

# Theorie und Praxis bei Platon und Aristoteles

Autor(en): **Gigon, Olof**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica**

Band (Jahr): **30 (1973)**

Heft 3

PDF erstellt am: **23.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-24379>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## Theorie und Praxis bei Platon und Aristoteles

Von Olof Gigon, Bern

(Schluss)

Die Gesichtspunkte, die dem gegenwärtigen Denken über das Verhältnis von Theorie und Praxis wichtig sind, sind bekannt<sup>23</sup>.

Es ist zuerst etwa der Hinweis darauf, dass die strikte Abtrennung der Theoria von jeder Praxis und Poiesis illusorisch sei. So beanspruchen zwar die Naturwissenschaften, nichts als die wissenschaftliche Wahrheit suchen zu wollen, können aber doch nicht davon absehen, dass aus den meisten Ergebnissen ihrer Forschungen Folgerungen für die Praxis gezogen werden können und faktisch gezogen werden. Dass es vielfach nicht die Forscher selbst sind, die die Folgerungen ziehen, sondern andere, die nur an den Ergebnissen für die Praxis interessiert sind, ändert nichts an der Relation als solcher. Natürlich lässt sich nicht bestreiten, dass sich in der Antike diese Relation viel weniger geltend macht als in unserer durchtechnisierten Gegenwart. Immerhin könnte dieser Eindruck auch etwas mit dem Stande unseres Wissens über die Antike zusammenhängen. Welche Stellung die Mechanik im Gefüge der Wissenschaften hatte (bekanntlich ist im *Corpus Aristotelicum* eine Mechanik überliefert), wissen wir noch zu wenig, und die Klage Plutarchs, Marc. 14 (teils aus dem 'Platonikos' des Eratosthenes, teils aus Poseidonios deriviert), es sei ein schändlicher Missbrauch, wenn die reine mathematische Wissenschaft dem Bau von Kriegsgeschützen dienen müsse, dürfte in der Antike nicht isoliert gewesen sein.

Vergleichbares gilt auch für die geschichtlichen Wissenschaften. Die Theoria kann zwar von Konsequenzen für die Praxis abstrahieren; diese sind aber trotzdem vorhanden, und eine Theoria, die behaupten wollte, sie existierten nicht, müsste sich selbst unglaubwürdig machen.

Etwas anders akzentuiert sind die Dinge, wenn man feststellt, die Neutralität der Theoria gegenüber den Problemen und Interessen von Staat und Gesellschaft sei darum eine Illusion, weil jede Neutralität auch schon eine Stellungnahme sei. Sie kann in der Tat besagen (wie wir schon bemerkten), dass man die bestehenden Zustände für hoffnungslos verderbt halte, oder auch, dass jene Probleme und Interessen irrelevant seien gegenüber einer einzigen Aufgabe, auf deren Bewältigung für den Menschen alles ankomme. Endlich kann sie drittens bedeuten (und die moderne Kritik an der Theoria pflegt vor allem dies zu betonen), dass die bestehenden Zustände implicite gebilligt werden. Es kann unterstellt werden, dass der Vertreter der Theoria die gegebenen geschichtlichen Verhältnisse für so be-

---

\* Vgl. *Mus. Helv.* 30 (1973) 65–87.

<sup>23</sup> Vgl. oben S. 66 Anm. 3.

friedigend hält, dass eine explizite Stellungnahme zu ihnen, die lediglich in einem Beifall sich äussern würde, sich erübrigt.

Noch einmal anders kann man behaupten, dass der Theoretikos wie jeder Mensch seine besondere geschichtliche Situation, in die er hineingeboren ist, zwangsläufig mitbringt. Er kann nicht über seinen eigenen Schatten springen und sich von den Bedingtheiten lösen, in die ihn seine Herkunft aus einer politisch, gesellschaftlich und kulturell determinierten Umwelt einschliesst. Er kann sich nur über diese Bedingtheiten klar werden und deren Auswirkung in seine Theoria einzukalkulieren suchen.

In der Gegenwart hat dieser Gesichtspunkt die Tendenz, zuweilen eine über-grosse Rolle zu spielen. In der Antike ist er weniger vergessen, als es zunächst den Anschein haben mag. Es genüge hier der Hinweis auf die ebenso fundamentale wie banale Feststellung, dass nur derjenige sich auf die Theoria zu konzentrieren vermag, der der Sorge für sein physisches Überleben enthoben ist. Diese Formel ist allerdings vieldeutig. Sie kann besagen, dass nur der reiche Mann, der Hilfskräfte hat, die ihm die Sorge für das Überleben abnehmen, sich ein Leben der Theoria zu leisten vermag; es setzt nach bekannter aristotelischer Terminologie eine *σχολή* voraus, die sich nicht um die *ἀναγκαῖα* zu kümmern braucht. Natürlich kann dies auch bedeuten, dass derjenige für die Theoria frei ist, der sich mit einem Minimum an materiellem Aufwand zu begnügen weiss. Wir dürfen wiederum Platons Apologie zitieren, obschon dort von Theoria im strengen Wortsinne nicht – oder doch kaum – die Rede ist. Es ist dort bezeichnend, wie auf der einen Seite der aufs äusserste genügsame, aus bescheidenen Verhältnissen stammende und in bescheidenen Verhältnissen lebende Sokrates steht, auf der anderen Seite aber dem Leser in schönster Unbefangenheit mitgeteilt wird, Sokrates habe sich stets in Begleitung junger Leute befunden, die sich an seiner Art der Menschenprüfung gefreut und versucht hätten, ihn nachzuahmen: «Und zwar sind es diejenigen jungen Leute, die am meisten Musse haben, nämlich die Söhne der reichsten Männer Athens» (23 C).

Nicht weniger verblüffend und auf seine Weise ominös ist der Satz, den Aristoteles an die Spitze seines Protreptikos gestellt hat und der aus begrifflichen Gründen den Spott des Kynikers Krates und des Stoikers Zenon herausgefordert hat (SVF 1, 273). Da versichert nämlich Aristoteles dem Adressaten dieser Schrift, dem Fürsten Themison von Zypern, er bringe die besten Voraussetzungen für das Philosophieren mit, nämlich Reichtum, so dass er in der Lage sei, viel Geld darauf zu verwenden, und persönliches Ansehen. Leider erfahren wir nicht, an welchen Aspekt des Philosophierens Aristoteles bei diesen Bemerkungen eigentlich gedacht hat; sicherlich nicht an die Gründung einer Philosophenschule; denn der Angeredete soll ohne Zweifel persönlich philosophieren und nicht einfach eine Schar von Philosophen gegen ein angemessenes Honorar um sich herum versammeln. Ich würde eher vermuten, dass Aristoteles, der *πολυμαθέστατος*, wie ihn die Spätantike vielfach nannte, sich ein aktives Philosophieren ohne den Besitz einer um-

fangreichen und erlesenen Bibliothek wohl kaum vorstellen konnte; und manche Bücher konnte man sich nur anschaffen, wenn man gute Beziehungen hatte und gut bezahlen konnte. Dies scheint mir die einzige Möglichkeit zu sein, diesen etwas fatalen Satz in seinem vermutbaren Kontext richtig zu interpretieren<sup>24</sup>.

Es ist nicht zu umgehen, noch in einigen Worten auf den antiken wie modernen Anspruch der *Theoria* einzugehen, «selbstzwecklich» zu sein. Der Begriff des obersten Zwecks, der nicht mehr als Mittel zu anderweitigen Zwecken dient, sondern nur um seiner selbst willen verfolgt wird, entwickelt sich bekanntlich bei Platon (wobei ausdrücklich die Frage offen gelassen sei, ob Platon seinerseits sich auf Ansätze bei Älteren, Vorsokratikern oder Sophisten, hat stützen können) und ist bei Aristoteles derjenige, der in eminenter Weise *Theoria* und *Praxis* miteinander verknüpft. Denn die *Theoria* ist gerade der höchste Selbstzweck, auf den das Handeln hin angelegt sein soll.

Freilich erhebt sich da zunächst die Frage, was der Begriff des Selbstzweckes eigentlich besagen will. Er ist keineswegs so leicht zu fassen, wie es scheint, und seine Analyse gelangt früher oder später zu dem Schlusse, dass er etwas anderes meint, als er zu meinen scheint. Um früher Bemerktes kurz zu wiederholen: Selbstzwecklich ist ein Handeln, das nicht auf ein vom Handelnden ablösbares Resultat ausgeht, sondern das dadurch motiviert ist, dass es auf den Handelnden selbst zurückwirkt und dessen Bestimmung erfüllt. Man darf vielleicht grundsätzlich festhalten, dass in der Geschichtlichkeit nur diese beiden Motivierungen des Handelns überhaupt sinnvoll sind: Die auf das Ergebnis des Handelns vorausblickende und die auf die Formung des Handelnden selbst durch das Handeln

<sup>24</sup> Düring, *Aristotle's Protrepticus* (1961) 175 verweist zunächst auf Aristoteles bei Iamblich *Protr.* p. 40, 4–6 Pist., wo die Gier des Importkaufmanns, auf gefährvollen Seereisen möglichst viel Geld zu verdienen, mit einer Haltung verglichen wird, die nicht bereit ist, um der *Phronesis* willen Mühen und Ausgaben auf sich zu nehmen. Die einzelnen Elemente dieser, genau besehen, etwas künstlichen Antithese finden sich isoliert einmal in Ps.-Isokrates *Ad Dem.* 19: «Es ist schändlich, um des Profits willen weite Seereisen zu wagen, aber für die sittliche Belehrung nicht einmal eine Landreise zu unternehmen», und sodann bei Cicero *De rep.* 1, 6, wo zweifellos ergänzt werden darf: «Wer zu seiner Belehrung (also um der *Theoria* willen) weite und gefährvolle Reisen in ferne Länder unternimmt, darf es dem Politiker nicht verübeln, wenn er sich in Erfüllung seiner Aufgabe in die grössten Gefahren begibt.» Mittelbar mag hinter Ciceros Satz *Dikaiarch* stehen, doch zunächst scheint er bestimmte Zeitgenossen im Auge zu haben, die ihn angesichts seiner üblen Erfahrungen vor weiterem *πολιτεύεσθαι* warnen. An Atticus wird man aus verschiedenen Gründen ungerne denken; dann bietet sich am ehesten ein ebenso gelehrter wie weitgereister Mann wie Varro an. – An welche Art von Ausgaben Aristoteles denkt, wird auch bei Iamblich nicht gesagt. Düring nennt noch Platon *Prot.* 326C (die reichsten Leute können sich, wie er Protagoras bemerken lässt, auch den intensivsten Schulunterricht für ihre Kinder leisten) sowie *Nomoi* 711DE und Ps.-Plat. *Ep.* 7, 335CD: Beide Stellen sind letzten Endes nicht viel mehr als eine umständlich differenzierende Paraphrase bzw. Applikation von *Rep.* 473CD, helfen also auch nicht weiter. Was sich in der konkreten Situation von selbst verbietet, ist sowohl eine Einladung an den Fürsten, Forschungsreisen zu unternehmen (dazu noch Theopomp *FGrHist* 115 T 20a und Polybios 12, 27, 6), wie auch erst recht die Insinuation, für ein entsprechendes Honorar wäre Aristoteles oder einer seiner Schüler bereit, sich Themison als philosophischer Lehrer zur Verfügung zu stellen. So bleibt also nur der Bücherkauf, für den als Hintergrund Athen. 3AB angeführt werden darf.

sich zurückbeziehende; wie eine dritte, zwischen diesen beiden sozusagen in der Mitte stehende Motivierung aussehen könnte, ist nicht zu erkennen.

Es sei nicht vergessen, dass in den Begriff der Selbstzwecklichkeit eine nicht unerhebliche gesellschaftliche Komponente eingeht. Der Mensch tut als Selbstzweck das, was er zu tun nicht gezwungen ist, was er frei wählen kann, weil es ihm Freude macht; es steht in einem festen Gegensatz zu den *ἀναγκαῖα*, die man auf sich nehmen muss, um überleben zu können. Es ist ein Gegensatz, der heute teils illegitim, teils obsolet geworden ist.

Wir müssen da noch einen Schritt weitergehen. Etwas tun, weil es Freude macht, bedeutet in aristotelischer Formulierung etwas tun um der *ἡδονή* willen; und der Modellfall eines solchen Handelns ist das Spiel. So ist es kein Zufall, dass Aristoteles für seine als Theoria verstandene Eudaimonie die *ἡδονή* in Anspruch nimmt (auch wenn die Zuordnung, was hier nicht darzustellen ist, heikle Probleme aufwirft) und dass er sie besonders nachdrücklich vom Spiel abgrenzt (Nik. Eth. 1176 b 9ff.). Gerade daran erweist sich aber die Frage nach einer letzten, allseitig tragfähigen Motivierung der als Selbstzweck deklarierten Theoria als besonders dringend. Bei Aristoteles sind, wie zu erwarten, mehrere Motivierungen nebeneinander berücksichtigt. Die aufklärerische Motivierung mit dem Überwinden des *θραυμάζειν* steht neben der entgegengesetzten, die die Theoria als das Erkennen der göttlichen Dinge durch den gottähnlichen und im Vollzug des Erkennens sich seiner Gottähnlichkeit vergewissernden *νοῦς* begreift (Nik. Eth. 1177 a 13ff. 1177 b 26ff. 1179 a 22ff.; Metaph. 982 b 28–983 a 11). Im Vordergrund steht jedoch die dritte Motivierung, diejenige, die der oben schon erwähnte erste Satz der Metaphysik nennt, dass nämlich «alle Menschen von Natur nach dem Wissen streben» (980 a 21). Das impliziert, dass der Mensch auf das Wissen schlechthin angelegt ist; Wissen erwerben ist nicht etwas, was er tun soll und auf was er wie auf eine ethische Verpflichtung erst aufmerksam gemacht werden muss; es ist vielmehr etwas, was er spontan immer schon begehrt. Ausserdem ist das Wissen schlechthin gemeint, also nicht die Einsicht in bestimmte Sachverhalte, die der Mensch aus bestimmten Gründen kennen muss, sondern Informiertheit nach allen Richtungen und auf allen Ebenen. Die Grenzvorstellung wäre schliesslich eine Omniscientia, in der der Mensch Alles über Alles weiss, und methodisch ein Wissen, das sich durch eine unüberbietbare Exaktheit auszeichnet. Bekanntlich hat Aristoteles seine Erste Philosophie ausdrücklich mit dieser Grenzvorstellung konfrontiert: Metaph. 982 a 8–10 und 21–23, 982 a 12/13 und 25–28.

Geschichtlich führt dies zu einer Theoria, die sich zu einer nach allen Richtungen hin unendlich fortschreitenden Forschung entfaltet. Sie wird zu einem Trieb, der nur durch unablässige Akkumulation von Informationen befriedigt werden kann; ihn hemmen zu wollen, gilt als widernatürlich, unmöglich und unsittlich. Nicht eben häufig, aber doch überaus bezeichnend sind die Äusserungen nicht nur des Aristoteles, sondern schon zuweilen Platons, es sei unstatthaft, zwischen ansehnlichen und unansehnlichen Forschungsobjekten einen Unterschied zu

machen (Plat. Soph. 227 A–D, Polit. 266 D; Arist. Part. anim. 1, 5, bes. 645 a 1 ff.). Für den Forscher ist alles gleich interessant<sup>25</sup> – wie denn auch die Forschungsreisen der Griechen von Thales über Herodot zu Poseidonios zunächst einfach den Zweck hatten, Informationen darüber zu sammeln, wie es anderswo aussieht. Es interessierte zu wissen, was es in fernen Ländern gab und wie man dort lebte. Dass dann etwa die umfangreiche Literatur der *θαυμάσια* bzw. Mirabilia so gut wie ausschliesslich den Zweck hatte, dem Informationsbedürfnis des Gebildeten Nahrung zuzuführen, liegt auf der Hand.

Was der Hellenismus an Aristoteles hervorgehoben hat, ist denn auch vor allem seine Polymathie gewesen<sup>26</sup>. Es liesse sich freilich zeigen (was nicht ohne Reiz wäre), dass der Begriff des *πολυμαθής* und der *πολυμάθεια* zu allen Zeiten ambivalent gewesen ist. Es ist ein Lob, doch ein solches, das selten ohne einen spürbaren Vorbehalt ausgesprochen wird. Versuchen wir den Vorbehalt zu artikulieren, so mag man davon ausgehen, dass die Kapazität jedes Menschen, sich Informationen anzueignen, begrenzt ist; es fragt sich also, ob diese begrenzte Kapazität beliebig oder gezielt eingesetzt werden soll: gezielt, also auf Grund einer Unterscheidung zwischen den Sachverhalten, die zu wissen sich aus bestimmten Gründen lohnt, und anderen, die zu wissen sich nicht lohnt. In der Qualifikation als *πολυμαθής* steckt zumeist der leise Vorwurf, dass man diese Unterscheidung vernachlässigt habe. Wir werden dem Problem noch einmal begegnen.

Von Platon und Aristoteles ist bisher schon vielfach die Rede gewesen. Dennoch ist es unumgänglich, ihre Stellung zum Problem von Theoria und Praxis noch einmal im gesamten zu überblicken, genauer zu den zwei fundamentalen Aspekten des Problems: zur Relation zwischen Praxis und Theoria und zur Frage, wie weit eine von der Praxis abgesonderte Theoria möglich und verantwortbar ist. Was Platon angeht, so muss zunächst auf die dialogische Struktur seines philosophischen Oeuvres hingewiesen werden. Sie ist bekanntlich durchgehend festgehalten. Die Apologie ist nur scheinbar eine Ausnahme, und was die einmalige *Περὶ τὰ γαθοῦ ἀκρόασις* anlangt, so kann man nur dringend davor warnen, aus der malitiösen Bemerkung des Aristoteles, über die Aristoxenos berichtet<sup>27</sup>, zu viel herauslesen zu wollen; allein schon die Tatsache, dass nach den antiken Zeugnissen nicht weniger als sechs Schüler Platons sich in besonderen Schriften (und jeder natürlich mit seinen besondern Absichten) über jene *ἀκρόασις* geäußert haben (Simpl. Phys.

<sup>25</sup> Dass hier Polemik gegen die vor allem durch Isokrates repräsentierte These, philosophische Bildung habe sich nur bedeutenden Gegenständen zuzuwenden, mitspielt, ist anzunehmen; die Oberflächlichkeit, mit der bei Isokrates dergleichen Dinge traktiert werden, darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Sache nach jene These ein ernsthaftes Problem enthält.

<sup>26</sup> Stark tritt dieses Moment in den Gesamtcharakterisierungen des alten Peripatos bei Cicero *De fin.* 4, 5–13 und 5, 9–11 hervor, dann Quint. *Inst. or.* 10, 1, 83 und 12, 11, 22, weiterhin Dion. Hal. *De imit.* 2, 4.

<sup>27</sup> *Elementa harmonica* p. 30, 10–31, 15 Meib. Die Interpreten pflegen nicht selten den Kontext etwas zu wenig zu beachten.

151, 8ff. und 453, 28ff. D., Suidas s.v. Philippos v. Opus), lässt ahnen, auf wieviele verschiedene Weisen Platons singuläre Unternehmung gedeutet werden konnte<sup>28</sup>.

Der Sinn des platonischen Dialogs ist ein dreifacher.

Fürs erste soll er die Erinnerung an die paradigmatische Tätigkeit des geschichtlichen Sokrates festhalten. Dies kann hier ausgeklammert werden ebenso wie das zweite Moment, die Einübung im richtigen Fragen und Antworten. Was Aristoteles (summarisch gesagt) in Top. 8 als Theorie des Streitgesprächs entwickelt, wird uns bei Platon praktisch vorgeführt.

Der dritte Sinn endlich ist derjenige, um dessentwillen Platon auf den seltsamen Gedanken gekommen ist, seine höchste Wissenschaft «Dialektik» zu nennen. Es ist diejenige Wissenschaft, die in der Politeia den vier mathematischen Disziplinen vorgeordnet ist. Diese vermögen, soweit sie reine Theoria sind und nicht der militärischen Praxis der Wächter dienen, den Geist zwar auf die Dialektik hinzuführen, sind aber selbst nicht Dialektik. Auf den ersten Blick wirkt der Begriff wie eine Behelfsetikette für eine Sache, für die ein sie selbst bezeichnender Name nicht existiert, vergleichbar also der «ersten Philosophie» des Aristoteles. Dialektik meint jedoch mehr, nämlich die Tatsache, dass die Ergebnisse der höchsten Wissenschaft in einem Prozess des Fragens und Antwortens, und nur in einem solchen Prozess gewonnen werden. Die hier anvisierte Wahrheit wird gerade nicht dem für sich allein nachdenkenden Einzelnen zugänglich, sondern tritt nur dort an den Tag, wo sich zwei Partner, die beide in der Suche nach der Wahrheit engagiert sind, darüber verständigt haben, dass sie gemeinsam auf die Wahrheit gestossen sind. Darum kann Sokrates einesteils erklären, es sei ihm gleichgültig, ob und wieviele Aussenstehende mit den von ihm und dem Partner gewonnenen Einsichten einverstanden seien, und andernteils entschieden darauf bestehen, dass es nicht darauf ankomme, dass er für seine Person Recht behalte, sondern nur darauf, dass er und der Partner zu einem Consensus gelangen. Da ist also die Erkenntnis der Wahrheit daran gebunden, dass zwei lebendig handelnde Partner sie gemeinsam entdecken und anerkennen. Sollen wir gar sagen, dass ein *ὁμολογεῖν* nur an der Wahrheit stattfinden kann und dass sich erst am *ὁμολογεῖν* die Gegenwart der Wahrheit anzeigt?

Schematisch und banal formuliert ist da die Theoria des Erkennens in der Praxis des Gesprächs verankert. Aristoteles hat die beiden Momente voneinander gelöst. Für ihn ist die Theoria durch ein Maximum an Autarkeia ausgezeichnet, und auch die in Nik. Eth. 1177 a 34 zögernd eingeführten *συνεργοί* des *σοφός* sind etwas ganz anderes als die Dialogpartner des platonischen Sokrates. Desgleichen wird die Praxis des Gesprächs zu einer autonomen Methode. Er beansprucht für sie den Namen Dialektik, und es ist dann diese Dialektik, die im System der

<sup>28</sup> Zu Platons Vortrag und dessen verschiedenen Interpretationen wird sich auch Straton von Lampsakos in seinen drei Büchern *Περὶ τὰγαθοῦ* geäußert haben (Diog. Laert. 5, 59). Den Vortrag selber hat er natürlich nicht mehr gehört.

Sieben Freien Künste figuriert und die mit Platons höchster Wissenschaft nicht das geringste mehr zu tun hat.

Wenden wir uns zur philosophischen Sache selbst, so zeigen die Frühdialoge den Ansatz klar genug. In seiner geschichtlichen Situation hat sich Platon konfrontiert gesehen mit dem Zerfall all jener Normen, ohne die kein Kontinuum des Handelns zustande kommt. Das Phänomen ist bekannt. Die immer reichlicher fliessenden Informationen über die Sitten fremder Völker und die immer sorgfältigere Analyse der Motive menschlicher Entscheidungen (eine Analyse, die durch die Rechtsberater bei den Prozessen wie durch die dramatischen Dichter ständig vorangetrieben wurde) lieferten das Material für den allgemeinen Nachweis, dass insbesondere die elementaren Normen des *καλόν*, *ἀγαθόν*, *δίκαιον* ihren Sinn immer wieder änderten je nach der Situation, in der sie in Anspruch genommen wurden. Über diesen Zerfall hinauszukommen, hat in gewissem Umfang wohl schon Sokrates, dann aber mit aller Entschlossenheit Platon als seine philosophische Aufgabe verstanden.

Zu beginnen ist mit der Frage, die Xenophon als die eigentümlich sokratische bezeichnet: «Was ist das Fromme? Was ist das Gerechte? Was ist die Tapferkeit?» usw. (Mem. 1, 1, 16).

Die Frage hat zunächst einen sozusagen lexikologischen und insofern theoretischen Aspekt. Der Sprachgebrauch wird nur dann korrekt, wenn man die Wörter ihrer besonderen Bedeutung gemäss verwendet. Man hat also den Sinn aller jener Wörter, deren Bezogenheit nicht evident genug ist, so genau als möglich zu umschreiben und ihn auch gegen sinnverwandte Wörter abzugrenzen, wie dies schon vor Sokrates andere unternommen hatten<sup>29</sup>.

In Logik und Ontologie verwandelt ist die Frage bei Aristoteles, der in seinem bemerkenswert scharf umrissenen und kohärenten Porträt des Sokrates feststellt, zu den entscheidenden Leistungen des Sokrates gehöre *τὸ καθόλου ὀρίζεσθαι* (so die zum Teil denselben Grundtext variierenden Stellen Metaph. 987 b 1–4, 1078 b 17–32, 1086 b 2–5, Part. anim. 642 a 24–31). Dies eröffnet den Weg zur Methodik des Definierens und damit zu einem wichtigen Stück der Logik wie auch zur ontologischen Analyse der Sachen selbst, sofern sich nun die Frage erhebt, wie an den Sachen selbst die konstanten von den variablen Elementen zu unterscheiden sind und was es überhaupt mit der Distinktion von Konstanten und Variablen an den Sachen auf sich hat.

Die sokratische Frage hat aber noch einen anderen Sinn. Der lässliche Umgang mit Wörtern hat nicht nur mit sprachlicher Uninformiertheit zu tun. Er begünstigt auch das Falschspiel in den Sachen selbst. Es mag noch hingehen, wenn jemand leichtfertig grosse Worte in den Mund nimmt, ohne sich Klarheit darüber zu verschaffen, was diese Worte eigentlich besagen. Gefährlicher ist es, wenn die Sprache

<sup>29</sup> Die milde Ironie, mit der der platonische Sokrates die Bemühungen des Prodikos hinsichtlich der *ὀνομάτων ὀρθότητος* abfertigt, darf nicht vergessen lassen, dass da eine nicht unbedeutende Vorarbeit für Sokrates und die Sokratik, dann noch für Aristoteles und die Stoa geleistet ist.



bewusst manipuliert wird und durch irreführende Benennungen die Sachen absichtlich verschleiert werden. Der platonische Sokrates hat auch dergleichen Phänomene im Auge, wenn er den Sophisten gegenüber darauf besteht, dass man wissen müsse, was dies oder jenes eigentlich bedeute und was in der gegebenen oder angesetzten Bedeutung impliziert sei.

Ich betone dies, weil gerade an der *τί-ἔστιν*-Frage exemplarisch sichtbar wird, wie bei Platon ein theoretisch zu nennendes Interesse am Wesen der etwa mit dem Worte 'Gerechtigkeit' angezeigten Sache unlösbar verknüpft ist mit dem praktischen Interesse an einer zuverlässig bestimmten Sache Gerechtigkeit, die als Norm des Handelns tragfähig ist.

Diese Verflechtung kehrt auf einer höheren Ebene wieder. Einleitend darf kurz an das paradoxe Faktum erinnert werden, dass die Doxographie über Platon von Aristoteles *Metaph. A 6* an immer wieder Platon entscheidend durch Sokrates auf der einen und durch die Pythagoreer auf der andern Seite angeregt sein lässt, während Platons eigene Äusserungen in den Dialogen ein völlig anderes Bild geben. In der *Politeia* 530DE wird die pythagoreische Harmonik mit distanzierter Anerkennung bedacht, und später (600AB) vernehmen wir, der Ruhm des Pythagoras stamme vornehmlich daher, dass er eine besondere Lebensform, den *Πυθαγόρειος τρόπος*, geschaffen habe, der *ἔτι καὶ νῦν* so heisse, gepflegt werde und in Ehren stehe; und was den platonischen *Timaios* angeht, so wird der Protagonist einmal als Bürger und Staatsmann aus der *εὐνομοτάτη πόλις Lokris* (20A), dann als hervorragender Kenner der Astronomie und der *φύσις τοῦ παντός* (27A) vorgestellt; dass er Pythagoreer war, sagt Platon nirgends. Umgekehrt dagegen erklärt er im Dialog *Parmenides*, dann durch die Einführung des Gastfreundes aus Elea im *Sophistes* und *Politikos* so eindeutig, als man nur wünschen kann, wieviel er der Philosophie des *Parmenides* verdankt – und davon wiederum hat die Doxographie nur gelegentlich und beiläufig Notiz genommen. Man kann kaum behaupten, dass die moderne Forschung bisher eine überzeugende Interpretation dieses Paradoxons geliefert hat. Methodisch ist es in jedem Falle richtig, zunächst einmal Platon selbst beim Wort zu nehmen. Darüber hinaus gehen wird man nur insofern, als Platon zweifellos das Gedicht des *Parmenides* (und die Exegesen, die – auch abgesehen von Zenon – wohl schon früh dazu entstanden sind) nicht erst in der Zeit kennengelernt hat, in der er die drei soeben genannten Dialoge schrieb. Sein Einfluss ist schon in den Frühdialogen spürbar. Denn von daher vermag Platon nun die Spannung zwischen dem Einen Gerechten, das er sucht, und dem vielerlei widersprüchlichen Gerechten, das sich ihm in der täglichen Erfahrung darbietet, präfiguriert zu sehen in der Spannung zwischen der Wahrheit des Einen Seins, über die die Gottheit belehrt, und dem Vermeinen des Sowohl-Sein-wie-auch-Nichtsein, in welchem nach *Parmenides* notwendigerweise die Leute befangen sind.

So wird aus dem definierten Begriff der Gerechtigkeit die für sich selbst seiende Idee der Gerechtigkeit. Die geschichtliche Welt, die sich ununterbrochen verändert und in der von Allem sowohl es selbst wie auch sein Gegenteil gilt (tapfer kann

sowohl das Standhalten wie auch das Zurückweichen sein, gerecht sowohl das Sagen der Wahrheit wie auch das Lügen usw.<sup>30</sup>), kann begriffen und bewältigt werden nur dann, wenn von ihr aus hingeblickt werden kann auf eine übergeschichtliche Welt, die sich unveränderlich gleich bleibt. Der Mensch wird fähig, gerecht zu handeln, im Hinblick auf die Idee der Gerechtigkeit. Wir haben hier nicht auszuführen, wie wesentlich gerade die mit «im Hinblick auf ...» umschriebene Relation ist; sie zeigt genau jenen Zusammenhang an, auf den alles ankommt und der nicht so verstanden werden darf, als liesse sich die Idee der Gerechtigkeit oder gar die ihr noch übergeordnete höchste Idee des Guten durch bestimmte partikuläre Verhaltensweisen in der Geschichtlichkeit verwirklichen. Es soll nach Platon dem Menschen genügen, zu wissen, dass die Idee existiert.

Dieses Wissen schafft sowohl Einsicht wie Gewissheit. Schulmässiger formuliert ist die Welt der Ideen gleichzeitig ein Gegenstand ontologischen Forschens und ein Zielpunkt theologischer Erwartung. An ihr können die Probleme des gegenseitigen Verhältnisses von Sein, Nichtsein und Werden, also theoretische Probleme erörtert werden. Die Praxis wiederum ist nicht bloss darum auf sie angewiesen, weil ein richtiges Handeln nur im steten Hinblick auf sie zustande kommt. Wir müssen die alte, von Platon wie von Aristoteles rezipierte These dazu nehmen, dass Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden kann. Es folgt aus ihr, dass der menschliche Geist das Seiende nur darum einigermaßen zu erkennen vermag, weil er selbst seiend ist. Dies wiederum bedeutet, dass der Mensch nur teilweise in das geschichtliche Werden gebunden ist und zu einem andern Teil ein übergeschichtlich Seiendes an sich hat. Dann aber wird seine wesentliche Aufgabe sein, in der Geschichte auf das Überdauern eben jenes Teiles hin zu handeln. Während aber in den Pragmatien des Aristoteles diese Perspektiven nur angedeutet sind und mit Absicht im Halbdunkel behutsamer Anspielungen belassen werden, beharrt Platon auf diesem Zusammenhang. Von der Welt der Ideen ist das, was am Menschen seiend ist, ausgegangen, und in der geschichtlichen Welt soll er sich so verhalten, dass die Verbindung zur andern Welt nicht abreisst und er nach seinem Tode zu ihr zurückzukehren legitimiert ist; dann wird ihm sowohl eine vollkommene theoretische Einsicht in das Seiende wie auch eine dem Seienden vollkommen zugewandte Praxis möglich werden.

Wie wenig bei Platon Theoria und Praxis voneinander abgelöst werden können, dürfen einige Einzelheiten zeigen, die dem Umkreis der Politeia angehören.

Eindrucksvoll ist der Abschnitt 519 B–521 B. Vorangegangen war die Ausbreitung des Höhlengleichnisses bis zum Aufstieg Einzelner an den obersten Rand der Höhle, von dem aus sie die Idee des Guten selbst erblicken. Vollkommeneres kann es für den Menschen nicht geben als diesen Anblick. Schon im geschichtlichen Dasein ist er dem Menschen im Prinzip zugänglich; aber eben in diesem Dasein hat

<sup>30</sup> Von den *Dissoi Logoi* an (VS Nr. 90) über Platon *Rep.* 331 CD und Xen. *Mem.* 4, 2, 13ff. u. a. zu Arist. *NE* 1094 b 14–19 haben wir eine ziemlich kompakte Tradition solcher paradigmatischer Situationen.

der Mensch nicht das Recht, bei ihm zu verweilen. Bedeutungsvoll erklärt Sokrates 519BC, dass zwei Gruppen von Menschen zur Staatslenkung ungeeignet sind. Die ersten sind die Ungebildeten, die von der Idee, auf die alles Handeln hinblicken muss, nichts wissen, die anderen sind diejenigen, die meinen, ihr ganzes Leben im Blicken auf die Idee verbringen zu dürfen; sie bilden sich ein, schon im geschichtlichen Dasein «auf die Inseln der Seligen» entrückt zu sein. Dies jedoch ist untersagt. Der Philosoph, der seine Pflicht kennt, wird das Opfer bringen, sich vom Anblick der Idee des Guten wieder abwenden, in die Höhle zurückkehren und dort seine geschichtliche Aufgabe als Staatsmann erfüllen.

Platon weiss, dass er seinem Philosophen letzten Endes etwas Absurdes zumutet. Die befremdete Frage Glaukons 519D zeigt dies: «Dürfen wir denn ihnen dieses Unrecht antun und sie zwingen, ein geringeres Leben zu führen, obschon sie ein vollkommeneres führen könnten?» Die Antwort des platonischen Sokrates bewegt sich auf zwei Ebenen. Fürs erste ist sie in der Weise Platons beinahe brutal realistisch: Der Staat, der den Philosophen dazu freigesetzt hat, dass er den Aufstieg bis zum Anblick der Idee unternehmen kann, ist auch berechtigt, nachher die Dienste des Philosophen als dessen Gegenleistung in Anspruch zu nehmen. Dazu kommt zweitens die Tatsache, dass zwischen dem Anblick der Idee und der politischen Aufgabe des Philosophen ein spezifischer Zusammenhang besteht. So sehr auch Platon bereit war, aus seinen ontologischen Voraussetzungen alle Konsequenzen zu ziehen und allem, was in der geschichtlichen Welt als ein vielheitlich werdendes erfahrbar war, ein jeweils einheitlich Seiendes gegenüberzustellen, was schliesslich zu einer reich ausdifferenzierten Welt vieler Ideen führen musste, so entschieden hat er doch wohl bis zum Ende seines Lebens daran festgehalten, dass den Ideen des *ἀγαθόν, καλόν, δίκαιον* eine Sonderstellung zukommt. Konkrete Direktiven für den Staatslenker lassen sich zwar aus ihnen keineswegs ableiten, wohl aber wird er, auf sie hinblickend, richtig zu handeln wissen. Insofern also entsteht aus dem Anblick der Idee des Guten eine eigentümliche Kompetenz des Philosophen und Staatslenkers und damit eine zwingende Verpflichtung, im Staate dieser Kompetenz gemäss zu handeln.

Ganz lässt sich allerdings die von Glaukon anvisierte Paradoxie nicht überspielen. Es gibt in jedem Falle keine abenteuerlichere Zumutung an den Menschen als diejenige, auf das Vollkommene zugunsten des Unvollkommenen zu verzichten. Platon wagt die Zumutung, weil im geschichtlichen Dasein die Theoria von der Praxis nicht getrennt werden darf.

Allerdings nimmt das geschichtliche Dasein auch einmal ein Ende, und dann, so erklärt Sokrates 540BC, darf der Philosoph in der Tat darauf hoffen, auf die Inseln der Seligen entrückt zu werden und den Anblick der Idee nie mehr entbehren zu müssen<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> Wie anders die Inseln der Seligen bei Aristoteles, *Pol.* 1334 a 31 und *Iambl. Protr.* p. 53, 2–15 Pist. und bei Cicero *De fin.* 5, 53 (*Hort.* Fr. 50 M.), wo wahrscheinlich Theophrast zugrunde liegt, aufgefasst sind, sei nur beiläufig hervorgehoben.

Es ist lehrreich, sich hier schon die abweichende Orientierung der aristotelischen *Theoria* zu vergegenwärtigen. Wir können vom Höhlengleichnis ausgehen und ihm jene Erzählung gegenüberstellen, die sich bei Cicero *De nat. deor.* 2, 95 aus Aristoteles zitiert findet (wohl über Poseidonios aus dem Dialog *Περὶ φιλοσοφίας* entnommen). Abermals ist von Menschen die Rede, die ihr Leben in der Tiefe der Erde verbringen, freilich nicht gefesselt, sondern mitten in den erlesensten Genüssen, die die *Techne* zu verschaffen vermag; wenn sie einmal an die Erdoberfläche gelangen, werden sie überwältigt sein von der Grösse und Schönheit des Kosmos und in ihm ein göttliches Walten erkennen. Der Unterschied ist ein doppelter und dreifacher. Bei Platon ist die Tiefe der Höhle unsere Welt und was vom Rande der Höhle aus sichtbar wird, die Idee; bei Aristoteles steigt der Mensch zur Oberfläche unserer Erde empor und, was ihn überwältigt, ist die Pracht unseres Kosmos<sup>32</sup>. Bei Platon ist es in gewisser Weise die Idee des Guten selbst, die den Menschen zur Rückkehr in die Höhle verpflichtet; bei Aristoteles scheint sich zwar die unterirdische Behausung zum Kosmos zu verhalten wie ein Produkt der *Techne* zum Werke der Natur und der Götter; doch es ist nicht einzusehen, aus welchem Grunde der Mensch, der den Kosmos zu betrachten begonnen hat, in den unterirdischen Palast zurückkehren sollte. Pointiert gesagt führt die platonische *Theoria*, weil sie der Anblick der Idee des Guten ist, immer wieder zur Praxis zurück. Die aristotelische *Theoria* dagegen ist Betrachtung des Kosmos, genauer: der ewigen, göttlichen supralunaren Welt und bleibt bei sich selbst; sie kann mühe-los umschlagen in kosmologische, astronomische, meteorologische Forschungen. Zur Praxis fordert sie nicht auf.

Oder sollte dies vielleicht doch zu kurz geschlossen sein? Für die Beantwortung

---

<sup>32</sup> Während wir bei Platon eine rein mythische Szenerie haben, ist die aristotelische Version eine Erzählung experimentierenden Charakters: im hohen Grade unwahrscheinlich, aber nicht unmöglich. Lehrreich ist, dass auf das Zitat aus Aristoteles eine weitere Erzählung folgt, die nun über ein historisch tatsächlich vorgefallenes Ereignis berichtet, nämlich den verheerenden Ätnausbruch, bei dem der Aschenregen die ganze Gegend zwei Tage lang in tiefste Nacht hüllte, bis endlich am dritten Tag die Menschen zu ihrer unbeschreiblichen Freude Sonne und Himmel wieder zu sehen bekamen. Es muss sich (vgl. Pease z. St.) entweder um den Ausbruch von 135 oder um denjenigen von 122 handeln. Dann aber folgt beinahe notwendig, dass der Erzähler hier Poseidonios ist, dessen Geschichtswerk die Jahre 146–ca. 79 v. Chr. behandelte und von dem wir wissen, dass er sich in Sizilien besonders lange aufgehalten und Informationen gesammelt hat. Dann aber liegt auch der Schluss nahe, dass er die Erfindung des Aristoteles bewusst durch ein reales Ereignis ersetzt hat. Er wird ähnliche Überlegungen angestellt haben wie nach ihm Cicero, als er den Mythos der platonischen *Politeia* ersetzte durch seine Erzählung vom Traume des Scipio, einem Traum, der, wenn er auch nicht historisch war, doch psychologisch sehr wohl glaubhaft gemacht werden konnte; Cicero muss ja selbst irgendwo (etwa schon im Prooemium zum ersten Buche *De rep.*?) erklärt haben, dass ihm die Polemik des Epikureers Kolotes gegen Platons Mythos einigen Eindruck gemacht hat (zur Sache: R. Westman, *Plutarch gegen Kolotes* [1955] 34ff.). Doch Kolotes wird nicht der einzige gewesen sein, der Platons Mythen ablehnte. Die stoischen Gegner gerade der platonischen *Politeia* werden ähnlich geurteilt haben. In ihrer Tradition steht Poseidonios mit dem Bericht, der die Erfindung des Aristoteles überspielen soll; dass auch er es war, der Cicero auf Kolotes aufmerksam machte, wäre seltsam, aber vielleicht nicht ganz ausgeschlossen.

dieser Frage hängt einiges davon ab, wie die These einzuordnen ist, die wiederum bei Cicero De nat. deor. 2, 37 auf Chrysipp zurückgeführt wird (= SVF 2, 1153). Chrysipp zieht da die Linie der Mittel und Zwecke, in der Arist. Pol. 1256 b 15–22 Pflanze–Tier–Mensch aufgereiht hatte, durch bis zur Relation Mensch–Kosmos. Die Tiere sind zwar für den Menschen da, aber auch der Mensch ist kein oberster Zweck, sondern hat seinerseits eine über ihn hinausreichende Bestimmung. Nur der Kosmos hat seinen Zweck ausschliesslich in sich selbst. Ihm ist der Mensch zu- und untergeordnet, und zwar in einem doppelten Sinne, *ad mundum contemplandum et imitandum*. Da ist *contemplatio* das Stichwort für die auf die Schönheit des Kosmos gerichtete Theoria. Ihr steht zur Seite die *imitatio*, die doch wohl eine Form der Praxis meint. Welche Form, bleibt freilich unklar. Cicero De sen. 77 führt nicht viel weiter (vgl. Seneca De otio 5, 1; Corpus Herm. Ascl. 8, Tract. 3, 3). Zwei Möglichkeiten scheinen sich vor allem anzubieten. Die eine lässt sich von berühmten Stellen des platonischen Timaios aus entwickeln (47 BC und 90 CD), nach denen die Bewegungen unseres Geistes die vollkommenen Bewegungen des Kosmos und der Gestirne nachzubilden haben, um auf diese Weise zur innern Ordnung zu gelangen. Anders akzentuiert und wesentlich reicher an praktischen Implikationen ist die bekannte Telos-Formel des Poseidonios bei Clem. Alex. Strom. 2, 129, 4: «Zu betrachten die Wahrheit und Ordnung des Ganzen und an ihrer Einrichtung mitzuwirken, soweit dies dem Menschen möglich ist»<sup>33</sup>. Begonnen wird da mit einer Bestimmung der Theoria, die platonische Ontologie und aristotelische Kosmologie zu verklammern trachtet; das Ganze schliesst mit der aus zahlreichen Texten Platons bekannten Formel, die auf die Grenzen der menschlichen Leistungsfähigkeit hinweist; dazwischen wird als Praxis augenscheinlich die Mitarbeit an der Verwaltung des Ganzen verstanden. Stoisch konkret würde dies etwa bedeuten, dass die Pronoia einen Teil ihres *προνοεῖν* an den Menschen delegiert; doch auch ausserhalb der Stoa kann die Herstellung einer ethischen und politischen Ordnung als die Verwirklichung eben jener Intention aufgefasst werden, die im supralunaren Raume seit jeher schon verwirklicht ist. Denn auch für Aristoteles ist es klar, dass die geschichtliche sublunare Welt sich nicht einfach mit dem *ἐνδέχασθαι καὶ ἄλλως ἔχειν* abzufinden hat, sondern danach streben wird, der obersten Zone dessen, das *οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς*, so nahe als möglich zu kommen; dies liegt jedenfalls unweigerlich in der Konsequenz von Metaph. 1072 b 1–13. Ausgesprochen wird freilich die Konsequenz etwa in dem Sinne, dass die Theoria der supralunaren Welt und des unbewegten Bewegers unsere geschichtliche Praxis zu orientieren vermöge, in den uns erhaltenen Texten nirgends. Dass die flüchtige Anspielung auf Aristoteles in Cicero De fin. 2, 40

<sup>33</sup> Fr. 186 Edelstein-Kidd. Vielleicht ist es nicht unnütz, davor zu warnen, die mit erlesenster Gelehrsamkeit ausgestattete Telos-Liste bei Clem. Alex. Strom. 2, 127–133 mit der bei Cicero vielverwendeten *divisio Carneadea* und über sie mit Antiochos v. Askalon zusammenzubringen. Die *divisio* verfolgt in allen ihren Varianten eine bestimmte systematische Absicht, die von derjenigen der Liste bei Clemens völlig verschieden ist.

eben dies meint und dass weiterhin Chrysipp in dem oben genannten Texte *De nat. deor.* 2, 37 sich von Aristoteles hat anregen lassen, ist möglich, aber unweisbar.

So muss die Frage offen bleiben, ob die kosmologisch determinierte *Theoria* bei Aristoteles ein für alle Male in sich geschlossen ist und zu keiner Praxis weiterleitet oder ob doch mindestens zuweilen aus der Betrachtung der supralunaren Ordnung Folgerungen für die ordnende Praxis in der sublunaren Welt gezogen worden sind.

Kehren wir zu Platon zurück, so ist an dieser Stelle das vielverhandelte Problem der Weltfremdheit des platonischen Philosophierens kurz zu berühren. Das Stichwort hat da schon Aristoteles gegeben, sowohl mit seiner Polemik gegen die Ideenlehre, die er letzten Endes als eine leere Spielerei verwarf (*Anal. post.* 83 a 32/33; ob damit auf dieselbe Stelle aus der Rede des Zethos in der euripideischen *Antiope* hingewiesen wird, die Diogenes bei *Diog. Laert.* 6, 104 im Auge zu haben scheint – vgl. Fr. 200 N. – und damit natürlich auf den berühmten Appell des Kallikles an den platonischen Sokrates im *Gorg.* 484 E–486 D, bleibe unerörtert), wie auch natürlich mit seinem Angriff gegen Platons Staatskonstruktion, aus der er absichtlich nur die unrealistisch und exzentrisch anmutenden Thesen herausgegriffen hat (*Pol.* 2, 1–5). Dieses Urteil wirkt weiter über Cicero etwa auf einen Lactantius und dann vom Zeitalter der Aufklärung an bis in die Gegenwart<sup>34</sup>.

Nun gibt es in der Tat platonische Texte, die die Weltfremdheit des Philosophen ausdrücklich zur Diskussion stellen. Es sind die innerlich zusammengehörenden Abschnitte des *Gorgias* 481 D–486 D, *Theät.* 172 C–177 B und mit leicht verschobener Akzentsetzung *Politeia* 487 A–502 C. Überall wird da der Philosoph gezeigt, wie er hilflos den Launen und der Feindseligkeit der Menge ausgeliefert ist, weil er nicht die geringste Erfahrung darin hat, wie man sich ihrer erwehrt; überflüssig zu sagen, dass dieses Bild auch hinter der Apologie im ganzen steht.

Es gibt indessen verschiedene Formen der Weltfremdheit. Die erste ist darin begründet, dass der Philosoph sich mit Dingen beschäftigt, die mit den Aufgaben, die dem Menschen in der Welt, also in der Praxis begegnen, nichts zu schaffen haben. Zur Illustration darf man an die Karikaturen erinnern, die die Komödie gezeichnet hat, Sokrates, der mit seinen Jüngern die Höhe eines Flohsprungs zu messen sucht (*Aristoph.* *Wolken* 143 ff.), und Platon, der mit den seinigen um eine Definition des Kürbisses ringt (*Epikrates* Fr. 11 K.). Wissenschaften, die sich mit dergleichen Problemen abgeben, sind weltfremd und machen denjenigen, der seine Zeit mit ihnen vertut, weltfremd. Eine zweite, ganz andere Art der Weltfremdheit resultiert daraus, dass die Menge die Normen, die für den Philosophen die Praxis zu leiten haben, nicht begreift oder ablehnt. So blickt der Philosoph auf die Idee der Gerechtigkeit hin und versucht, von ihr her zu handeln; die Leute

<sup>34</sup> Ganz allgemein ist für die Etikettierung irrealer Forderungen, Wünsche und Empfindungen als 'platonisch' in letzter Instanz Aristoteles in *Pol.* 2 u. a. und von ihm abhängig Cicero *De rep.* 2, 3 und 21/22, vgl. 51, verantwortlich. Cicero hat allerdings nicht *Pol.* 2 gelesen, sondern eine entsprechende Polemik in einem der Dialoge (*Περὶ δικαιοσύνης*).

jedoch halten für gerecht, was sich in der öffentlichen Meinung zufällig als solches empfiehlt und ihren partikularen Interessen entgegenkommt. Also verspotten, verachten oder verfolgen sie den Philosophen, der auf die wahre Gerechtigkeit aufmerksam macht – wie er seinerseits das Meinen der Leute lächerlich findet.

So ist denn die eigentliche Weltfremdheit des platonischen Philosophen durchaus nicht darin begründet, dass er eine Theoria treibt, der die Praxis gleichgültig ist, sondern vielmehr darin, dass er von der Theoria her eine Praxis fordert, die die bisherige Praxis überwinden soll.

Natürlich fehlen Momente der Weltfremdheit des ersten Typus nicht ganz. Wenn nach dem berühmten Bericht des Aristoxenos Aristoteles über Platons Vortrag *Περὶ τὰ γὰρ ὁὐδὲν* die boshafte Bemerkung machte, Platon habe es aus lauter Weltfremdheit versäumt, in der Ankündigung des Vortrages klar anzugeben, worüber er eigentlich zu reden gedächte, so dass dann die Hörer über das faktisch Vorgetragene aufs höchste überrascht gewesen seien<sup>35</sup>, so wird er mit dieser Bemerkung sicherlich nicht ganz Unrecht gehabt haben. In denselben Zusammenhang darf man, mit einigen Vorbehalten, das rücken, was man den 'Altersstil' Platons zu nennen pflegt. Ich verstehe darunter zunächst die sprachliche Gestaltung der Dialoge etwa vom Theätet an; Platons Bestreben, einen gepflegten und zugleich dem Ton des realen Gesprächs gemässen Stil zu schreiben, schlägt da um in ein Spiel mit der Sprache – hier eine sich selbst geniessende Preziosität, dort eine den Leser absichtlich verwirrende Dunkelheit –, das dem Verständnis der Sachen selbst im Wege sein musste, zum mindesten bei denjenigen Lesern, die derartigen Spielen nicht gewachsen waren. Hat Platon selbst dies gewusst und gewollt? Wir können die Frage nicht beantworten. Altersstil ist es aber auch, wenn eine innere Spannung, die dem aufmerksamen Leser der frühen Dialoge sofort spürbar wird, in den späten Dialogen zwar nicht eigentlich verloren geht, aber gewissermassen in ihren Konturen undeutlich wird und den Leser mit einem Gefühl der Unsicherheit entlässt. Ich denke dabei an die Spannung zwischen betonter Aporetik und verschwiegener Dogmatik, zwischen der Frage nach ontologischen Strukturen und derjenigen nach den unveränderlichen Normen für das Handeln, endlich zwischen dem Begreifen der Wahrheit und der Einübung im Fragen und Antworten. Dass schliesslich in den Spätdialogen auch die Relation zwischen Logos und Mythos eine andere ist als zuvor, darf vor allem etwa im Blick auf den Politikos oder den Timaios hervorgehoben werden. So stehen denn auch diese Dialoge in einem Rufe der Schwerzugänglichkeit; doch ist es wohl (unter anderem) gerade dieser Ruf gewesen, der sie für die spätantike Schulphilosophie so anziehend gemacht hat. Da hat die Faszination durch Esoterik und Weltfremdheit gewirkt.

Doch sollen wir nun etwa auch die Frauen-, Kinder- und Gütergemeinschaft der Politeia weltfremd nennen? Absonderlich ist sie gewiss; aber gerade sie wird man zögern, einfach als weltfremd zu etikettieren. Da liegen die Dinge denn doch komplizierter. Wichtig ist allein schon, dass sich Platon selbst im klaren darüber war,

<sup>35</sup> Vgl. oben Anm. 27.

man könne seiner Staatskonstruktion entgegenhalten, sie sei nichts als Theorie und liesse sich gar nicht verwirklichen. Er hat sich schon damit abgesichert, dass er drei seiner Forderungen, darunter die eben genannte, ausdrücklich als Paradoxa bezeichnet und damit zu erkennen gegeben hat, dass er sich hinsichtlich ihrer Verwegenheit keine Illusionen mache. Es tritt dazu, dass er im Verlauf des Dialogs immer wieder auf das Problem der Realisierbarkeit zu sprechen kommt. Die Stellen im einzelnen vorzuführen ist hier nicht der Ort. Zusammengenommen zeigen sie eindrucksvoll, wie sehr sich Platon bemüht hat, nur solche Forderungen zu formulieren, die grundsätzlich erfüllbar sind. Seinen vollkommenen Staat einzurichten ist zwar sehr schwierig, aber nicht unmöglich, so erklärt er selbst. Für uns kommt es denn auch weniger darauf an, ob Platons Staat realisierbar ist oder nicht, als vielmehr darauf, dass er das Problem als solches gesehen hat. Er wusste, wie gross die Gefahr war, sich bei einem solchen Gegenstand in rein theoretische, also praktisch unverbindliche Spekulationen zu verlieren, und suchte ihr so weit als möglich zu begegnen.

Es wäre reizvoll, in der *Politeia* denjenigen Überlegungen, die abstraktem Wunschdenken entsprungen zu sein scheinen, andere gegenüber zu stellen, in denen sich ein nüchterner, zuweilen brutaler Realismus manifestiert. Als harmloses Beispiel nenne ich die Gründe, die Sokrates dafür anführt, dass die Wissenschaft der Stereometrie bisher noch nicht recht zur Entfaltung gelangt ist (528 BC). Etwas weniger harmlos ist der unbekümmerte Gebrauch, den Platon von der pädagogischen Lüge macht (382 CD, 389 BC, 414 B ff.), noch weniger harmlos endlich der radikale Vorschlag, der die *tabula rasa* als Voraussetzung des Aufbaus des vollkommenen Staates herstellen soll (540 D–541 B).

Immerhin ist zuzugestehen, dass die gleichwertige Verknüpfung von *Theoria* und *Praxis* nicht immer geglückt ist. Es gibt unzweifelhaft Störungen. Ich weise nur im Vorbeigehen auf einiges wenige. So haben wir schon in der *Politeia* einige befremdliche Stellen, die vom Philosophen nicht nur jene vollkommene Einsicht fordern, die der Anblick der Idee des Guten verschafft, sondern daneben auch 'Erfahrung' (484 D, 539 E), als ob für die Bewältigung des geschichtlichen Daseins das Ideenwissen nicht ausreiche, sondern daneben noch eine Empirie notwendig sei, über deren Charakter und Umfang sich Platon nirgends auslässt, die aber nichts anderes meinen kann als eine sozusagen autonome Versiertheit in der alltäglichen Praxis<sup>36</sup>.

Weiterhin ist nicht zu leugnen, dass der platonische Philosoph zuweilen an einer Theorie interessiert ist, deren Beziehung zur *Praxis* zum mindesten kaum mehr erkennbar ist; vielmehr scheint sie sich in einer universalen, vorzugsweise naturphilosophischen Informiertheit zu erschöpfen. Der ungeheure, in der Perspektive der Wissenschaftsgeschichte verhängnisvolle Einfluss des *Timaios* beruht nicht zuletzt darauf, dass sowohl die Grenzen zwischen *Logos* und *Mythos* wie auch

<sup>36</sup> Die Nähe zum Begriff der *Empeiria* bei Arist. *Metaph.* 981 a 12–24 ist nicht zu leugnen; die Verwendung des Begriffs bei Platon im ganzen sollte einmal untersucht werden.



diejenigen zwischen einer Interpretation alles Werdenden vom Seienden her und auf das Seiende hin und einer informativen *περὶ φύσεως ἱστορία* undeutlich geworden sind; der Timaios vermochte in gleichem Masse tiefsinnige Erbauung und interessante naturphilosophische Theorien zu liefern.

Daneben sei an die eigentümliche Bemerkung des Politikos 272C erinnert, wo wir hören, die Eudaimonia könne den Menschen der Kronoszeit nur dann zugebilligt werden, wenn man annehmen dürfe, sie hätten ihre Musse (über die sie unbegrenzt verfügten) dazu verwandt, überall Informationen einzuziehen *εἰς συναγυρμὸν φρονήσεως*. Da scheint Philosophie auf die Aufsammlung von Wissen beliebiger Art reduziert zu sein.

Umgekehrt kann nicht genug davor gewarnt werden, den doxographischen Angaben über eine rein spekulative Ideenzahlen- bzw. Zahlentheorie des späten Platon blindlings Glauben zu schenken. Von Platon selbst besitzen wir über dergleichen Spekulationen keine einzige authentische Äusserung; was wir wissen, stammt zum weit überwiegenden Teil aus dem Peripatos (Aristoteles und Theophrast), der daran interessiert war, die sinnlose Verstiegenheit dieser Dinge herauszuarbeiten, und die Berichte entsprechend akzentuiert hat, zum geringen Teil wohl aus der nachplatonischen Akademie, die umgekehrt (aus Gründen, die wir nicht ausreichend durchschauen) darum bemüht war, Platons Lehre so nahe als möglich an die Doktrinen der alten Pythagoreer heranzurücken. Beide Quellen versehen uns mit Mitteilungen über alles mögliche, aber nicht über das Eine, was wir vor allem wissen müssten: was Platon selbst mit dieser in jedem Falle seltsamen Weiterentwicklung seiner Ideenlehre eigentlich beabsichtigt hat. Und da wir dies nicht wissen, können wir auch nicht darüber urteilen, wie weit sie das Werk einer selbstgenügsamen Theorie und wie weit sie – aus wie grosser Distanz immer – auf die Praxis hin orientiert war.

Die Brücke zu Aristoteles möge eine Beobachtung bilden, die nicht neu ist, aber in unserm Zusammenhang eine besondere Aufmerksamkeit verdient. Ich denke an zwei Probleme, von denen das eine bei Platon ausführlich, bei Aristoteles überhaupt nicht zur Sprache kommt; beim anderen ist es nahezu umgekehrt.

Das erste ist die Frage nach dem Ursprung der ethischen Normen, also vor allem der Trias des *καλόν, ἀγαθόν, δίκαιον*. Platon sieht seine Aufgabe darin, zu zeigen, dass diese Normen in der Region des unwandelbaren Seins zuhause sind und dass die Normen, an die wir uns in der Welt des Werdens halten müssen, an sie gebunden sind, wie immer diese Bindung im einzelnen aufzufassen sein mag. Was wir gut nennen, ist gut durch Teilhabe an der Idee des Guten, und wir vermögen eben diese Relation zu erkennen, weil wir selbst sowohl der Welt des Werdens wie auch derjenigen des Seins angehören. Für Aristoteles ist die Annahme von Ideen überflüssig. Die Intensität, mit der Platon den Gegensatz zwischen dem zuverlässig Seienden und dem unbegrenzt variablen Werdenden erfahren hatte, ist ihm vollständig fremd. Mag auch der physische Kosmos hierarchisch gegliedert sein derart, dass alles Bewegte vom unbewegten Bewegter abhängt und alles ungleich-

mässig Bewegte unter der Herrschaft der Sonne steht, die sowohl gleichmässig wie auch ungleichmässig bewegt ist, so bleibt doch die Welt der Praxis und Poiesis im Prinzip autonom. Aristoteles hält es für ausreichend, wenn das Handeln nicht etwa durch für sich seiende Ideen, sondern lediglich durch Allgemeinbegriffe orientiert wird.

Der Allgemeinbegriff (*τὸ καθόλου*) konstituiert, wie bekannt, die Wissenschaft, und zwar in allen Bereichen. Wie er im Felde der theoretischen und poetischen Wissenschaften zustande kommt, skizziert, wie wir schon sahen, in den wichtigsten Etappen *Metaph.* 1, 1 (*Anal. post.* 1, 31; 2, 19 u. a.). Aus einer Summe gleichartiger Erinnerungsdata entsteht ein Erfahrungssatz, und aus einer Summe gleichartiger Erfahrungssätze entsteht eine im Umkreis eines bestimmten Eidos unbedingt gültige Aussage – ein Naturgesetz, wenn man so will.

Wie aber steht es mit den Allgemeinbegriffen in den praktischen Wissenschaften der Ethik und Politik? Tapferkeit, Gerechtigkeit, Aufrichtigkeit sind ja auch Allgemeinbegriffe. Woher sie stammen, teilt uns Aristoteles nirgends mit. Sicher ist nur das eine, dass sie nicht über die Stufenleiter der Wahrnehmung, Erinnerung und Erfahrung abgeleitet werden können wie die Allgemeinbegriffe der *Theoria* und der *Poiesis*<sup>37</sup>. Sie sind weder blosse Regeln des reibungslosen Zusammenlebens Aller mit Allen, wie sie etwa ein kluger Gesetzgeber auskalkulieren könnte, noch werden sie von Aristoteles an irgendein Naturrecht geknüpft; offen bleiben kann nur die oben erwähnte Möglichkeit, dass er in irgendeinem uns verlorenen Texte die ethische und politische Ordnung als Nachahmung der kosmischen Ordnung beschrieben hat. Doch dies ist nicht mehr als eine vage Hypothese.

Die *Nikomachische Ethik* vor allem hat seit jeher den Eindruck erweckt, als beschränke sie sich (abgesehen von der Lehre von der *Eudaimonia*) zur Hauptsache darauf, den Bestand an ethischen Normen, den Aristoteles in der Tradition vorfand, zu registrieren und in einen sinnvollen Zusammenhang zu bringen. Nach dem Ursprung der Normen wird nicht über die gegebene Tradition hinaus gefragt. Der aufmerksame Leser wird dies besonders stark empfinden zu Beginn des zweiten Buches, wo Aristoteles in beabsichtigter Verkehrung der sachgerechten Reihenfolge zuerst nach der Verwirklichung der ethischen Tugend fragt (2, 1–3) und erst

---

<sup>37</sup> Dass die Allgemeinbegriffe der Praxis nicht aus der Erfahrung abgeleitet werden können, ist sozusagen nur die Kehrseite der modernen Feststellung, dass die Erfahrungswelt als solche keine 'Werte' liefert, weshalb denn auch der Umgang mit ihr wertfrei zu geschehen hat bzw. geschehen kann (dann nämlich, wenn von den von einer andern Instanz gelieferten Werten planmässig abgesehen wird). Dies wiederum führt wieder zurück zu der Feststellung des Aristoteles, die ich oben berührte, dass nämlich der Technite, dessen Aufgabe ausschliesslich im poetisch-technischen Umgang mit der Erfahrungswelt besteht, keine *ἀρετή* zu besitzen pflegt und für seine Arbeit (von Grenzfällen abgesehen) auch keiner *ἀρετή* bedarf. Ein echter Zwischenbereich (den Aristoteles in einem gewissen Umfang als solchen gewürdigt hat) ist die Ökonomik, die es sowohl poetisch mit Sachen wie auch praktisch mit Mitarbeitern und Partnern zu tun hat. Geschichtlich führt dies zu einer fatalen Ambiguität, die dem modernen Bereich der Wirtschaft genau so eigentümlich ist wie dem antiken Bereich der Ökonomik.

nachher nach ihrem Wesen (2, 4–9). Jener erste Teil spricht nur von der Verwirklichung der Tugend in jeweils einzelnen Menschen durch den Prozess der wiederholten Nachahmung der an einem andern Menschen schon verwirklichten Tugend. Vollständig ausgeklammert ist dabei die Frage, wie denn 'der erste Mensch' zur Tugend kam; irgendwoher musste er doch wohl den Begriff von ihr beziehen und dann auch den Anstoss, sie aus eigenem Antriebe in sich zu verwirklichen; ein Modell schon verwirklichter Tugend, an das er sich zunächst in äusserer Nachahmung hätte anklammern können, hatte er ja nicht zur Verfügung. Man muss sich klar machen, was es bedeutet, dass diese Fragen, die von Platon implicite mit der Ideenlehre beantwortet werden und auf die auch die Philosophie Epikurs und Zenons eine Antwort bereitstellte, von Aristoteles einfach umgangen werden. Sie interessieren ihn nicht und brauchten ihn nicht zu interessieren, wenn er sich kompromisslos auf den Standpunkt zurückzog, dass der Kosmos mitsamt dem Menschengeschlecht seit Ewigkeit existiert, also die Frage nach dem Ursprung des Kosmos, des Menschen und der Normen der menschlichen Praxis gegenstandslos ist.

Umgekehrt stossen wir bei Aristoteles immer wieder auf eine Frage, die bei Platon nur eben in den aristotelisierenden Spätdialogen als sonderbarer Fremdkörper auftaucht.

Es ist die Frage nach der Relation zwischen dem einsehbaren *καθόλου* und dem wahrnehmbaren *καθ' ἑκαστον*, genauer gesagt, die Auseinandersetzung mit der Tatsache, dass jede Norm zwangsläufig im Allgemeinen verharret, also niemals der Totalität der möglichen partikularen Situationen gerecht zu werden vermag; es bleibt unter allen Umständen ein Rest, der durch keine Norm gedeckt ist. Bei Platon ergäbe dies die Frage, wie die Idee, die immer und überall dieselbe ist, fähig sein kann, den Menschen in einer konkreten geschichtlichen Situation, die immer wieder eine andere ist, hinreichend zu orientieren. Um die spöttische Frage des Aristoteles aufzunehmen: «Was nützt einem Arzte, der hier und jetzt diesen bestimmten Kranken zu heilen hat, der Hinblick auf die Idee der Gesundheit?» (NE 1097 a 8–14).

Platon ignoriert diese Frage fast vollständig. Wir werden zugeben, dass er vom Standort der Politeia her auch das Recht dazu hat; denn was er «Idee» nennt, ist grundsätzlich mehr und anderes, als was bei Aristoteles als «Allgemeines» figuriert. Dies hängt letzten Endes daran, dass für Aristoteles die Welt des Werdens und Vergehens vollständig jenen Charakter einer alles überwältigenden und zerstörenden Nichtigkeit verloren hat, den sie für Platon von Anfang an besass. Für Platon ist in der geschichtlichen Welt alles möglich und nichts richtig. Darum ist die Idee unentbehrlich als das allein Beständige, auf das der Mensch hinblicken soll und dessen Anblick ihm Ruhe und Gewissheit zu verschaffen vermag. Angesichts der Idee weiss der Mensch, wie er handeln muss, um sein Handeln vor der Idee verantworten zu können. Weiter zu fragen, hätte Platon vermutlich für überflüssig gehalten.

Für Aristoteles ist die geschichtliche Welt weder nichtig noch zerstörerisch. Sie lässt sich zwar einen beträchtlichen Spielraum des immer wieder So-oder-anderssein-Könnens (NE 1139 a 8; vgl. *Metaph.* 1072 b 4 ff.). Aber mit diesem Spielraum kann man sehr wohl leben. Das Denken hat sich gewissermassen auf diese Situation eingerichtet, und wenn Platon mit aller Kraft gegen die Meinung gekämpft hatte, dass man immer wieder anderes als *καλόν*, *ἀγαθόν* und *δίκαιον* gelten lassen müsse und dürfe, so begnügt sich Aristoteles mit der gleichmütigen Feststellung, wir hätten uns in diesen Dingen an die Auffassung entweder der statistisch erfassbaren Mehrheit der Menschen zu halten (die in gewisser Weise die Tradition zu repräsentieren vermag) oder dann an diejenige der klügsten und sachkundigsten Leute; in beiden Fällen dürften abweichende Meinungen unbedenklich vernachlässigt werden. Wir werden etwa beachten, wie selten und zurückhaltend die NE von jener Polarität von *φύσις* und *νόμος* spricht (1094 b 14–16, 1133 a 30/31, 1134 b 24–1135 a 5), die im Zeitalter der Sophistik, der Sokratik und Platons eine geradezu sprengende Wirkung entfaltet hatte; Aristoteles interessiert sich für sie nur noch am Rande.

Gerade in dieser Atmosphäre der nüchternen Deskription und Organisation der geschichtlich tradierten Normen wird das Problem wichtig, wie der Sprung vom Allgemeinen zum Partikularen bewältigt werden kann; es ist um so wichtiger, als jeder Gesetzgeber sich mit ihm auseinandersetzen hat (NE 5, 14).

Befriedigend lösbar ist es nicht; immerhin kann versucht werden, einen praktikablen Ausweg zu finden. Aristoteles sieht ihn darin, dass die Gestalt des *σπουδαῖος*, *φρόνιμος* oder *ἐπιεικής* eingeschaltet wird. An einer Reihe von Stellen wird nachdrücklich erklärt, man solle so handeln, wie der *σπουδαῖος* usw. handeln würde. Da haben wir also den Hinweis auf das vorbildliche Handeln des vollkommenen Menschen, der gewissermassen beides in sich vereinigt: sofern er vollkommen ist, hat er sich die allgemeine Norm in vollem Umfange angeeignet, und sofern er ein einzelner Mensch ist, ist er fähig, in jeder partikularen Situation der Norm gemäss zu handeln<sup>38</sup>. Der andere Mensch wiederum kann sich in Situationen vorfinden, die derjenigen gegenüber, in der er den vollkommenen Menschen handeln sieht, weder völlig identisch noch völlig verschieden sind; und in diesem Sinne kann sich sein Handeln an jenem Handeln orientieren. Der Akzent ist gegenüber Aristoteles nur leicht verschoben, wenn später die Epikureer wie die Stoiker ihren Schülern empfohlen haben, so zu handeln, «als ob der Meister selbst zusähe»<sup>39</sup>.

Die philosophische Ethik kehrt damit an ihren Ausgangspunkt zurück. Denn ausgegangen war sie von einer vorphilosophischen Ethik, die zu allen Zeiten in allem wesentlichen eine Vorbildethik gewesen ist und ihre Normen am Verhalten autoritativer Gestalten der Vergangenheit abgelesen hat. Die Philosophie beginnt damit, dass sie die Normen theoretisch begründet und systematisch zusammen-

<sup>38</sup> Aristot. *NE* 1105 b 6; 1107 a 1; 1113 a 25–33; 1138 b 31/32; 1166 a 12/13. Mir weitgehend unverstänlich ist die an 1099 a 13 angeschlossene Anmerkung Dirlmeiers (S. 284f.).

<sup>39</sup> Epikur Fr. 211 Us.; SVF 1, 319 und 612.

ordnet. Damit wird die Ethik zugleich eine aus allgemeinen Sätzen aufgebaute Wissenschaft. Doch dann erweist es sich, dass der Weg vom Allgemeinen zu der hier und jetzt zu vollziehenden Entscheidung immer länger und unsicherer wird. Der Rückschlag tritt ein, und die Ethik wendet sich wieder dem personalen Vorbild zu und zeigt an beispielhaften Entscheidungen früherer Zeit, wie man hier und jetzt handeln soll. Die Theoria muss sich damit begnügen, einen allgemeinsten Rahmen bereitzustellen, innerhalb dessen so gehandelt werden soll, wie es der menschlichen Natur entspricht.

Wenn bei Aristoteles auf diese Weise die Struktur der alltäglichen Praxis eine Beachtung findet, die Platon fremd ist, so hat umgekehrt bei ihm die Theoria eine Tendenz, sich so autonom als möglich zu machen. Ich skizziere, teilweise auf früher Gesagtes zurückgreifend, nur knapp die beiden entscheidenden Momente.

Wir sahen, wie Platon seinen Philosophen zwingt, vom Anblick der Idee des Guten abzulassen, in die Höhle zurückzukehren und seine Pflicht in der staatsmännischen Praxis zu tun. Der aristotelische Philosoph gelangt zwar nicht zum Anblick einer Idee des Guten, wohl aber zu einer Einsicht in die göttlichen Dinge. Er hat einen unsterblichen Geist, der ihn befähigt, sowohl zur Erkenntnis jenes unsterblichen Geistes vorzudringen, von dem als dem unbewegten, sich selbst denkenden Geiste alles abhängt, wie auch zum Begreifen der ewig bewegten supralunaren Welt, die auf ihre Weise auch göttlich ist. Wer in der Theoria so weit gekommen ist, hat auch das Recht, bei ihr zu verharren. Eine Instanz, die befugt wäre, den Theoretikos zur politischen Praxis zurückzurufen, gibt es nicht; zu bedenken wäre höchstens die oben angedeutete prekäre Möglichkeit, dass die Einsicht in die Ordnung der supralunaren Welt dazu einlüde, nachahmend eine entsprechende Ordnung in der sublunaren Welt des Staates herzustellen. In den Pragmatien ist allerdings von dieser Möglichkeit nirgends die Rede.

Auch abgesehen davon ist die Haltung des Aristoteles konsequent und sinnvoll. Ein Leben in der Theoria und unter Verzicht auf alle Praxis im Raume des geschichtlichen Staates ist dann ausreichend motiviert, wenn der Gegenstand der Theoria das Göttliche und die Region der ewigen Dinge ist und wenn der menschliche Geist in einer solchen Theoria sich seiner eigenen Unsterblichkeit zu versichern vermag. Man darf da von einer theologischen Motivierung der aristotelischen Theoria sprechen.

Sie wird indessen durchkreuzt von einer anderen Perspektive. Überblicken wir empirisch die Totalität dessen, was uns als philosophische Leistung des Aristoteles vorliegt und greifbar ist, so kann nur eine unerlaubt gewalttätige Exegese behaupten, es handle sich bei all den weitläufigen Untersuchungen über meteorologische Erscheinungen, über die Physiologie des Menschen, über Zoologie und Botanik immer noch um Theologie<sup>40</sup>; erst recht gilt dies von den stoffreichen Werken, die

<sup>40</sup> J. Ritter, *Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles* (1953), neu abgedruckt in *Metaphysik und Politik* (1969) 9–32, stellt zwar mit Recht fest, dass die aristotelische Theoria im Ursprung theologisch motiviert ist, konstruiert aber dann einen Zusammen-

Theophrast in bewusster Ergänzung und Fortsetzung der Arbeiten seines Lehrers über Hydrologie, Mineralogie und Botanik verfasst hat.

Offensichtlich haben sich in diesem riesigen Oeuvre Ziel und Schwerpunkte der Theoria verschoben. Was da letzten Endes das Ziel ist, sagt Aristoteles selbst in einem Abschnitt der Einleitung zu seinen zoologischen Untersuchungen, *De part. anim.* 1, 5. Er beabsichtigt, Alles, auch die kleinsten und unansehnlichsten Phänomene zu registrieren, zu erläutern und ihren Platz in der Ordnung der Natur festzustellen. «Denn wenn wir schon ein schön strukturiertes Kunstwerk bewundern und an der Fertigkeit des Künstlers unsere Freude haben, dann muss unsere Freude und unser Genuss noch viel grösser sein, wenn wir die Kunstfertigkeit der schaffenden Natur bis in alle Einzelheiten zu verfolgen in der Lage sein werden» (645 a 10–26, verkürzt).

Die Motivation der wissenschaftlichen Forschung ist da keine theologische mehr, sondern, wenn wir Aristoteles beim Worte nehmen, eine ästhetische. Es bereitet Genuss, die organisierende Leistung der Natur in jedem Tiere und jeder Pflanze zu beobachten. Wir wollen uns nicht daran stossen, dass Aristoteles hier (wie in jedem vergleichbaren Kontexte) mit einer Hypostasierung des Begriffes 'Natur' operiert, die heute genau so üblich und genau so fragwürdig ist, wie sie es vor 2300 Jahren war. Bedenklicher ist es doch wohl, dass sich in derartigen Äusserungen die philosophische Theoria und die wissenschaftliche Forschung als ein Feiertagsvergnügen vorstellen. Dass sie dies auch sein können, dies zu bestreiten wäre unbillig und unrealistisch. Aber ob diese Motivation ausreicht, um den Gehalt eines ganzen Lebens zu begründen, darf man bezweifeln. Das Leben im ganzen ist kein Feiertag, und über die Frage des Sokrates, wie sie Xenophon bieder und nicht unwitzig formuliert hat, ist nicht leicht hinwegzukommen: «Glauben diejenigen, die die Natur des Alls erforschen, sie wüssten schon hinlänglich Bescheid über die menschlichen Dinge, um es sich leisten zu können, dergleichen Problemen nachzusinnen?» (*Mem.* 1, 1, 12). Dem Druck dieser Frage hat unter den spätern griechischen Philosophen kaum einer standzuhalten vermocht. Sie haben entweder die Theoria gänzlich fahren lassen oder sie unlösbar an die Praxis gebunden – die Epikureer in vorwiegend aufklärerischer, die Stoiker, dann die Platoniker in vorwiegend erbaulicher Absicht. Nur der Peripatos hat mit beachtlicher Entschlossenheit die Autonomie der Theoria zu behaupten gesucht und ist damit zum Arch-

---

hang nicht bloss zwischen Theologie und Naturforschung, sondern auch zwischen Theoria, Praxis und Poiesis, der mit den Gegebenheiten der aristotelischen Texte nichts mehr zu tun hat. Da war die von den Christen übernommene Polemik der kaiserzeitlichen Platoniker und Stoiker hellstichtiger, die erklärte, die Lehre des Aristoteles sei nicht frömmere als diejenige Epikurs: dieser lehne die Pronoia überhaupt ab, Aristoteles begrenze ihr Wirken auf den supralunaren Raum und gebe unsere sublunare Welt der Tyche preis. Wie dem auch sei: dass Aristoteles nicht aus dem theologischen Ursprung eine theologische Welterklärung entwickelt, sondern neben den theologischen Ursprung eine profane Naturphilosophie und Naturwissenschaft geschoben hat, ist nicht zu bestreiten. Darin liegt, wenn man so will, sowohl seine Grösse wie auch seine Bedenklichkeit.

egeten der modernen selbstzwecklichen Wissenschaft mit ihren Errungenschaften und Fragwürdigkeiten geworden.

Geschlossen sei mit einer Überlegung, die die Philosophiegeschichte im engsten Sinne angeht. Am Problem von Theoria und Praxis wird es, so scheint mir, besonders deutlich, wie verschieden an Temperament und philosophischer Absicht Platon und Aristoteles gewesen sind. Man dürfte sich sogar fragen, wie weit sie sich jemals wirklich haben verständigen können. Rangunterschiede sollen damit nicht statuiert werden. Wohl aber empfiehlt es sich, mit dem Mythos vom treuen Schüler Aristoteles, der zwanzig Jahre hindurch zu den Füßen seines verehrten Meisters gesessen habe und zeitlebens ein loyales Mitglied der platonischen Akademie geblieben sei, behutsam umzugehen.