Bürger als ihren Adressaten¹¹⁷.

2. Nicht unwesentliche inhaltliche Differenzen der sokratischen, platonischen und aristotelischen „Position“ dürften mit dem zusammenhängen, was hier als der Aggregatzustand ihrer „Theorie“ gefaßt werden soll.

¹¹⁰ „Pragmatie“ als Synonym für „geschriebenen Logos“ vgl. Dirlmeier, Merkwürdige Zitate, S. 10.

¹¹¹ So Dirlmeier a.a.O., S. 9.

¹¹² Dirlmeier a.a.O., S. 12.

¹¹³ Dirlmeier a.a.O., S. 17.

¹¹⁴ Dirlmeier a.a.O., S. 16. Über Beispiele einer wirklichen inneren Verschriftlichung bei Aristoteles (Exemplifizierung durch statistische Tabellen, Zeichnungen, die Tiergeschichte als Lesewerk, Handbuchcharakter der logischen Schriften, Politensammlung) und deren sachliche Gründe vgl. Dirlmeier S. 18 ff.

¹¹⁵ Über das von Aristoteles vorausgesetzte formale Bildungsniveau vgl. De part. an. 639 a 1–15.

¹¹⁶ Vgl. Dirlmeier a.a.O., S. 9. Wenn D. fortfährt: „Das ist der Sache nach von Platon nicht verschieden, aber es ist bewußter als Programm formuliert“, so liegt dies daran, daß er diese Form externen Lehrens bei Aristoteles mit den Dialogen zusammenfaßt, in Gegenüberstellung zu den „exoterischen“ Schulschriften, während es uns hier mehr auf die Sonderstellung der exoterischen Schulveranstaltungen des Peripatos ankommt, die es so bei Platon nicht zu geben scheint.

¹¹⁷ Der geeignete Hörer der *politiké, ὁ οἰκείος ἀκροατής* muß a) ein Mann umfassender formaler Verstandeskultur sein, ein *περὶ πᾶν πεπαιδευμένος* (1095 a 1), b) er darf nicht unerfahren sein in der Praxis des bürgerlich-politischen Lebens (*ἀπειρος τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων*), a 3).

Für *Sokrates*, der sich „nach dem Zeugnis aller seiner Schüler unaufhörlich überall, auf dem Marktplatz, in den Gymnasien, in den Häusern von Freunden und Bekannten mit jedermann, der sich mit ihm auf ein Gespräch einlassen wollte, über alles und jedes unterhalten hat“¹¹⁸, handelte es sich darum, seinen Gesprächspartner in einer jeweils konkreten Situation in Anknüpfung an das von ihm Zugegebene zu einer je konkreten Einsicht zu führen. Indem Platon diese Gespräche als philosophische Dialoge niedergeschrieben und damit fixiert hat, ging der konkrete Adressat verloren; die Argumentation mußte damit notwendigerweise zu einer solchen Allgemeinheit vorgetrieben werden, daß sie den verschiedensten Einwänden potentieller Leser Genüge tun konnte¹¹⁹. Bei den Diskussionen und theoretischen Erörterungen innerhalb der Schule¹²⁰, die man hierbei in ihrer Absonderung von der Stadt und in der Gegenüberstellung zu ihr insgesamt im Auge haben muß, ergibt sich schließlich mit Notwendigkeit die Forderung, eine Argumentationsbasis in größter Allgemeinheit zu erstellen und ein ihr entsprechendes Kriterium des Guten anzugeben¹²¹. Platon ist so zu einer theoretischen Grundlegung des menschlichen Handelns gelangt, die sein Schüler Aristoteles im Zusammenhang seiner einschlägigen Überlegungen in NE I 2, 1095 a 26–28 dann so formuliert (und in I 4 ausführlich kritisiert) hat: „Einige dachten, es gäbe neben den vielen greifbaren (und von den Menschen als solche angesehenen, G. B.) Gütern noch ein Gut von selbständiger Existenz, das zugleich für alle übrigen Güter die Ursache dafür sei, daß sie Güter sind“¹²². –

¹¹⁸ K. v. Fritz, *Phronesis* 11, S. 136; vgl. zum folgenden auch v. F., *Stud. Gen.* 14, 1961, S. 615, sowie bes. S. 613 die sehr schöne Illustration der sokratisch elenktischen Diskussion am Beispiel von Xenophon, *Mem.* III 13, 6.

¹¹⁹ „Offenbar ist es Platon darum zu tun, wirklich zu dem Tugendwissen vorzudringen und nicht bei dem Nichtwissen (wie Sokrates, G. B.) stehenzubleiben“, W. Jaeger, *Paideia* II 146.

¹²⁰ Sokrates hat sich mit jedermann über alles und jedes unterhalten, „während von Platon nirgends etwas derartiges berichtet wird. Er hat vielmehr bekanntlich nach der Rückkehr von seiner ersten großen Reise die Akademie gegründet, d. h. ein Haus mit einem Heim gekauft, wo er mit jungen und älteren Männern, die er sich aussuchen konnte, zusammenkam und teilweise zusammen wohnte, um mit ihnen zu philosophieren und sie zu wahren Philosophen, in der ersten Zeit wohl auch, um sie zu potentiellen Staatsmännern zu machen“, K. v. Fritz, *Phronesis*, a.a.O., S. 136.

¹²¹ „Bei Platon würde eine eingehende Interpretation ans Licht bringen, daß er zwar den protreptischen Appell kennt und in seinem Sokratesbild berücksichtigt, daß es ihm aber eigentlich gerade darauf nicht ankommt. Die drängende Aufforderung, das Gute im täglichen Leben zu verwirklichen, hat bei ihm viel weniger Gewicht als die spekulative Frage nach dem Sein des Guten in sich selbst und nach der dem seienden Guten zugeordneten Wissenschaft“, O. Gigon, *Sokrates*, Bern 1947, S. 38.

¹²² Die hier noch einmal wiedergegebene Unterscheidung zwischen dem exoterischen, Dialoge schreibenden Sokratiker und dem „esoterischen“ „Schul-Philosophen“ Platon ist, das sei hier angemerkt, nicht notwendigerweise gebunden an die Annahme der Existenz einer „esoterischen“ Philosophie i. S. einer „ungeschriebenen Lehre“, wengleich der bei Aristoxenos wiedergegebene Bericht von den Lehrgesprächen „Über das Gute“ und ihren Umständen (welche inhaltlich mit jenen *ἄγραφα δόγματα* identisch sein mögen) aufs beste die Isolierung des platonischen Kriteriums für das Gute als das auf mathematisch-dialektischem Wege zu explizierende Eine in seiner Unterscheidung zu dem illustriert, was die Menschen sonst in ihrem Leben als das Gute verfolgen. Sicher aber ist jene Unterscheidung ein wenig zu relativieren. Denn immerhin ist die Erörterung der Idee des Guten als des obersten Kriteriums alles Erkennens und Handelns auch

Bei Aristoteles ist die politische Theorie wiederum auf eine andere Basis gestellt. Für ihn hat die Stadt Athen, die er aus politischen Gründen zweimal, um Schlimmerem zu entgehen, verlassen mußte, eine gänzlich andere Bedeutung als für ihre Bürger Sokrates (der sie außer aus Anlaß einer Erfüllung seiner soldatischen Bürgerpflicht nie verlassen hat) und Platon. Gegenüber deren wesensmäßiger (im Falle des Sokrates – vgl. den Kriton – sogar totaler) Zugehörigkeit war die seine eine solche der freien Wahl¹²³ und darum freilich doch eine engere als bei den durch alle Städte wandernden Sophisten. „Ihm war Athen nur (– aber auch immerhin –, G. B.) die erste von 158 Politien“¹²⁴. Unter Verwendung eines solchen von ihm und seinen Schülern gesammelten Materials von über anderthalbhundert Staatsverfassungen und aufgrund ihrer Analyse, d. h. bei rela-

Sache der „exoterischen“ Dialoge. Sodann ist auch in bezug auf die Dialoge, also die „exoterische“ Schriftstellerei Platons ein wesentlicher Unterschied in Anschlag zu bringen, und zwar gerade in bezug auf die Grenzziehung zwischen dem Esoterischen und dem Exoterischen. Der Maßstab hierfür ist wiederum die Bedeutung der Rolle des Sokrates in den platonischen Dialogen, der in seiner „sokratischen Funktion“ bekanntlich immer mehr zurücktritt; konkret: die auf die Politeia folgenden Dialoge „sind in ihrer Form nicht eigentlich durch die protreptische Funktion bestimmt“ (K. Gaiser, *Protreptik und Paränese*, S. 198). Die platonischen Dialoge also sind unter unserem Aspekt nicht alle auf eine Stufe zu stellen: innerhalb des Schriftwerkes selbst tritt die Unterscheidung zwischen 1. esoterischen, hochtheoretischen Erörterungen (in den dihäretischen Spätdialogen) und 2. exoterischer, praktisch-politischer Abzweckung auf (in den *Nomoi*). Die athenische Jugend ist als Publikum der *Nomoi* zu denken (H. Görgemanns, *Beiträge zur Interpretation zu Platons Nomoi*, 1960, 22). „Man kann sich durchaus vorstellen, daß Abschnitte der *Nomoi* in einer Schule gelesen werden sollten, in der Autoren wie die Tragiker oder gar Pindar auf dem Lehrplan standen“ (ebd. S. 14). Andererseits implizieren die theoretischen Dialoge ein solches Maß an Verschriftlichung der platonischen Philosophie, daß – einmalig und exzeptionell im ganzen *Corpus Platonicum* – der *Politikos* (284 b 7) ein ausdrückliches Selbstzitat Platons, eine Berufung auf den Sophistes, bringt! „Damit hat er aristotelischen Stil geschrieben“ (Dirlmeier, *Merkwürdige Zitate*, S. 7). Nicht ohne Grund mag man darin eine Rückwirkung des Aristoteles auf Platon sehen (cf. Dirlmeier a.a.O.), welche ja auch in bezug auf die Inhalte der *Nomoi* schon des öfteren behauptet worden ist. Ob aufgrund dieser Beobachtung einer (nur) relativen Unterscheidung zwischen Exoterik und Esoterik innerhalb der exoterischen Dialoge die strengere Unterscheidung zwischen der reinen Esoterik in Form einer gänzlich unfixierten mündlichen Lehre einerseits und aufgeschriebener Lehren andererseits dahinfällt, mag trotz K. v. Fritz, *Phronesis* 11, 1966, 153, hier offenbleiben. Nach ihm macht sich das Bedürfnis Platons nach direkter Mitteilung und undialektischer fixierbarer Aussage schon innerhalb der *Politeia* geltend (Phil. u. sprachl. Ausdruck bei Demokrit, Platon und Aristoteles, 1938, 1963, S. 82). Er erklärt den Unterschied zwischen den stärker sokratischen (früheren) und den weniger sokratischen (späteren) Dialogen bei Platon damit, daß jene Abbilder der „exoterischen“ Unterhaltungen des historischen Sokrates zu sein versuchten, während diese als schriftliche Abbilder, soweit solche möglich seien, der „esoterischen“ Gespräche Platons in der Akademie mit den wenigen auserwählten Schülern aufzufassen seien (Phron. a.a.O., 153).

¹²³ Aristoteles war kein athenischer Vollbürger, sondern Metöke. Damit hängt es zusammen, daß die Rede von der „Schule“ bei Aristoteles historisch insofern zu modifizieren ist (was aber unserer strukturellen Interpretation keinen Abbruch tut), als es diesem aus rechtlichen Gründen nicht möglich war, in Athen ein eigenes Grundstück mit Gebäuden für Unterricht, Bibliothek und andere Lehrmittel zu erwerben. Vgl. H. Flashar, *Die Kritik der platonischen Ideenlehre in der Ethik des Aristoteles*, in: *Synusia*, Festschr. f. Schadewaldt, 1965, S. 245, Anm. 51 mit den dort gegebenen weiteren Hinweisen.

¹²⁴ U. v. Wilamowitz-Moellendorf, *Antigonos von Karystos*, 1965², Exkurs 1: *Die Philosophenschulen und die Politik*, S. 182.

tiver Distanzierung von der Polis Athen, hat er seine politische Theorie als solche konstituiert. –

Das alte und immer wieder diskutierte Problem, ob Aristoteles den Platon richtig verstanden habe, reduziert sich von hier her auf ein Transformationsproblem. Aristoteles hat die in einem anderen Theorie-Praxis-Zusammenhang stehenden platonischen Theoreme übersetzt in den Kontext und die Sprache einer „auf Mittelbarkeit und absolute Festlegbarkeit des Erkannten in gesicherten Sätzen und Aussagen gerichteten“¹²⁵ Theorie. „Auf dieser Ebene erhält Aristoteles gegenüber Plato notwendig Recht“¹²⁶. Denn „daß Aristoteles den Plato mißverstanden habe“¹²⁷, ist eine Auskunft, die mit Recht als Unmöglichkeit empfunden wird“¹²⁸. Indem Aristoteles aufgrund seiner relativen Distanzierung von Athen die Berücksichtigung des politischen Erfahrungsmaterials der ganzen damaligen ihm zugänglichen Welt möglich war, vermochte er die von Platon auf seine Weise abgefangene, sophistische Einsicht in die Relativität der Verfassungen und damit des Bürger-Status voll zu realisieren; er konnte daraufhin in einer fundamentalen Kritik an der bei Platon festgehaltenen strengen Parallelität von Einzelethos und Politeia¹²⁹ die Theorie des „schlechthin guten Mannes“, der dies also nicht nur in bezug auf eine bestimmte Staatsform ist, konstituieren¹³⁰: Aristoteles ist so der Begründer der Ethik als einer allgemeinen Theorie des (guten) menschlichen Handelns geworden¹³¹.

¹²⁵ K. v. Fritz, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck*, S. 82.

¹²⁶ H. G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik*, 1931, S. 5.

¹²⁷ Dieser Auffassung ist unter den neueren Interpreten beispielsweise G. Krüger: Wer die in Platons Politeia im „provokatorisch-ironischen Spiel der Diskussionen“ vorgeschlagenen konkreten Einrichtungen anders, nämlich „politisch-dogmatisch“ versteht, „nimmt sie mit einem Mangel an Ironie auf, bei dem er den durchaus kritischen Geist platonischer Forschungsgemeinschaft verkennt, und dieser übliche Fehler der Auslegung wird auch dadurch nicht legitimiert, daß bereits Aristoteles ihn begangen hat. Schon die Behandlung der Ironie in der Ethik des Aristoteles zeigt, daß dieser große Lehrgest keinen Sinn für sie hatte“ (Platon, der Staat, eingef. v. G. Krüger, überr. v. Rud. Rufener, Zürich 1950, S. 29). Ähnlich P. Friedländer: „So ist denn auch jedes Bauglied nur innerhalb des Ganzen ‚richtig‘ und das Mäkeln an einzelnen Institutionen, wie es seit Aristoteles immer wieder geübt wird, verfehlt diese mythische Gesamtverfassung“ (Platon III, 1960, 127).

¹²⁸ Gadamer a.a.O., S. 5.

¹²⁹ Dies steht ausdrücklich Politeia 544 d 6; vgl. die dann unter dieser Voraussetzung durchgeführte „Verfassungs-Theorie“ Politeia VIII 2–IX 3 (dazu H. Ryffel a.a.O., S. 88–110). Hieraus folgt: Platons Politeia ist ungeschieden sowohl Ethik wie Politik, d. h. sie ist zugleich ausdrücklich weder das eine noch das andere (vgl. Dirlm. Komm. zu *Magna Moralia*, 1958, S. 93). Dasselbe gilt in noch stärkerem Maße für die Erörterungen „Über das Gute“, s. Krämer, *Arete*, S. 378 Anm. 253.

¹³⁰ Hier ist an die Pol. III 4 zu lesende Diskussion der Frage nach dem Verhältnis der Tugend des schlechthin guten Mannes zu der des guten Bürgers gedacht. – Eine eingehende Interpretation dieses zentralen Textes aus der praktischen Philosophie des Aristoteles würde ergeben, daß und warum Aristoteles die spezifisch ethische Theorie aus der Politik ausfallen mußte. Zur näheren Begründung dieser und anderer in diesem Aufsatz oft nur angedeuteten Thesen darf ich auf eine demnächst erscheinende größere Arbeit zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles verweisen.

¹³¹ Zum Problem einer Ethik bei Platon vgl. insgesamt Gadamers Untersuchung „Platos dialektische Ethik. Interpretationen zum ‚Philebos‘“, 1931, 2. Aufl. 1968; zur Verweigerung einer Ethik bei Platon cf. Fr. Wehrli, *Hauptrichtungen des griechischen Denkens*, 1964, S. 160.

Von unserer Beschreibung her können die sokratische, platonische und aristotelische Philosophie in ihrer inhaltlichen Substanz als wesentlich identisch gefaßt werden; die Differenzen sind u. a. solche des Aggregatzustandes der Theorie, d. h. sie sind begründet in dem je verschiedenen Verhältnis von Theorie und unmittelbarer Praxis. – Die hermeneutischen Konsequenzen, die sich aus dieser Beschreibung einer zweifachen Transformation der von Sokrates inaugurierten Definitionsmethode in Anwendung auf die Frage nach dem Staate und der menschlichen Tugend (cf. Aristoteles, *De part. an.* 642 a 24 c–31) ergeben, sind offensichtlich: Die Philosophie Platons und durch sie vermittelt die des Sokrates, ist, wenn man sie philosophisch interpretieren will, notwendig im Durchgang durch Aristoteles zu interpretieren¹³²; denn: „Alle wissenschaftliche Philosophie ist Aristotelismus, sofern sie Arbeit des Begriffes ist“¹³³.

¹³² Gadamer a.a.O., S. 6. Daß bei einer solchen Interpretation „das eigentlich Platonische nicht in der ganzen Positivität, die es auch heute noch für uns hat, zu seinem Recht kommt“ (so Gadamer, a.a.O., S. 5), muß ebenso festgehalten werden: es ist ein Moment des systematischen Problems der als Wissenschaft „theoretisch in der Schule“ betriebenen Philosophie selbst.

¹³³ Dieser Satz Gadamers rechtfertigt noch einmal unsere anfängliche Anknüpfung an Kant, der seinerseits das Verhältnis der aristotelischen zur platonischen Philosophie nach ihrem Verhältnis zum „Gesetz der Vernunft, durch Arbeit sich einen Besitz zu erwerben“, beschrieben hat (in: *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, 1796). „Der über eine mathematische Aufgabe Philosophierende (gemeint sind Pythagoras und Platon, G.B.) glaubt auf ein Geheimnis zu stoßen, und eben darum etwas Überschwenglich-Großes zu sehen, wo er nichts sieht; und setzt gerade darin, daß er über eine Idee in sich brütet, die er weder sich verständlich machen, noch anderen mitteilen kann, die echte Philosophie (*philosophia arcani*), wo denn das Dichtertalent Nahrung für sich findet im Gefühl und Genuß zu schwärmen: welches freilich weit einladender und glänzender ist als das Gesetz der Vernunft durch Arbeit sich einen Besitz zu erwerben; – wobei aber auch Armut und Hoffart die belachenswerte Erscheinung geben, die Philosophie in einem vornehmen Ton sprechen zu hören. – Die Philosophie des Aristoteles ist dagegen Arbeit“ (Ausg. Cassirer VI, 481 f.).