

## I. Kapitel

### Die Reichweite der aristotelischen Zielsetzung: über die Erkennbarkeit des Politischen

#### Vorbemerkung

In diesem Kapitel bildet den Ausgangspunkt unserer Darstellung die Frage, was das am Anfang der *Politik* angekündigte methodische Anliegen des Aristoteles im Rahmen seiner Begrifflichkeit konkret bedeutet. Dieses Anliegen bestand nach seinen eigenen Worten darin, die Polis bis hin zu ihren nicht mehr zusammengesetzten Teilen zu zerlegen und sie auf dieser Basis zu studieren:

“Wie man nämlich auch sonst das Zusammengesetzte bis hin zum nicht mehr Zusammengesetzten zerlegen muss (*tò sýn্থeton méchri tòn asynthétōn anágkē dihairéîn*) – denn das macht die kleinsten Teile des Ganzen aus, so werden wir auch, wenn wir betrachten woraus die Polis zusammengesetzt ist, im Hinblick auf diese Belange besser sehen, worin sie sich voneinander unterscheiden und ob sich etwas wissenschaftlich Geeignetes mit Rücksicht auf jedes Einzelne des Gesagten erfassen lässt (*eí ti technikòn endéchetai labeîn perì hékaston tòn rhēthéntōn*)” (*Pol.* I 1, 1252a18-23)<sup>1</sup>.

Ehe man sich an die Anwendung der zerlegenden Methode im Einzelnen begibt, ist es hilfreich zu wissen, worauf die ganze Untersuchung abzielt. Aristoteles erklärt hier, das zu erreichende Resultat seiner Forschung müsse *technikón* sein. Die Bedeutung des Adjektivs in dieser Passage wird dann von den meisten Übersetzern dem Bereich der “Wissenschaft” zugeordnet<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup>. Ich halte mich, wenn nicht anders angegeben, an die Übersetzungen von Frantz F. Schwarz (*Politik* und *Metaphysik*) und O. Gigon (*Nikomachische Ethik*). Die wenigen von mir vorgenommenen Modifizierungen betreffen in der Regel die ausnahmslose Wiedergabe der *pólis* mit “Staat”, die in den meisten Fällen problematisch ist (vgl. unten: VI.1).

<sup>2</sup>. Man betrachte hierzu folgende Wiedergaben: a. Susemihl: “(...) ob es möglich ist, jeden derselben [Begriffe] wissenschaftlich festzustellen”, b. Rackham: “(...) whether it is possible to obtain any scientific precision in regard to the various statements made above”, c. Rolfes: “(...) was sich wissenschaftlich über jede einzelne [Gewalt] von ihnen ausmachen lässt”, d. B. Jowett: “(...) and whether any scientific result can be attained about each one of them”, e. O. Gigon: “(...) und ob sich über jedes Einzelne etwas wissenschaftlich Brauchbares feststellen lässt”, f. V. Costanzi: “(...) e come, se è possibile, intorno a ciascuno di questi [elementi] trarre qualche conclusione rigorosamente scientifica”. In die gleiche Richtung bewegt sich auch E. Barker: “(...) whether it is

Bei näherem Hinsehen zeigt es sich, dass die Nähe der Bedeutung des Wortes *technikón* zu dem, was für Aristoteles den Rang der wissenschaftlichen bzw. philosophischen Erkenntnis einnimmt, nur folgenreich sein kann. Denn damit wird letzten Endes das Problem des Verhältnisses zwischen Theorie und Praxis aufgeworfen. Die Art und Weise, wie Aristoteles dieses Problem anging, macht größtenteils seine Spezifik aus.

### 1. Kunst und Wissenschaft

Die Verortung des Wissens um die politische Gemeinschaft im Bereich der *téchnē* muss eigentlich eine Vorgeschichte haben, denn davon zeugt schon der platonische Umgang mit eben diesem Begriff. Zum einen kann man leicht in der *Politeía* als ein Leitmotiv die Parallelisierung und die direkten Vergleiche zwischen verschiedenen *téchnai* einerseits und politischer Führung andererseits ausmachen. Am einprägsamsten ist vielleicht dabei die Parallele zwischen der Kunst des Herrschers und der des Steuermanns (*Politeía*, 488d. Auch in: *Politikós*, 296e-297b)<sup>3</sup>.

Zum anderen bezeichnet Platon auch das Wissen um die Politik als *téchnē*. Der Ausdruck *politikē téchnē* dürfte auf jeden Fall bei den Zuhörern Platons weniger metaphorisch angekommen sein als die „politische Kunst“ bei uns Heutigen wahrscheinlich ankommen kann. Heute und in Bezug auf den spezifizierten Gebrauch des Wortes „Kunst“ kann man sich zwar Parallelen zwischen besonderen Fertigkeiten und Erfordernissen in verschiedenen Bereichen vorstellen, dahinter bleibt aber immer der Nachgeschmack einer Metapher. Nicht zulässig wäre jedenfalls nach unserem heutigen Empfinden die Gleichsetzung von politischer Kunst und politischer Wissenschaft. Bei den Altgriechen benutzte man das Wort *téchnē* in diesem Kontext praktisch im wörtlichen Sinne: davon könnte schon die Stelle im platonischen *Protagóras* überzeugen, wo sich der gleichnamige „Sophist“ zum Lehren der

---

possible to attain a systematic view of the general issues involved”.

E. Schütrumpf versucht hingegen, die Hauptbedeutung der *téchnē* möglichst treu wiederzugeben, ohne im spezifischen Bereich der heutigen Kunst verbleiben zu müssen: „(...) ob es möglich ist, über jeden der genannten eine fachmännische Kenntnis zu gewinnen”. Dass besonders in dieser aristotelischen Passage keine direkte Entsprechung der *téchnē* zu *ars* und *Kunst* von Belang sein kann, verfehlen dagegen die lateinische Übertragung von Dionysius Lambinus, sowie die deutsche von P. Gohlke. Man liest respektive: a. „un quippiam, quod sub artem cadat, in unoquoque eorum quae dicta sunt sumamus, intelligemus“, b. „(...) ob er sich [der Stadtstaat] als Gegenstand einer Kunstlehre eignet”. Der (fast) synonyme Gebrauch von ‘Kunst’ und ‘Wissenschaft’ lebte allerdings bis ins hohe Mittelalter fort: so versteht W.v.Ockham eine universale Aussage (*propositio universalis*) als Prinzip der Kunst und der Wissenschaft (*principium artis et scientiae*), d.h. als Stützpunkt logischer Argumentation (*Summa Logicae* III, 2, Ockham 1996 [1984], 112f).

<sup>3</sup>. Diese Metapher machte sich auch Sophokles zunutze, z.B. in: *Antigone* 162f, 188ff. Den Vergleich der Polis mit einem Schiff bezeichnet ansonsten O.Gigon als uralt, da er schon bei Alkaios und Theognis zu finden ist (Gigon 1998 [1973], 298).

*politikê téchnē* als seiner beruflichen Tätigkeit (*epággelma*) bekennt (319a). Grund dafür war das bei weitem breitere Bedeutungsspektrum der *téchnē* bei den Altgriechen im Vergleich zu dem des heutigen Wortes ‘Kunst’. Jedes praktische Können mitsamt seinen konkreten Äußerungen und Resultaten war von diesem Begriff erfasst. Außerdem durfte der antike Vortragende und Zuhörer die Kunst als Synonym für Wissenschaft gebrauchen und umgekehrt. In diesem Kulturraum konnte sich Aristoteles erwartungsgemäß nicht anders verhalten. Mit Übereinstimmung haben nun die Forscher (darunter: W. Jaeger, K. Bartels) festgestellt, dass bei ihm *téchnē* und *epistēmē* in der Regel als synonym vorkommen. (s. *Metaph.-Reclam*, 383, Anm. 3. Über Platon herrscht in diesem Punkt auch die gleiche Klarheit, s. beispielsweise in: *Nómoi* 639b, wo die Kriegskunst bzw. -befähigung im gleichen Atemzug als *polemikē epistēmē* und dann als *téchnē* auftaucht).

Was nun die politische Theorie im Einzelnen betrifft, ergibt sich für sie keine Ausnahme. Man kann zunächst unschwer bestätigen, dass sie auch in den weiten Bereich der *téchnē* fällt. Auf der Suche nach der Definition der *politikê téchnē* beginnt man nach Platon mit der Unterteilung des Bereichs der *gnōstikē epistēmē*, d.h. etwa: erkennenden Kunst (*Politikós*, 267a). Wenn Platon in: *Politikós* 259a von der Erteilung von Ratschlägen an die Herrscher (*xymbouleúein*) spricht, bezeichnet er dies zunächst als *téchnē* und sofort darauf als *epistēmē*. Fast das Gleiche kommt auch bei Aristoteles vor. In dem Kontext der zitierten methodischen Stelle hatte er kurz davor seine Untersuchung als *epistēmē* bezeichnet (*Pol.* I 1, 1252a15; dieselbe Bezeichnung kommt auch in: IV 1, 1288b22, VII 13, 1332a32 vor). Und wenn er in der *Nikomachischen Ethik* von den Fortschritten der Künste (*hai tōn technōn epidōseis*, I 7, 1098a24f) spricht, dann meint er sinngemäß die Wissenschaften.

Die anzustrebende Erkenntnis des Politischen ist also mit dem Erwerb einer Kunst identisch, könnte man Platon und Aristoteles leicht paraphrasieren. Die Feststellung des synonymen Gebrauchs von beiden Wörtern ist insofern wichtig, als damit gesagt wird, dass für die antiken Vortragenden und Zuhörer und ihr Weltbild praktisch keine Kluft zwischen theoretischem Wissen und lebenspraktischem Können bestand, denn beide Pole der menschlichen Tätigkeit werden von der *téchnē* unter einen Hut gebracht. Dennoch ist auch die Dimension der inneren Differenz innerhalb der maßgeblichen Einheit feststellbar. Die Termini *téchnē* und *epistēmē* decken sich bei den Griechen der klassischen Zeit zwar weitgehend, sie fallen aber nicht ohne weiteres zusammen. Schon die etymologische Erschließung der Wörter deutet auf die Möglichkeit von Bedeutungsverschiebungen hin: während der *epistēmē* das Wissensverb *epístamai* zugrunde liegt, kommt die *téchnē* nicht von einer bedeutungsverwandten Wortfamilie her: mit hoher Wahrscheinlichkeit ist sie mit dem Substantiv *téktōn* (: Maurer, Handwerker) verwandt (vgl. *Frisk*, II. Bd., 868, 890). Was sich in einer bestimmten Phase der gesellschaftlichen Entwicklung und des Weltbildes im Großen und Ganzen überschneidet, kann sich wieder auseinander entwickeln. Wir haben hier zwar

eine terminologische Gleichsetzung beim Erkennen des Politischen festgestellt, im Folgenden wird aber nun bei Aristoteles auch ein Aspekt von Differenz zwischen beiden Begriffen zum Vorschein kommen, der für die Spezifik der aristotelischen Positionen bzw. des anzustrebenden Wissens maßgeblich sein dürfte.

Die Grenzen von *téchnē* und *epistēmē* zu anderen menschlichen Vermögen zeichnet Aristoteles mit gewisser Klarheit im 1. en Kapitel seiner *Metaphysik* (ab: 980a26). Dort nimmt sich der Philosoph eine qualitative Anordnung der menschlichen Vermögen und zwar im Vergleich zu denen von anderen Lebewesen vor. Alle Lebewesen verfügen über die Sinneswahrnehmung (*aisthēsis*), nur wenige aber würden es von der Wahrnehmung zur Erinnerung (*mnēmē*) bringen, darunter natürlich auch der Mensch. Die Häufigkeit der Erinnerung an einen und denselben Sachverhalt ermögliche dann die Entstehung der Erfahrung (*empeiria*) beim Menschen. Wenn aufgrund der Erfahrung die Menschen eine allgemeine Vorstellung von ähnlichen Sachverhalten gewinnen würden, komme es dann zu Kunst und Wissenschaft (*ebd.* 981a3). Die Kunst, schreibt Aristoteles, sei ein Erkennen (*gnōsis*) des Allgemeinen (*kathólou*), die Erfahrung aber des Einzelnen (*kath' hékaston*, *ebd.* 981a16f).

Gegenüber Erfahrung also unterscheiden sich Kunst und Wissenschaft nicht. Eine erste Differenzierung der beiden wird dann unten angedeutet. Nachdem der Philosoph expliziert, warum diejenigen, die eine Kunst beherrschen würden, denen überlegen seien, die bloß aus Erfahrung in bestimmten Fällen durchkommen könnten, bringt er beide, Kunst und Wissenschaft, in Vergleich zur Erfahrung:

“Überhaupt ist das Vermögen zu lehren ein Zeichen des Wissenden gegenüber dem Nicht-Wissenden (*hólōs te sēmeíon tou eidótos kai mē eidótos tō dýnasthai didáskein estín*), weshalb wir auch meinen, dass die Kunst mehr Wissenschaft sei als die Erfahrung (*tēn téchnēn tēs empeirías mállon hēgoúmētha epistēmēn eínai*). Denn die Künstler vermögen zu lehren, die Erfahrenen aber nicht” (*ebd.* 981b7-10).

Das Vermögen zu lehren stellt sozusagen den Gipfel der Kunst und die Haupteigenschaft der Wissenschaft dar. Mag ein Kunstmeister (*technitēs*) die *aitíai* (: Gründe, Ursachen) gut wissen – und darin besteht auch seine Überlegenheit gegenüber demjenigen, der bloß aus Erfahrung handelt – dann bedarf es doch noch eines weiteren Vermögens, damit er mit dem Wissenden *par excellence*, dem *epistēmōn*, gleichgestellt werden kann<sup>4</sup>.

Diese Ausführung deutet schon auf die institutionalisierte Verselbständigung der Wissenschaft hin, damit sie als Lehre in «reiner» Form und von anderen Tätigkeiten

---

<sup>4</sup>. Aristoteles deutet in der *Metaphysik* an, alle menschlichen Vermögen (*dynámeis*) – bis auf diejenigen, die angeboren seien (*syggeneís*) – müssen durch Übung bzw. Gewöhnung (*éthei*) und Lernen (*mathēsei*) erworben werden (*Metaph.* Theta 5, 1047b31-35).

abgehoben praktiziert werden kann. Dies dürfte nicht unbedingt alle Träger dieser Lehrtätigkeit gleichermaßen betroffen haben. Abgesehen aber von den verschiedenen konkreten Aspekten der Arbeitsteilung in der antiken Welt liegt hier eine Vorstellung vor, die das Theoretische als solches erst als Tätigkeit, d.h. durch seinen gesellschaftlichen Status, ins Auge fasst. Es war anscheinend die gesellschaftliche Entwicklung selbst, die den Abstand des Theoretischen vom Praktischen allmählich vergrößerte. Die Einrichtung und Etablierung von Lehranstalten, die den Bedürfnissen von bestimmten sozialen Schichten entsprachen, wirkte auf die Entstehung einer partiellen Diskrepanz hin.

Will man die sich schon zu Aristoteles' Zeiten abzeichnende Verselbständigung der Wissenschaft auf ihren gesellschaftlichen Hintergrund zurückführen, dann muss man in Bezug darauf in erster Linie an die Sophistik denken. Denn alle Sophisten scheint dies zu verbinden, dass sie nämlich das Beraten (*symbolleuein*) zu einem eigenständigen Wissensfach machten, das dem praktischen Ziel entsprang, den Jungen die *euboulía* (: Wohlberaten-sein, Beschlussfähigkeit – vgl. unten die Bedeutung von: *boulē*) beizubringen, ohne dass sich die Lehrer selbst in die alltäglichen politischen Geschäfte (direkt) einmischen würden. Dass wiederum eine Bewegung aufkam, die sich auf das politische Wissen ohne unmittelbare praktische Umsetzung konzentrierte, ist durch die Krisenerscheinungen im Gefüge der antiken Polis zu erklären. In Form einer Kritik an den Sophisten reflektiert Aristoteles im letzten Kapitel der *Nikomachischen Ethik* die aufgetretene Inkongruenz zwischen Theorie und Praxis der Politik (insbesondere in: *N.E.* X 9, 1180b32-1181a9), die sich nicht mehr auf die Sophisten und ihre Bewegung beschränkte, sondern die Entwicklung der Polis im Ganzen widerspiegelte.

Auf ein weiteres Indiz, dass *téchnē* und *epistēmē* bei aller Ähnlichkeit nicht völlig gleichgesetzt werden können, stößt man, wenn man sich Ausführungen anschaut, die die Kunst der *poiēsis* (: Herstellung, Hervorbringung) und die Wissenschaft dagegen der *prāxis* (: Handeln) zuordnen (am deutlichsten: *N.E.* VI 5, 1140b1ff; Näheres unten: I.2).

Festzuhalten ist jedenfalls im Hinblick auf die Erforschung des Ganzen die Bestimmung der Erkenntnis des Allgemeinen (*kathólou*) als Hauptgegenstandes sowohl von *téchnē* als auch von *epistēmē* (vgl. *N.E.* X 9, 1180b20-23), im Unterschied zu der Erfahrung andererseits, die mit dem Einzelnen (*kath' hekaston*) zu tun habe.

*Kathólou* ist als Adverb, manchmal adjektiviert auch, bekanntlich ein Schlüsselwort des aristotelischen Philosophierens. Die zusammengesetzte Form des Wortes ergibt sich aus der Präposition *katà* und dem Genitiv des Adjektives *hólon* (Ganzes). Dabei haben wir mit einem präpositionalen Objekt des Verbs *légetai* zu tun. Der bei Aristoteles feste Ausdruck *légetai katà tinòs* bedeutet: von etwas ausgesagt wird. Aristoteles fasste das Werk der ersten Philosophie bzw. dessen, was den Namen 'Metaphysik' bekam, weitgehend als Bestimmen von Ausdrücken, die den seienden Dingen zukommen, in dem Sinne, dass sie von diesen

ausgesagt werden können. Es gibt also sprachliche-logische Ausdrücke, die *katà tinós* oder *katà tinôn*, d.h. von etwas oder von einigen Dingen ausgesagt werden können<sup>5</sup>, es gibt auch darunter einige, die *kathólou*, also auf alle Dinge oder auf das Ganze gehen<sup>6</sup>. Randbemerkung dazu: das Griechische kennt auch den Plural *hóla* (: die ganzen [Dinge]; vgl. bei Aristoteles: *Metaph.* Delta 26, 1024a3, *Kateg.* 8a16). Demnach hätte Aristoteles sehr wohl auch den Ausdruck *légetai kath' hólōn* prägen können, was aber bei ihm so gut wie überhaupt nie auftaucht. Das könnte entweder daran liegen, dass er von der quantitativen Dimension absieht, oder dass nach seiner Begrifflichkeit *hólōn* und *kathólou* die quantitative Dimension mit integrieren. Die nähere Betrachtung der Ausführungen der *Metaphysik* und der *Politik* spricht für die zweite Vermutung.

Im Laufe der Rezeptionsgeschichte der aristotelischen Grundbegriffe ist das Urteil gefällt worden, den Terminus *kathólou* mit *universalis* bzw. *allgemein* wiederzugeben<sup>7</sup>.

Hier und im Hinblick auf unser Problem muss man viel darauf achten, dass die wichtige Konnotation zwischen dem Adverb *kathólou* und dem Adjektiv *hólōn* nicht übersehen wird. „Allgemein“ bedeutet also im aristotelischen Kontext so viel wie: „das, was vom Ganzen ausgesagt werden kann“, „aufs Ganze bezogen“, „ganzheitlich“, „hinsichtlich des Ganzen“, oder „vom Ganzen geltend“. Im Folgenden werde ich zwar die etablierte Wiedergabe dieses Terminus unverändert zitieren, mich aber je nach dem Kontext meiner interpretierenden Ausführungen darum bemühen, die dahinter steckende implizite Bezogenheit auf das Ganze zum Vorschein zu bringen bzw. zu beleuchten.

Die aristotelische Erschließung des Ganzen bzw. des *kathólou* musste auch das Problem an weitere Schlüsselbegriffe knüpfen. Der platonische Sokrates hatte an einem nicht-politischen Beispiel, nämlich an der Kunst des Wagenlenkers, klargestellt, dass sich der Kunstmeister (*technikós*) dadurch auszeichne, dass er das Wesen (*ousía*) des Wagens zu beherrschen und auch durch die verschiedenen Elemente bzw. Teile hindurch das Ganze völlig zu erklären vermöge (*dià stoicheiōn tò hólōn peránanta*, *Theätet*, 207c). Besonders dann im *Politikós* – der übrigens nicht ohne inhaltliche Kontinuität ist, indem er der gleichen Schaffensperiode des Autors entstammt – bediente sich Platon zum Teil auch der Einteilung in *méré* und *eidē* (: Teile bzw. Arten, Formen), um das Wesen der politischen Kunst zu erfassen. Ein damit angedeutetes und jedenfalls unvollendetes Projekt, nämlich zur Erkenntnis des Ganzen des Politischen durch seine begriffliche Zerlegung zu gelangen, scheint nun Aristoteles aufgegriffen zu haben. Die konkrete Durchführung zeigt, dass er nicht bloß das Erbe seines

---

<sup>5</sup>. Nach E. Tugendhat (1988, 5f) ist das *tì katà tinós* nicht bloß eine logische, sondern eine ontologische Struktur.

<sup>6</sup>. Nach der Formulierung von Ch. Axelos (1971, 165): „In Bezug auf den ganzen Umkreis der mit einem Wort bezeichneten Gegenstände“.

<sup>7</sup>. Besonders bei Boethius und im Anschluss an ihn verortet man den Anfang der lateinischen Geschichte des Terminus (K. Flasch 1971, 169ff).

Lehrers angetreten hat, sondern auch dass er dieses auf seine Art und Weise zu verwalten vermochte.

## **2. Bestimmung der politischen Wissenschaft nach ihrem eigentümlichen Gegenstand**

Besonders in bestimmten Passagen der *Politik* macht Aristoteles deutlich, dass er sein Verfahren in den Bereich der Wissenschaft (in: *Pol.* I 1, 1252a15; III 1, 1288b22; VII 13, 1332a32) und / oder der Philosophie einordnet (in: *Pol.* III 8, 1279b13 und III 12, 1282b23; indirekt auch in: *Pol.* II 5, 1263b40). Ein wichtiger Unterschied der politischen Philosophie zu der ersten Philosophie deutet sich jedoch an, wenn man sich nicht bloß den Gegenstand anschaut, wo man von vornherein und per definitionem mit Differenzen rechnen müßte, sondern v.a. die zentralen Kategorien zu dessen Beschreibung und Erfassung.

In der *Metaphysik* bekommt man das Seiende, insofern es ein Seiendes ist (*tò òn hê ón*) in den Blick und die entscheidende Kategorie zu seiner (echt philosophischen) Erfassung ist das *kathólou*. In der *Politik* andererseits geht es um das Ganze des menschlichen Zusammenlebens in der Ausgestaltung der Polis, wobei aber das *kathólou* nicht mehr als Schlüsselkategorie herangezogen wird.

Die allgemeine Position, die Wissenschaft habe das *kathólou* zum Gegenstand, kommt ausdrücklich auch in der *Nikomachischen Ethik* vor (VI 6, 1140b31; X 9, 1180b21ff). Ein anderer Ausdruck, der für den Gegenstand bzw. das kategoriale Terrain der Wissenschaften steht, ist das *koinón* (: das Gemeinsame, *ebd.*, 1180b15), wobei das auch als Erläuterung oder als Synonym des *kathólou* gelten kann (vgl. die Bezeichnung: *tò koinê katēgoroúmenon* [: das allgemein Ausgesagte bzw. Aussagbare], *Metaph.*, Beta 6, 1003a10, Zeta 13, 1039a; vgl. auch die "gemeingültigen Urteile" oder *iudicia communia* bei Kant, *KrV*, B 96).

Diese direkte Bezugnahme auf das *kathólou* verliert jedoch auf dem Boden der Politik schließlich an Relevanz. Dies erfolgt in zwei Schritten. Der erste legt den besonderen Gegenstand fest: die wissenschaftliche Untersuchung – wofür Aristoteles auch im Plural den Term *hoi lógoi* (vgl. *N.E.* I 3, 1095a2f) gebraucht – konzentriert sich auf die menschliche Praxis. Der zweite konstatiert die Eigentümlichkeit der Praxis: diese richte sich prinzipiell nicht mehr aufs Allgemeine, sondern auf das (jeweils) Besondere, das sich anders als das Allgemeine verhalte und anders erforscht werden müsse.

Die Bestimmung der Praxis gehört zu den vordergründig originellen Momenten der aristotelischen Philosophie. Die Termini kommen zwar bereits bei Platon (vgl. *Charmides*

163b-d) oder noch früher bei Hesiod vor<sup>8</sup>, Aristoteles unterscheidet aber grundsätzlich zwischen *práxis* und *poiēsis* in dem Bereich, wo der Mensch als Subjekt bzw. Akteur auftritt, und zwar auf eine Weise, die für die politische Philosophie von Belang sein dürfte. Das menschliche Leben im Ganzen wird als Praxis aufgefasst (*Pol.* I 4, 1254a7). Praxis, die gewöhnlich mit Handeln oder Handlung übersetzt wird, umschreibt terminologisch all das, was der Mensch innerhalb der Gesellschaft tut, um eben als Mitglied der Gesellschaft durchzukommen, wobei er von eigener *prohairesis* (: Intention, Entscheidung) ausgeht; m.a.W. ist Praxis «zielkompetentes Handeln» (Haug 1996, 33). Dieses Tätigkeitsfeld wird ausdrücklich von *poiēsis* abgehoben (z.B. *N.E.* VI 3-4, 1140aff). Mit dieser erfasst Aristoteles andererseits die hervorbringende, herstellende, schaffende Tätigkeit des Menschen. Hier, schreibt er, befindet sich das Ziel nicht mehr in der Tätigkeit selbst, sondern außerhalb von ihr:

«Das Hervorbringen hat ein Ziel außerhalb seiner selbst, das Handeln nicht. Denn das gute Handeln ist selbst ein Ziel (*autê gàr hē eupraxia télos*)» (*N.E.* VI 5, 1140b6f)<sup>9</sup>.

Aristoteles verweist in Bezug auf diese grundlegende Unterscheidung auf andere, die «exoterischen» Untersuchungen bzw. Abhandlungen (*N.E.*, VI 4, 1140a2f)<sup>10</sup>. Obwohl in den erhalten gebliebenen Schriften eine ausführliche Definition von *poiēsis* und *práxis* vermisst werden muss, kann man trotzdem auf die beiden Termini zuverlässigerweise rekurrieren, da ihre Unterscheidung immer wieder vorkommt und zum Ausgangspunkt der Argumentation wird.

---

<sup>8</sup>. An der genannten Stelle im *Charmides* wird auf den hesiodischen Satz *érgon d' oudèn óneidos* (:kein Werk ist schimpflich, *Werke und Tage* 311) Bezug genommen. Diesen Satz konnten dann die Gesprächspartner Sokrates und Kritias nicht als allgemeingültig akzeptieren, denn darunter würden auch (eines der Oberschicht angehörenden *politēs*) “unwürdige” Tätigkeiten, v.a.D. die angeblich allein auf körperlicher Anstrengung beruhende Erwerbsarbeit, fallen. Deshalb wird dann die Bedeutung des *érgon* in einen rein platonischen Kontext eingebettet bzw. in einem Hesiod fremden Sinne (vgl. Haug 1996, 35) umgedeutet: *érgon* sei demnach nicht schimpflich, wenn damit ein gut (*kalôs*) und nützlich (*ōphelimōs*) vollbrachtes Machen (*poiēsis*) gemeint sei. Dieses gutzuheiβende Machen (*poiēsis*) könne dann entweder als Arbeit (*ergasia*) oder Tätigkeit (*práxis*) bezeichnet werden. Näher wird dann das Gute am *érgon* mit der auch anderswo, v.a. in der *Politeía*, entwickelten Formel spezifiziert: *tà hautou práttein* (: das Seine tun).

Man sieht also, dass die von Platon vorgenommenen Unterscheidungen mit der aristotelischen kaum etwas gemein haben.

<sup>9</sup>. Gerade im Hinblick auf diesen Punkt verweist O. Höffe auf die schulphilosophische Variante der aristotelischen Unterscheidung: *actio transcendens* vs. *actio immanens* (Höffe 1999 [1996], 203f).

<sup>10</sup>. Damit sei kurz angedeutet, dass die heute erhalten gebliebenen Schriften von Aristoteles größtenteils Seminarzeichnungen gewesen sein müssen. Es müssen andere Werke gegeben haben, die für das breitere Publikum bestimmt waren, diejenigen auch, die Cicero veranlassten, Aristoteles für seine stilistische Eleganz zu preisen, für einen Vorzug also, den man in den überlieferten “esoterischen” Schriften aus wohl verständlichen Gründen vermisst. Eben in diesem Punkt kann heute Aristoteles dem Vergleich mit Platon nicht (mehr) standhalten (s. unten: I.7a).

Die ethische und die politische Philosophie sind also nach Aristoteles in dem Bereich der Praxis verwurzelt. Er schreibt nämlich dazu in: *N.E.* I 3, 1095a2f, die Untersuchung (*hoi lógoi*) des Politischen gehe von den Praxen des Lebens aus (*katà tòn bíon práxeōn*) und behandle diese (*ek toutōn kai perì toutōn*). Alle Praxen aber – und hier taucht erst die begrifflich bedingte Hauptschwierigkeit auf – müssen zwar durch das Allgemeine erfasst werden, wenn man daraus eine *epistēmē* gewinnen soll (*N.E.* VI 6, 1140b31 u. X 9, 1180b20-23), als solche aber betreffen sie das Einzelne (*N.E.* VI 7, 1141b16); über dieses Letztere muss man sich erst einmal Klarheit verschaffen.

Im zweiten Buch der *Nikomachischen Ethik* wendet sich Aristoteles dem Problem der *aretē* zu und nachdem er sie auf seine Weise bestimmt (s. unten I.4-5), spricht er eine methodologische Mahnung aus:

“Dies muss man aber nicht nur allgemein feststellen, sondern muss es auch dem Einzelnen anpassen (*mē mónon kathólou légesthai, allà kai tois kath' hékasta epharmóttein*). Denn in den Untersuchungen über das Handeln, sind die Allgemeinheiten zwar umfassender, die Einzelheiten aber wahrer. Denn die Handlungen betreffen das Einzelne und dem müssen die Aussagen entsprechen (*perì tà kath' hékasta hai práxeis, déon d' epì toutōn symphōneîn*)” (*N.E.* II 7, 1107a28-33).

Hier dreht sich die Fragestellung um den Begriff des Einzelnen (*hékaston*), der einen Kontrast zum Allgemeinen (*kathólou*) darzustellen scheint. Diese Fragestellung ist dem Bereich der ethisch-politischen Untersuchungen, also der Praxis, eigentümlich. In der *Metaphysik* werden zwar Allgemeines und Einzelnes in der Regel auseinander gehalten (s. unten: III.3), ihr Verhältnis zueinander wird jedoch reibungslos in dem Maße, wie man das Allgemeine in gewisser Hinsicht auch als ein Einzelnes betrachten kann: das Wissen um das Einzelne stellt im Buch Alpha der *Metaphysik* einen entscheidenden Aspekt oder die Krönung des Wissens um die ersten Ursachen dar, wobei dieses quasi als erschöpfendes philosophisches Wissen gilt (*Metaph.* Alpha 3, 983a24ff). Im Politischen aber entsteht eine gewisse Spannung, indem das Einzelne hier als Synonym für “Teil” verwendet wird. Dies ist in dem vorletzten Satz augenscheinlich: den Untersuchungen zum *kathólou* werden die *epì mérous* gegenübergestellt, diejenigen also, die auf die Teile gerichtet sind.

Der erste Satz dieser Passage ist im Hinblick auf das Spannungsverhältnis auch aufschlussreich. Es reicht demnach nicht, dass man es zu allgemeinen Aussagen über den Gegenstand der Überlegungen bringt, es kommt zudem darauf an, dass man die Überlegungen dem Einzelnen anpasst. Die allgemeinen Aussagen können vielleicht an sich konsistent sein, damit aber ist die Wahrheitsfindung in diesem Bereich noch lange nicht erschöpft, denn man muss sich konkret auch zum Einzelnen, zu dem bestimmten Teil äußern.

Man hat offenbar mit einem Bereich zu tun, wo es zwar darauf ankommt, allgemeine Aussagen zum Ziel der wissenschaftlichen Beweisführung zu treffen, während sie aber jederzeit einem lebendigen Gegenstand gerecht werden müssen, der eigentlich aus lauter Einzelheiten besteht. Im Bereich der Metaphysik bzw. des allgemeinen Gebrauchs von philosophischen Kategorien besteht die Aufgabe des Philosophierenden darin, das allgemein Aussagbare zwischen verschiedenen Dingen (durch abstrahierende Tätigkeit) zu bestimmen. Im Bereich der ethisch-politischen Philosophie dagegen bewährt sich die Wahrheit nicht allein auf dem Gebiet der abstrahierenden Tätigkeit – obwohl sie auf Beweise immer noch zielen muss, vgl. *N.E.* VI 6, 1140b31ff – sondern dadurch, dass sie etwas Zutreffendes über die Einzelaspekte des Gesamtgegenstands aussagt. Hier muss sich die philosophische Arbeit anscheinend in zwei entgegengesetzte Richtungen bewegen: zunächst einmal vom Einzelnen zum Allgemeinen hinauf und dann wieder umgekehrt vom Allgemeinen zum Einzelnen herab.

Eine wichtige Dimension des Gegenstandes der politischen Wissenschaft, die den Charakter der auf das Einzelne bzw. den Teil gehenden Praxis erhellt, ist die Instabilität:

“denn man darf nicht bei allen Fragen die gleiche Präzision (*akribés*) verlangen, wie man es ja auch nicht im Handwerklichen tut. Das Edle und das Gerechte (*tà kalà kai tà dikaia*), das der Gegenstand der politischen Wissenschaft ist, zeigt solche Unterschiede und solche Unbeständigkeit (*diaphoràn kai plánēn*), dass man vermuten könnte, es beruhe auf dem Herkommen und nicht auf der Natur (*hōste dokeîn nómō mónon eînai, phýsei dè mē*)” (*N.E.* I 3, 1094b12-16).

In: *N.E.* I 7, 1098a26-29 verweist Aristoteles auf diese Überlegung zurück und wiederholt noch einmal die praktische Konsequenz, die daraus zu ziehen ist: nämlich dass die erwünschte Präzision sich nach dem vorliegenden Stoff richten müsse (*katà tēn hypokeiménēn hýlēn*). Das gleiche Motiv kommt auch in: *N.E.* II 2, 1104a1-5 vor:

„Jede Untersuchung über das Handeln darf im Umriss und nicht mit mathematischer Genauigkeit geführt werden (*pās ho perì tōn praktōn lógos týpō kai ouk akribós opheilei légesthai*); wie wir ja auch am Anfang gesagt haben, dass die Untersuchungen sich nach der Materie richten müssen. Im Bereich der Handlungen und des Förderlichen gibt es nichts Stabiles (*hōudēn estēkós*), wie auch nicht beim Gesunden“.

Aus den zwei zitierten Passagen geht hervor, dass sich die politische Untersuchung eben mit der begrifflichen Triade abgibt, wovon auch in der *Politik* (I 2, 1253a14-18) die Rede ist (s. oben Einleitung): nämlich mit dem Edlen bzw. Guten (*agathón* bzw. *kalón*), dem Gerechten (*dikaion*) und dem Nützlichen (*symphéron*). Wenn es aber um die konkrete Bestimmung des Guten, des Gerechten und des Nützlichen im Einzelfall geht und zwar in der Weise, dass man

daraus Handlungsfähigkeit gewinnt (dazu ausführlich unten: I.3), dann taucht die große Schwierigkeit auf, dass man nämlich nicht im voraus wissen kann, was der Fall ist und was nicht und wie eine Handlung ausgehen kann. Darin besteht die Unbeständigkeit des zu erfassenden Gegenstandes der politischen Untersuchung. Im Allgemeinen gilt es für den ganzen Bereich der Praxis, wozu auch die Politik gehört, dass sie sich nämlich mit Dingen beschäftigen muss, die sich [nicht nur so, sondern] *auch* anders verhalten können (*N.E.*, VI 5, 1140a35)<sup>11</sup>.

Angesichts dieser grundlegenden Besonderheit der ethisch-politischen Philosophie bereitet schon die Bestimmung des Allgemeinen erhebliche Schwierigkeiten. Dies aber gilt um so mehr für die Untersuchung um das Einzelne der Praxis, schreibt Aristoteles (*N.E.*, II 2, 1104a5ff). Sogar die philosophische Untersuchung um das Allgemeine in der aristotelischen "ersten Philosophie", ist ähnlicherweise mit der Vielseitigkeit des Seienden konfrontiert und tut sich schwer, die (höchstmögliche) Genauigkeit zu erreichen, könnte man hier hinzufügen. Dabei muss beachtet werden, dass laut Aristoteles am Zustandekommen der politischen Praxis viele menschliche Vermögen mit beteiligt sind, wozu auch der Wille (*boúlēsis*), das Verlangen (*epithymía*), das Haben bzw. der Habitus (*héxis*), die Anlage (*diáthesis*), der Trieb (*hormē*), das Streben (*órexis*) gehören. Man befindet sich bei der ethisch-politischen Untersuchung in einem Bereich, wo zwar die Begriffe richtig und konsistent ausgearbeitet werden müssen, andererseits aber das aus der Welt der Praxis stammende Material zu ihrer Bildung nicht gerade die höchstmögliche Präzision gewährleisten kann<sup>12</sup>. Aristoteles versucht auch die Trennlinie zwischen der ersten und der ethisch-politischen Philosophie mittels der Sinneswahrnehmung (*aísthēsis*) zu ziehen: es sei nämlich nicht angebracht, die gleiche Präzision zu verlangen bei all dem, was auf Sinneswahrnehmung beruhe (*tôn gignoménōn diá tēs aisthēseōs*), wie bei den begrifflichen Untersuchungen (*epí te tōn lógōn*, *Pol.* VII 7, 1328a19ff)<sup>13</sup>. Auch in Bezug auf einen Teilbereich der politischen Wissenschaft, die

---

<sup>11</sup>. In dem Maße, wie die *poiēsis* als Tätigkeit auf ein schon vorgegebenes Ziel hin aufgefasst wird, gilt für sie die beim Politischen quasi konstitutive Unbeständigkeit und Unberechenbarkeit offenbar nicht, obgleich all diejenigen, die sich mit *poiēsis* abgeben – und dazu zählen die meisten handwerklichen Berufe – als *politai* auch einen Teil des Gesamtphänomens der Unberechenbarkeit der Praxis ausmachen.

<sup>12</sup>. Dieses so qualifizierte Wissen, das in einem Spannungsverhältnis zu dem Umfeld der theoretischen Philosophie steht, nennt O. Höffe Grundriss-Wissen und macht eine Analogie in der kantischen praktischen Philosophie aus. Denn Kant stellt "nur die normativen Grundelemente vor und überlässt die konkrete Ausfüllung den Handelnden, dort, in der Tugendlehre, den einzelnen Personen, hier, in der Rechtslehre, dem Gesetzgeber und vor allem dem Verfassungsgeber" (Höffe 1995, 280). Bei diesem und ähnlichen Vergleichen muss jedoch nicht unbeachtet bleiben, inwieweit die gewisse Spannung zwischen Theorie und Praxis mit dem antinomischen und sogar antagonistischen Charakter des menschlichen Zusammenlebens zusammenhängt.

<sup>13</sup>. Mit Kurt von Fritz muss man betonen, dass diese zentrale methodische und inhaltliche These der aristotelischen ethisch-politischen Philosophie nicht mit einer Verkürzung des Wissenschaftlichkeitsanspruchs verwechselt werden muss, wie dies zuweilen Aristoteles angelastet

Untersuchung der Verfassungen nämlich, deutet Aristoteles an (IV 1, 1288b21-24), dass die begriffliche Genauigkeit dort nicht ohne weiteres erreichbar sei.

Wichtig ist angesichts dieser Problemlage, dass Aristoteles darüber mit dem traditionsreichen Gegensatzpaar *phýsei* vs. *nómō* reflektiert. In der großen Debatte zwischen den Sophisten einerseits und Sokrates und Platon andererseits kann man bei aller Heftigkeit der Auseinandersetzung einen gemeinsamen Nenner der Kontrahenten ausmachen, dass nämlich die Natur durchweg positiv besetzt war. Mit diesem Begriff versucht man im Politischen ohnehin das umzuschreiben, was vorgegeben sein und dem unbedingt Rechnung getragen werden muss. Mit diesem Begriff operierten auch die neuzeitlichen Philosophen der (Vor-) Aufklärung. Bei allen Differenzen unter ihnen figuriert in diesem Umfeld das Natürliche als eine Konstante der menschlichen Veranlagung und Lebensweise, die dem institutionalisierten Leben mehr oder weniger entgegenwirkt (vgl. unten: VI.3).

Anders aber als in der neuzeitlichen Konstellation, denken Sophisten und Platon das Natürliche, d.h. die inneren Triebe und Veranlagungen des Menschen, als die unhintergehbare Basis des menschlichen Zusammenlebens. Der Streit zwischen ihnen entfachte sich dann vornehmlich darüber, ob und wie es möglich wäre, das menschliche Zusammenleben auf eine der Natur angemessene Weise einzurichten.

Bei Aristoteles setzt sich diese Denkrichtung fort. Die Natur ist eine Hauptkategorie des Politischen, die eigentlich das Ontologische in bzw. über dem Politischen vertritt.

Charakteristisch für Aristoteles ist im Vergleich zu anderen, eigentlich sophistischen, Auffassungen in der damaligen Konstellation, dass die Natur auch das Erkennbare darstellt (z.B. in: *Peri Psychês* I 1, 402a7f, wo er sich die Erkenntnis der *phýsis* und der *ousía* der Seele zum Ziel setzt; vgl. auch den synonymen Gebrauch von *phýsei* und *kat' alêtheian* in: *N.E.* II 4, 1113a21-25), ebenso wie bei Platon, der oft *phýsis* und *ousía* als Synonyme gebraucht (s. z.B. *Politeía* VI 5, 490b: der *érōs*, d.h. der Wissenstrieb höre nicht auf, ehe der Philosophierende die Natur des Gegenstandes ergründet habe).

Ein möglicher Einwand sophistischer Prägung oder ein Ausweg aus der hier zum Ausdruck gebrachten aristotelischen Aporie wäre – und dabei kann man sich auf ein sehr interessantes Fragment von Antiphon beziehen –, dass in Bezug auf das Edle, das Gerechte und das Nützliche die Frage nach dem *phýsis-nómō*-Verhältnis in einer allgemeinen Formulierung nicht präzise genug ist. Man müßte vielmehr ein konkreteres Kriterium einführen, um zwischen den Begriffen in praktischer Hinsicht unterscheiden zu können. Nach Antiphon ist ein solches Kriterium bezüglich des Rechts die negativen Folgen, die jeweils im Falle einer Abweichung bzw. eines Verstoßes eintreten (DK 87 B 44, A2).

Aristoteles geht auf eine solche Problemstellung ausdrücklich nicht ein, obwohl er mit der

---

worden ist. Besonders der Abschied von einer illusionären Exaktheit in der ethischen Philosophie hat zudem eine konkrete Relevanz, indem er sich gegen Kasuistik richtet (K.v.Fritz 1984, 92f).

*phýsei-nómō*-Problematik bestens vertraut gewesen zu sein und dabei an sophistische Gedanken oder Formulierungen anzuknüpfen scheint (vgl. *N.E.* V 7, 1134b18-21 und 1134b30-33). Er lässt es vielmehr bei einer Ungewissheit bewenden. Wichtig ist ohnehin, dass er hier die Frage nach der Naturgemäßheit des Politischen auf eine Weise anspricht, die über seine definitiven Aussagen in den ersten Kapiteln der *Politik* hinausweisen kann. Dass er die ganze sophistisch-platonische Problematik in den Eckpunkten der damals geläufigen Terminologie aufgegriffen hat, zeigt sich über die zitierte Formulierung hinaus implizit dort, wo er sich im Einzelnen mit dem Bereich der politischen Einrichtungen befasst, nämlich mit den verschiedenen Verfassungen bzw. Regierungsformen (s. dazu unten: IV.11-12). Es muss ohnehin betont werden, dass die Problematisierung des *phýsis-nómō*-Verhältnisses mit den Ausführungen am Anfang der *Politik* nicht unbedingt unvereinbar sein muss. Aus der Unbeständigkeit der politischen Praxis folgt etwa nicht, dass es in diesem Bereich widernatürlich zugeht. Es kann ebensogut die (menschliche) Natur selber sein, die es gewollt hat, dass es in der Welt des Menschen auch einen durch die Praxis des Menschen selbst gestaltbaren Bereich gibt, wo die geltenden Gesetzmäßigkeiten schwerer als sonst zu erfassen sind. Die Unbeständigkeit und Unberechenbarkeit menschlichen Handelns, die Aristoteles nicht wegzudenken vermag, schließen die Natur und die Naturgemäßheit von diesem Bereich nicht aus. Was sie stattdessen eindeutig bewirken, ist eine gewisse Aufweichung der teleologischen Naturartikulation (vgl. unten: V.11). Diese Aufweichung mündet auch in eine Modifizierung bzw. Konkretisierung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses, das sich nach diesen Gegebenheiten richten muss. Die Unbeständigkeit menschlichen Handelns hat mithin eine mitgestaltende Funktion bei der Äußerung des Natürlichen und ist auch beim Erkennen und Handeln des Menschen von subjektiv-individuellem Standpunkt aus entscheidend. Die Erforschung des Ganzen sieht sich also nach Aristoteles auf der Ebene seiner allgemeinen kategorialen Umschreibung mit einer Inkongruenz zwischen den feststehenden Standards der Wissenschaftlichkeit und der Eigentümlichkeit des Gegenstandes konfrontiert oder konkreter zwischen der ganzheitlichen Ausrichtung des Erkenntnisanspruchs und dem auf die Teile abzielenden und begrenzten Charakter jeder Praxis.

Auf der Ebene der ersten Philosophie ist es nicht möglich gewesen, das Politische mit zu erfassen. Die für das Politische relevante Rolle der ersten Philosophie besteht darin, dass sie ihre Kategorien – in erster Linie: *kathólou* und *kath' hékaston* – als Richtpunkte einer philosophisch-wissenschaftlichen Untersuchung zur Verfügung stellt. Über die konkrete Handhabung der Kategorien muss sich dann eine ziemlich selbständige zweite Philosophie entscheiden. Diese zweite bzw. die praktische Philosophie entwickelt nun Aristoteles auf eine Weise, die der unausweichlichen Unbeständigkeit des Gegenstandes Rechnung tragen könnte.

Auf der Ebene der Praxis andererseits kommt man aus den möglichen Unwegsamkeiten in

dem Maße heraus, wie man kollektiv überlegt bzw. berät (diese ist die doppelte Bedeutung des Verbs *bouleúomai* und des Substantivs *boulê*. Dazu ausführlich im 5.en Kap. des III. Buchs der *Nikomachischen Ethik*; s. auch unten: IV.15). Eine radikalere Lösungsmöglichkeit tritt dann auf, wenn die ganze theoretische Problematik zur Konstituierung des Gemeinwesens auf Praxisformen hinausläuft, die immanent ganzheitlich angelegt sind (s. unten IV.6-12).

### **3. Bestimmung der politischen Wissenschaft nach ihrem eigentümlichen Ziel**

Der zweite Punkt, wo sich die politische Philosophie von der theoretischen abhebt, betrifft nach Aristoteles ihr besonderes Ziel. Anders als die anderen Teilgebiete des Philosophierens entwickelt sich diese nämlich nicht nur um der theoretischen Erforschung, sondern auch um der praktischen Anwendung willen, meint der Stagirit:

“Da nun die gegenwärtige Untersuchung nicht der reinen Forschung (*ou theōrias hēneka*) dienen soll wie die übrigen – denn wir fragen nicht, um zu wissen, was die Tugend (*aretê*) sei, sondern damit wir tugendhaft (*agathoi*) werden, da wir anders keinen Nutzen (*óphelos*) von ihr hätten – so müssen wir die Handlungen prüfen”, *N.E.* II 2, 1103b26-29)<sup>14</sup>.

Um den Status der politischen Untersuchung näher zu bestimmen, muss man zunächst einmal das betrachten, was hier die Stellung eines Gegenpols zur Praxis einnimmt, nämlich die Theorie.

Die heutige Bedeutung der Termini Theorie und Praxis und der entsprechenden Adjektive, v.a. aber der Spagat zwischen ihnen ist zu einem großen Teil Aristoteles zu verdanken. Was die Theorie betrifft, stehen bei ihm einige Formulierungen, die die als Metaphysik in die Geschichte eingegangene philosophische Disziplin präziser bestimmen könnten. Die Theorie ist dem Sinn des Wortes nach (aus dem Verb *theōrō*) Betrachtung, die sich nach Aristoteles primär auf das Seiende als solches (*tò òn hē ón*, *Metaph.* Gamma 1, 1003a22) und die ersten Gründe und Ursachen (*tôn prôtōn archôn kai aitiōn*, *Metaph.* Alpha 2, 982b9f) richtet. In Anknüpfung an Platon gilt die Theorie als Synonym für die Philosophie schlechthin, wobei sie oft durch *sképsis* und *epískepsis* (etwa: Untersuchung, Erforschung) ergänzt zu werden braucht.

---

<sup>14</sup>. Ein Nachklang dieses Gedankens findet sich bei Dante Alighieri. Die zu untersuchende Materie der Politik werde in erster Linie nicht auf die Betrachtung, sondern auf die Tätigkeit hingeeordnet: “manifestum est quod materia presens [politica] non ad speculationem per prius, sed ad operationem ordinatur” (*Mon.*, ii, 6; vgl. *ebd.* ii, 5).

Die Ursprünge des Wortes *theōría* reichen hinter Aristoteles bis in die ältere vorphilosophische Überlieferung zurück (dazu: Ritter 1988 [1977], 14ff). Was Aristoteles als erster einführte, war der Kontrast der Theorie zur Praxis, was allerdings bei ihm mit der Trennung zwischen *poiēsis* und *prāxis* und einem neuen Praxisverständnis zusammenhängt (vgl. oben: I.2). Vor ihm hatte der Terminus Praxis die ausgeprägte Bedeutung des Handelns im Rahmen des Gemeinwesens noch nicht bekommen. Bei Platon umfasste die Praxis noch nicht das Ensemble aller möglichen Handlungen der freien *polítai* (s. ausführlich dazu unten: IV.1). Die auf das politische Ganze gerichtete Praxis als *politikē dýnamis* fällt nun bei Aristoteles keineswegs mit der Philosophie schlechthin zusammen, wie bei Platon, hat aber an der Theorie insofern Anteil, als sie dem Vernunftdenken gemäß (*metà lógou*) erfolgen muss (vgl. unten: I.5).

Wie man nun das Ziel der Beschäftigung mit dem Politischen im Unterschied zur “reinen” Theorie bestimmen muss, wie man es erreichen und wie eventuell die Erreichung des Ziels festgestellt und kontrolliert werden kann, wären im Grunde die Hauptfragen, die an Aristoteles gerichtet werden müßten.

Die Problemkonstellation kann in einer gewissen Verflechtung von Theorie und Praxis verortet werden. Denn der in der zitierten Passage angedeutete Abschied vom Betreiben der Theorie um ihrer selbst willen bedeutet noch lange nicht, dass es gleichgültig ist, zu welchen theoretischen Ergebnissen man gelangt und dass es nur reichen würde, das richtige und kompetente Handeln (man betrachte hierzu die Heraushebung der Eigenschaft des *agathós*) in der Polis zustande zu bringen. Man strebt jedenfalls nach Aristoteles das richtige bzw. das den Dingen angemessene Wissen an. Dieses kann zwar kein “reines”, d.h. vom üblichen Handeln des Menschen abgehobenes, Wissen sein. Die Maßstäbe nun, die für dieses Wissen gelten, beschränken sich keinesfalls weder auf das Bedürfnis nach theoretischem Wissen noch auf die Ermöglichung des wirksamen Handelns des Wissenden bzw. des Zuhörers des philosophischen Unterrichts. Jedenfalls gilt es, bestimmte theoretische Vorschriften zu beherzigen und zur Geltung zu bringen, sowohl das Ganze wie auch das Einzelne im Auge zu behalten.

“Wer aber bei jedem Forschungsverfahren philosophisch vorgeht und nicht nur auf das Handeln sieht, zu dessen Eigenheit gehört es, nichts zu übersehen und nichts auszulassen, sondern im Hinblick auf jedes Einzelne die Wahrheit klarzumachen (*dēloûn tēn peri hékaston alētheian*)”, (*Pol.* III 8, 1279b12-15).

Aristoteles hält es also für nötig, dass sich die philosophische Untersuchung in zwei Richtungen bewegt. Zum einen betont Aristoteles, dass die Praxis den Ausgangspunkt, den Inhalt und auch den Ankunftspunkt der praktisch-philosophischen Erörterung ausmacht (vgl.

*N.E. I 1, 1095a2f*). Zum anderen deutet er darauf hin, dass die politische Philosophie in gewissem Sinne über die reine politische Praxis hinausgeht.

Das Anliegen der Gestaltung eines theoretischen Wissens um das Politische, das bestimmten im Grunde begrifflichen Kriterien genügen muss, taucht ziemlich deutlich bei den aristotelischen Ausführungen hervor, die sich mit der Möglichkeit der wissenschaftlichen Präzision in diesem Bereich beschäftigen. Die ethisch-politische Untersuchung betrifft per definitionem die menschliche Praxis, ihr inhaltlicher Charakter muss andererseits bei allen aus der Besonderheit des Gegenstandes herkommenden Schwierigkeiten auf begriffliche Präzision abzielen. Als Leitbegriffe aus dem Instrumentarium der ersten Philosophie kommen im Hinblick darauf nicht nur das Allgemeine (*kathólou*), sondern mit besonderem Nachdruck das Einzelne (*hékaston*) und indirekt auch der Teil (*méros*) in Frage.

Kraft der Theorie und ihrer Mittel nun gilt es, das Hauptziel des ethisch-politischen Philosophie möglichst konkret zu bestimmen. Aristoteles vertritt die Ansicht, das Endziel des Wissenserwerbs müsse nicht bloß ein praxisnahes und -gerechtes sein, sondern vielmehr die richtige Praxis selbst, das, was man heute Handlungsfähigkeit nennen kann (s. unten: IV.5).

Die richtige und tragfähige Praxis zielt auf die Bildung von tüchtigen Polismitglieder (*politai*) und diese wird für Aristoteles näher durch die Begriffe des Zieles (*télos*), des Guten (*agathón*) und der Glückseligkeit (*eudaimonía*) bestimmt.

Beim *agathón* erkennt man sofort den platonischen Diskussionsrahmen. *Eudaimonía* weist schon zu Aristoteles' Zeit eine gewisse Vorgeschichte auf. Aristoteles war seinerseits derjenige, der den Begriffen *agathón* und *eudaimonía* einen ausgesprochen polisgerichteten Inhalt gab, nicht zuletzt dadurch, dass er sie in engster Verbindung mit dem Begriff des *télos* dachte (s. unten: IV.8).

Es ist ein allgemeiner Grundsatz von Aristoteles, dass alle menschlichen Tätigkeiten ohnehin ein bestimmtes Ziel haben. Die Wichtigkeit des Begriffes des Zieles kann bei Aristoteles nicht hoch genug eingeschätzt werden. Dieser nimmt nicht nur in der politischen, sondern auch in der Naturphilosophie eine zentrale Stellung ein. Vielleicht liegt gerade in der Verwendung und der folgenreichen Handhabung dieses Begriffes ein großer Teil der Originalität des Stagiriten, auch gegenüber Platon (zum offenbar biologischen Hintergrund des aristotelischen Umgangs mit dem Begriff, s. Düring 1968, 263; vgl. unten: III.8). An der Aufwertung des *télos* erkennt man vordergründig das durchgängige Streben des Philosophen, die ihn umgebende Welt zu entziffern und sie als einen Sinn habende Welt zu studieren. Genauso wie im Bereich der Natur nichts umsonst verlaufe – in Aristoteles' Worten: die Natur mache nichts umsonst, *Pol. I 2, 1253a9*, vgl. Einleitung – gibt es auch im Bereich der menschlichen Handlungen immer ein Wozu, das die Menschen zum Handeln antreibt und

mithin zur Erklärung dieses Handelns unentbehrlich ist<sup>15</sup>.

Alles menschliche Wissen, alle Praxis und Lehre entwickeln sich also nach Aristoteles auf ein Ziel hin. Dieses kann nichts anderes als ein Gutes (*agathón*) sein: mit dieser allgemeinen These fängt die *Nikomachische Ethik* an und darauf wird die übrige theoretische Arbeit aufgebaut. Es gibt für Aristoteles kein Handeln ohne Ziel, sei es auch nur, dass es sich beim Ziel um das handelt, was die handelnden Menschen jeweils für ein *agathón* halten (*toû gàr êinai dokoûntos agathoû chárin pánta práttousin pántes*, *Pol.* I 1, 1252a2f).

Das Ziel bzw. das Ende (*télos*) aller menschlichen Handlungen fasst Aristoteles nun als das durch Handeln erreichbare Gute (*tò praktòn agathón*, *N.E.* I 7, 1097a22f). In diesem Punkt liegt eine folgenreiche Zweideutigkeit der aristotelischen Terminologie und auch ihrer Rezeption. Aristoteles gebraucht häufig das Adjektiv *téleios* in Bezug auf das Ganze der Polis, das demnach als vollkommen im Gegensatz zu den unvollkommenen Teilen gilt. Diese Vollkommenheitsvorstellung ist besser im Hinblick auf die Bedeutung des *télos* als Zieles zu beleuchten. Das Vollkommene impliziert bei Aristoteles stets eine Zielvorstellung und -führung. Die im 2.en Kap. des I.Buchs der *Politik* proklamierte Vollkommenheit der Polis als Ganzen impliziert demnach auch, dass es von höchstem Wert sei, sich die ganze Polis bzw. das geglückte Leben in ihr zum Ziel zu machen.

Zur zufriedenstellenden Bestimmung des Ziels der *politikê epistêmê* bzw. *téchnê* muss auch in Zusammenhang damit auf den Begriff der Natur verwiesen werden. Ziel der Entwicklung aller politischen Tätigkeit ist die Polis selbst bzw. ihre *eudaimonía*. Alles strebe für Aristoteles nach seiner *phýsis* und *phýsis* nenne man den Abschluss der Entwicklung im Ganzen (*Pol.* I 2, 1252b31ff). Diesen *phýsis*-Begriff denkt Aristoteles im Bereich des Politischen vorwiegend teleologisch, jedenfalls in einem immanenten Sinn. Ein Ziel der Entwicklung des Ganzen ist gewissermaßen von den Zielen der Teile unabhängig und entspringt andererseits aus ihnen heraus. In einem anderen Kontext scheint auch Aristoteles die Natur als bewirkende Kraft oder Ursächlichkeit ins Auge zu fassen (vgl. in der *Metaphysik* die allgemeine These: alles entstehe entweder *phýsei*, d.h. durch die Natur oder *téchnê* oder *tò automatō*, d.h. durch den Zufall, *Metaph.* Lambda 3, 1070a6f). Die Natur betrifft und beeinflusst auch den Menschen, wobei dieser kraft seiner *téchnê* und *paideía* (:Erziehung, Bildung) die Wirkung der Natur zu modifizieren bzw. ihre Lücken aufzufüllen vermag (*tò prosleîpon tês phýseōs anaplēroûn*, *Pol.* VII 17, 1337a1ff).

Die entscheidende Bedeutung für das Politische kommt jedenfalls der Natur als Zielgerichtetheit des menschlichen Handelns, die sich in der Gestalt oder der Wirksamkeit des Ganzen manifestiert, zu. An diesem Punkt erhebt sich die Frage, ob die politische

---

<sup>15</sup>. Das Politische wird vom Ziel her untersucht. Diese aristotelische Denkweise, die sich hie und da bemerkbar macht, bringt Dante Alighieri auf den Punkt: "omnis ratio eorum que sunt ad finem ab ipso fine summat" (*Mon.*, ii, 7).

Theorie sich mit der Feststellung der ganzheitlichen Ausrichtung des menschlichen Handelns begnügen muss und nicht weiter für die Praxis im Einzelnen tauglich wäre. Dieses Einzelne ist ja schon in den Mittelpunkt der aristotelischen Betrachtung gerückt, zumal in Entgegensetzung zur Theorie als Selbstzweck die Erlangung der Eigenschaft und des Status des tüchtigen *politēs* auftaucht, was in erster Linie ausgerechnet für die Zuhörer des philosophischen Unterrichts gemeint gewesen sein dürfte.

Aristoteles macht eine Feststellung bezüglich der verschiedenen ökonomischen Tätigkeiten – damit sind die Tätigkeiten gemeint, die sich innerhalb des antiken *oikos* entfalten bzw. vorwiegend für den *oikos* relevant sind – die m.E. auch auf die *politikē téchnē* ausdehnbar zu sein scheint. Keine *téchnē* nämlich kennt hinsichtlich ihres Strebens eine Grenze. Was ihr allein eine Grenze (*péras*) setzen kann, sind die ihr zur Verfügung stehenden Mittel oder auch, in einer allgemeineren Perspektive, die jeweils vorhandenen Möglichkeiten (*Pol.* I 8, 1256b35f und I 9, 1257b28ff). Dass das Wissen um das Politische das Streben nach einer konkreten Regierungsform untermauern kann, schließt Aristoteles zwar nicht aus, doch stellt er es in den Rahmen noch weiter gehenden Überlegungen. Was demgegenüber konkreter als erwünschtes und erreichbares Ziel bei ihm hervortritt, ist die Steigerung der Handlungsfähigkeit des Menschen, die im antiken Diskussionskontext mit den Termini *agathós* und *areté* umschrieben wird. Der Begriff der *prohairesis* ist auch insofern wichtig, als er die subjektive Ausgangslage des Handelns mit ihren objektiven Determinanten zu verknüpfen vermag.

Die Antwort auf die Frage, was die *politikē téchnē* bzw. *epistēmē*<sup>16</sup> ganz handfest zu bewirken vermag, gibt Aristoteles mittels eines der *politikē téchnē* zugeordneten Attributes, in dem womöglich auch das Wort *téchnē* selbst mitschwingt. Dabei handelt sich nämlich um die Bezeichnung der *politikē téchnē* als *architektonikē*. Im ersten Teil dieses Kompositums trifft man auf die Vorsilbe *archi-*, die eigentlich ein Derivat des Verbs *árchō* (: herrschen) ist. Eine herrschende Rolle der *politikē téchnē* suggeriert auch das im gleichen Atemzug genannte Attribut *kyriōtátē*: *kýrios* ist der Herr oder der Herrschende, auch derjenige, der über Sklaven herrscht bzw. verfügt.

Die *politikē téchnē* ist also für Aristoteles die am meisten leitende und / oder die wichtigste unter allen anderen (*N.E.* I 2, 1094a26ff), was mehr oder weniger ihrer herrschenden Rolle gleichkommt. Noch mit einem Verb aus dem Umkreis der Herrschaftssignifikanten, nämlich mit dem Verb *diatássō* (: befehlen) wird die Spezifik der Politik im Vergleich zu anderen Tätigkeitsbereichen angegeben. Die entscheidende Rolle der Politik bestehe nach Aristoteles also darin, dass sie befehle, welche Wissenschaften in den *Poleis* vorhanden sein müßten

---

<sup>16</sup>. Der Ausdruck *politikē epistēmē* kommt bei Aristoteles explizit zwar nicht vor, aus den ersten Kapiteln der *Nikomachischen Ethik* darf man aber durchaus darauf schließen, dass neben dem Adjektiv *politikē* (substantiviert in: *N.E.* I 3, 1094b15) mindestens die Substantive *téchnē*, *epistēmē* und *dýnamis* als Synonyme am Platz sind (vgl. *N.E.* I 1, 1094a 7 u. II 2, 26f).

(*chreōn eīnai*), welche ein jeder lernen müsse (*hekástous manthánein*) und bis zu welchem Grad (*méchri tínos*, *ebd.*, 1094a27-b2). Die angesehensten Fähigkeiten (*entimótátas tōn dynámeōn*) auch, wie die Strategik, die Ökonomik und die Rhetorik seien der Politik untergeordnet (*hypó taútēn oúsas*). Die Politik bediene sich der übrigen praktischen Wissenschaften (*chrōménēs de taútēs taís loipaís praktikaís tōn epistēmōn*, *ebd.*, 1094b2-5). Ihre entscheidende Rolle aber darüber hinaus beschränkt sich nicht allein auf das Gebiet der praktischen Wissenschaften. Sie erlasse auch Gesetze (*nomothetoúsēs*) darüber, was man zu tun und zu lassen habe (*ti deī práttein kai tīnōn apéchesthai*); somit regiert sie, um mit demselben Vokabular weiter zu sprechen, die menschliche Praxis als Ganzes. Und indem man sich in der Praxis Ziele setzt, so dürfe man sagen, dass das Ziel der Politik die Ziele aller anderen (praktischen Wissenschaften und sonstigen Tätigkeiten) wohl mit umfasse (*to taútēs télos períchoi an tà tōn allōn*, *ebd.*, 1094b6). Das Ziel aller Teildisziplinen und Tätigkeiten fasst Aristoteles in dem menschlichen Gut überhaupt (*tò anthrōpinon agathón*, *ebd.*, 1094b7) zusammen. Der Akzent auf der Erreichbarkeit bzw. Praktikabilität dieses Gutes darf jedenfalls nicht fehlen, ebensowenig die Vorstellung von seinem höchsten Rang. So liest man auch über dieses Gut, es sei das äußerste (nach Gigon: oberste) unter allen praktisch erreichbaren Gütern (*tò pántōn akrótaton tōn praktōn agathōn*, *N.E. I 4*, 1095a16f)<sup>17</sup>. Dass auf diese Weise die praktische Tauglichkeit der Disziplin des Wissens um das Politische offenbar geworden ist, kann man für ausgemacht halten, wenigstens was die zu uns herübergekommenen Schriften betrifft. Die uneingeschränkt bestimmende Rolle der politischen Wissenschaft in der menschlichen Praxis ergibt sich primär nicht aus dem Umfang ihres Gegenstandes – wobei ihr nichts Praktisches äußerlich wäre – sondern daraus, dass sie das menschliche Gut überhaupt ins Auge fasst. Dieses fasst Aristoteles als Resultat einer Tätigkeit bzw. als Ziel auf. Man hat es erst dann erreicht, wenn man sich die *aretē* in der Alltagspraxis angeeignet hat bzw. wenn man imstande ist, sie in die Praxis umzusetzen. Ziel der politischen Theorie und der politischen Praxis fallen weitgehend zusammen. Das im Kreis der Zuhörer des philosophischen Unterrichts und künftiger vollwertiger *politai* als wirksam vorgebrachte Herrschaftsvokabular dient nicht nur der Anschaulichkeit der Darstellung, sondern verweist auch auf noch lebendige Herrschaftsstrukturen und -funktionen der antiken Polis. Es deutet jedenfalls auf eine der Politik zugeordneten organisatorische und vereinigende Rolle hin und zwar auf eine Weise, die die antike Vergesellschaftung prägnant widerspiegelt. Das menschliche Gut ist für Aristoteles ein Ziel, worin alle menschlichen Tätigkeiten ihren Sinn und ihre Rechtfertigung finden. Wir haben mit einer gemeinsamen Zielrichtung aller diesen Tätigkeiten zu tun, die somit zu Teilen eines Ganzen werden<sup>18</sup>. Ihr

<sup>17</sup>. Zu einer zuungunsten der Praxis Ontologisierung des menschlichen Gutes, s. H. Buchner 1963, 234f.

<sup>18</sup>. Die von Aristoteles ganz klar proklamierte übergeordnete Position der Politik lässt zunächst die Frage offen, wie es sich zwischen Politik und Ethik verhält. Dazu nimmt Aristoteles in seiner

Verhältnis wird sich für das Gemeinwesen überhaupt als konstitutiv erweisen (s. unten IV.6) und Ansätze einer Hegemonieauffassung im Keim enthalten (s. V.7).

Bei der Beantwortung der Frage, was die *politikê* als Wissens- und Unterrichtsfach konkret zu bewirken hat, gelangt man zu einem unmissverständlichen Primat der Praxis. Dies bedeutet noch lange nicht, dass zwischen Theorie und Praxis keine relevante Unterscheidung mehr getroffen werden kann; andererseits muss Aristoteles die Öffnung einer Kluft zwischen beiden nicht angelastet werden (s. unten: I.6). Ebenso wenig darf man sich vorstellen, dass zwischen Theorie und Praxis bei Aristoteles alle Spannung erledigt ist. Von Spannung kann insbesondere hinsichtlich der Begriffe von *bíos praktikós* und *bíos theōrētikós* die Rede sein (s. dazu unten: V.8).

Die hier knapp dargelegte aristotelische Denkweise, die vielseitige Verhältnisse zwischen Teilbereichen menschlicher Tätigkeit auf den Primat der politischen Praxis zurückführt, wirft die weitere Frage auf, ob nun innerhalb der politischen Praxis Unterscheidungen getroffen werden können zwischen Tätigkeiten, die um ihrer selbst willen gewählt und ausgeführt werden und anderen, die den ersten dienen sollen. Die Beantwortung dieser Frage kann nur mit der konkreten Untersuchung der Zusammensetzung der Polis erfolgen (s. unten im IV.Kap.).

---

sogenannten *Großen Ethik* Stellung: die ethische Untersuchung (*hē perì tà êthē pragmateía*) sei ein Teil der politischen Untersuchung. Ethik und Politik gälten zwar als Ganzes, doch nur als Politik und nicht als Ethik könne dieses Ganze auf eine angemessene Weise (*dikaiōs*) bezeichnet werden (*Magna Moralia*, 1181a24-1182a1). Entgegen dieser klaren aristotelischen Stellungnahme zieht O. Höffe die "sachgerechtere" und "nicht mehr hierarchisierende Bezeichnung" *hē perì tà anthrōpeia philosophía* (: die Philosophie der menschlichen Angelegenheiten", *N.E.* X 9, 1181b15) als "übergreifenden Titel" für das Ganze der ethisch-politischen Untersuchung vor. "Ohne dass einer Seite die Priorität zukäme" würden Ethik und Politik zusammen "eine genuin philosophische Anthropologie" bilden. "In ihrem Rahmen erörtert die *Ethik* – außer den gemeinsamen normativen Begriffen – das Handeln des Einzelnen und überlässt der *Politik* die Untersuchung von Institutionen und Verfassungen" (Höffe 1999 [1996], 186f). Hier haben wir mit einer Unterteilung der philosophischen Disziplinen und einer Definition einer neueren "übergreifenden" Disziplin zu tun, die glaubt, sich auf Aristoteles als Stammvater berufen zu müssen. Die Ausschaltung des bei Aristoteles zentralen und viel einleuchtenden hierarchisierenden Moments erfolgt unter dieser Perspektive, selbst wenn dieser Schritt nicht ganz "sachgerecht" ist. Th. Buchheim (Buchheim 1999, 145) stellt dagegen richtig fest, die Politik sei der Individualethik übergeordnet. Auch A. Baruzzi ist der Meinung, dass Aristoteles von dem Gesichtspunkt einer "Philosophie der menschlichen Angelegenheiten" ausgeht (Baruzzi 1970, 15). Die thematische und zum großen Teil methodische Zusammenführung – die wohl in einer Entgegensetzung zur ersten Philosophie einen Sinn hätte – darf dabei über die Spezifik des Verhältnisses der Teilbereiche untereinander nicht hinwegtäuschen (vgl. Sichirollo 1966, 169).

**4. was sonst noch zum Ziel hinführt: Hilfskünste, Entscheidung, Klugheit, Weisheit.**

Aristoteles begründet in praktischer Hinsicht einen Vorrang der Politik, der die theoretische Erforschung des Politischen weitgehend bestimmt. Diese richtet sich danach, dass:

- a. es im Bereich der menschlichen Praxis viele und verschiedene Teilbereiche gibt, die als *epistēmai* (: Wissenschaften), *dynámeis* (: Vermögen) oder auch *téchnai* (: theoretische und praktische Tätigkeiten in einem) gelten,
- b. diese Teilbereiche der menschlichen Praxis durch unterschiedliche Ziele (*télē*) gekennzeichnet sind,
- c. und jedoch in der Praxis als Einheit betrachtet werden (müssen).

Der Ausdruck *politikē téchnē* markiert die antike Verwobenheit von Theorie und Praxis und lokalisiert zugleich eine Schnittstelle, die der Reflexion einen Platz in enger Verbindung mit der lebendigen Tätigkeit einräumen würde.

Es dürfte jedoch nicht zufällig sein, dass bei Aristoteles der attributive Gebrauch des Adjektivs *politikē* eher einer Substantivierung zu weichen scheint. Die theoretische sowie auch praktische Betätigung rund um das antike Gemeinwesen nimmt somit dann klare Konturen gegenüber den anderen benachbarten Gebieten an. Für Aristoteles hat die *politikē* in ihrer unzertrennlich theoretischen und auch praktischen Dimensionen ebenso an *téchnē*, sowie an *epistēmē* und *dýnamis* Anteil (s. dazu besonders: *N.E.* I 2, 1094a25-28 und *Pol.* III 2, 1282b14ff).

Die *politikē téchnē* zeichnet sich unter den anderen vergleichbaren *téchnai* durch ihr Ziel und somit auch ihren praktischen Anspruch aus. Dies ist erst dadurch möglich, dass alle *téchnai* mit einem Unterordnungsverhältnis verbunden sind. Denn das in einem bestimmten Tätigkeitsbereich maßgebliche Ziel, nämlich das Ziel der Politik, ist zugleich letzten Endes das Ziel, worauf alle anderen Ziele hinauslaufen. Die Politik als Wissensfach und als praktisches Vermögen mit ihrer bestimmenden Funktion ragt also für Aristoteles über allen anderen vergleichbaren Teilbereichen der Praxis heraus. Nur aufgrund der Politik ist es für ihn letzten Endes möglich, sowohl im Bereich der Theorie als auch im Leben in der politischen Gemeinschaft überhaupt richtig zu handeln.

Die prioritäre Bedeutung der Politik für Aristoteles kann man sich vor Augen führen, wenn man bedenkt, dass andere ohnehin wichtige Felder der Entfaltung menschlicher Praxis nur als ihr untergeordnet gelten: dazu zählen ausdrücklich Strategik, Rhetorik und Ökonomie. Ziel der Strategik sei die Herausfindung der rechten Gelegenheit im Kriegszustand (*N.E.* I 6, 1096a32f) und der Sieg im Kriege (*N.E.* I 1, 1094a9), Ziel der Ökonomie der Reichtum (*ebd.*) oder genauer der Erwerb und die Verwaltung eines Haushaltes (*Oec.*, 1343a8f) und Ziel der Rhetorik die Herausfindung des Wahrscheinlichen (*pithanón*) in Bezug auf jedes

Einzelne (*Rhet.* I 1, 1355b26f). Alle diese haben zwar ihre unhintergehbare relative Autonomie, sie werden aber von der Politik auf ein Ziel und somit einen Sinn hin zusammengehalten. Die Unterordnung der verschiedenen *téchnai* unter der Politik bzw. der königlichen Kunst kommt explizit auch in Platons *Politikós* vor (s. unten: IV.1). Dort werden die anderen Tätigkeitsformen als Hilfsdisziplinen der Politik ausgewiesen. Aristoteles versucht seinerseits die Überlegenheit der Politik im Grunde immanent aus der Vielfalt der *téchnai* zu begründen. Das Polisganze, worauf die Politik ausgerichtet ist, gewinnt in diesem Sinne eine normative Bedeutung, während andererseits seine Pluralität zur Begründung der Normativität herangezogen wird (vgl. unten: IV.6, V.2).

Die Notwendigkeit und die Tauglichkeit aller der Politik untergeordneten Disziplinen ergibt sich eigentlich aus dem Bedürfnis, das Besondere der Praxis möglichst genau zu bestimmen und zu bewältigen. Diesem Bedürfnis entsprechend entwickeln sich auch die erforderlichen menschlichen Vermögen. Bei der Bestimmung dieser Vermögen taucht klar das Spannungsfeld zwischen dem Ganzheitlichen (Allgemeinen) der Theorie und ihren aufs Besondere gehenden Aufgaben hervor.

Einen wichtigen Niederschlag im Menschen findet diese begriffliche Spannung bei der Unterscheidung zwischen Weisheit (*sophía*) und Klugheit (*phrónēsis*). Weisheit definiert Aristoteles als die genaueste der Wissenschaften, während der Weise nicht nur das allgemeine Wissen um die Prinzipien (*ek tōn archōn*) besitzen, sondern "auch hinsichtlich der Prinzipien selbst die Wahrheit kennen" solle (*N.E.* VI 7, 1141a16ff). Auch zweimal nennt Aristoteles die Weisheit als "Geist und Wissenschaft" (*noûs kai epistēmē*) über die ehrwürdigsten Dinge (*tōn timiōtātōn*, *ebd.* 1141a19f, 1141b3). Die Weisheit unterscheidet sich andererseits von der Klugheit, obwohl beide sich mit dem Verhältnis des Einzelnen (*kath' hekasta*) zum Allgemeinen beschäftigen.

Der der Weisheit zugehörige *noûs* hat die Fähigkeit, das Allgemeine aus dem Besonderen herauszuarbeiten (*N.E.* VI 11, 1143b4f). Diese Fähigkeit und das auf diese Weise gewonnene Wissen haben aber andererseits mit den Erfordernissen der Praxis nicht so viel zu tun. Dies kann man sich am Beispiel von einigen älteren Philosophen – namentlich werden Thales und Anaxagoras genannt – klar machen: alle Menschen würden diese zwar als weise, niemanden jedoch als klug bezeichnen, da sie "Außerordentliches, Erstaunliches, Schwieriges und Göttliches gewusst haben, freilich Unnützes, da sie nicht das menschliche Gute gesucht haben" (*N.E.* VI 7, 1141b3-8). Die Aufgabe der gelungenen Praxis kommt also der Klugheit zu. Diese konzentriert sich auf die Beherrschung des Einzelnen, was für eine effektive Praxis unerlässlich ist.

Aristoteles deutet an, dass die Klugheit irgendwie einen Anteil an den mit der Erfassung des Allgemeinen verbundenen Vermögen hat. Es gelte zwar, dass sich jede Wissenschaft mit dem Allgemeinen befasse (*N.E.* X 9, 1180b22f), die im Bereich der politischen Praxis aber

notwendige Klugheit – die ein unentbehrliches Resultat der politischen Philosophie sein müsse – bestehe darin, dass man sich nicht auf das Wissen des Allgemeinen beschränke, sondern auch das Einzelne berücksichtige (*N.E.* VI 7, 1141b14ff)<sup>19</sup>.

Die Klugheit ist sozusagen dasjenige Denkvermögen, das dem Menschen im Praktischen am hilfreichsten sein kann; sie betrifft genau dieselben Dinge wie die *dóxa*, alle Angelegenheiten also, wo der Ausgang ungewiss ist (*N.E.* VI 5, 1140b27f). Der tüchtige Mann der Politik muss sich als solcher sowieso bei diesen Dingen bewähren. Das Einzelne der klugen, d.h. gelungenen Handlung ist ganz klar in das politische Ganze eingebettet, denn die Klugheit ist auf das gute Leben im Ganzen (*eû zên hólōs*, *N.E.* VI 5, 1140a28) ausgerichtet und gutes Leben kann nur im politischen Ganzen sinnvoll sein.

Außerdem benutzt Aristoteles den Begriff der Entscheidung (*prohaíresis*), um das richtige Wissen und die richtige Tat sinnvoll und dem Einzelnen zugänglich zu machen. Die *prohaíresis* fuße auf der Seele des Menschen und zähle zu deren vernünftigen Vermögen (ausführlich dazu im 4.en Kap. des III.en Buches der *Nikomachischen Ethik*). Sie verdient insofern ohne Zweifel eine philosophische Betrachtung. Interessant dabei ist, dass sie in gewisser Hinsicht sogar mehr logischen Gehalt als das Wollen (*boúlēsis*) des Menschen hat: das Wollen nämlich beziehe sich eher auf das Ziel (*hē mèn boúlēsis tou̅ télous estì mállon*), das eventuell unter Umständen unmöglich sein könne, während die Entscheidung auf die zum Ziele führenden Wege (*hē dè prohaíresis tōn prōs tò télous*, *N.E.* III 2, 1111b22-27). Deshalb kann man sagen, dass die *prohaíresis* auch der *phrónēsis* (Klugheit) nahesteht. Diese hoch eingestufte Fähigkeit des Menschen bestimmt Aristoteles als die Grundlage des Zusammenlebens in der Polis, denn sie führt unter anderem auch zur Bildung von Teilgebilden innerhalb dieses Zusammenlebens (s. unten: IV.6). Die *prohaíresis* ist derjenige Vorgang, wodurch das wollende Element der handelnden Person zur Entfaltung, zur praktischen Konkretisierung gelangt. Nur auf diesem Weg wird dann die Überwindung des willkürlichen Meinens zugunsten des Wissens in Aussicht gestellt; die *prohaíresis* könnte man auch als ständige praktisch-philosophische Herausforderung an das wissende Individuum verstehen. Der Übergang des philosophierenden Individuums vom Wissen plus Wollen zur *prohaíresis* ist dann zugleich ein Doppelgang vom Subjektiven zum Objektiven und umgekehrt, wie man sich in den nach Aristoteles ausgebildeten Kategorien ausdrücken würde, wobei man die Objektivierung auch als Vervollkommnung verstehen kann. Nur über die *prohaíresis* ist letzten Endes die fruchtbare Kommunikation zwischen Theorie und Praxis

---

<sup>19</sup>. Eine andere Stelle lässt offen, ob Klugheit und Weisheit unterschiedlichen Teilen des menschlichen Denkvermögens zugeordnet werden müssen. Vernunft (*lógos*) betrifft genau die Gegenstände der Klugheit, nämlich das Letzte, das Mögliche des Handelns. Der der Weisheit zugehörige Intellekt (*noús*) dagegen richtet sich primär auf die Beweise der unbewegten und ersten Begriffe, wobei er andererseits auf das Letzte nach beiden Seiten, d.h. auch des Handelns, bezogen wird (*N.E.* VI 11, 1143a32-1143b5).

möglich, was letzten Endes einer Bereicherung der Theorie selbst gleichkommt<sup>20</sup>.

### 5. die Einheit des Wissens auf der Ebene der *aretê*

Der in der Polis richtig handelnde Bürger ist im Besitz der *aretê* (: Tüchtigkeit und / oder Tauglichkeit): dieses ist schon ein feststehendes Element der sokratisch-platonischen Schule, das von Aristoteles aufgegriffen wird. Vom besonderen sokratisch-platonischen Verständnis der *aretê* setzt sich aber Aristoteles ab. Die Gleichsetzung der *aretê* mit der Erkenntnis des Guten konnte für ihn keine zufriedenstellende Antwort auf die Frage geben, wie ein Handeln wider besseres Wissen zustande kommen kann, oder wie man ein Handeln verbessern kann, das zwar vom *kathólou* ausgeht, aber das Einzelne nicht berücksichtigt (*N.E.* VII 3, 1146b33-1147a4).

Alternativ zu Platon gelangt Aristoteles zu einer pluralen Auffassung des Begriffs, die in dieser Hinsicht an das Hauptmotiv der sophistischen Auffassung anknüpft, dass die *aretê* nämlich sich nach ihrem jeweiligen Träger unterscheidet (vgl. die im platonischen *Menon* referierte Ansicht von Gorgias). In diesem Sinne argumentiert Aristoteles im III. Buch der *Politik*. Die Polis bestehe aus ungleichen Teilen, wie die Teile selbst ihrerseits: so die *oikia* aus Mann und Frau und die *ktêsis* aus Herrn und Sklaven. “Notwendigerweise ist also die Tugend aller Bürger nicht eine, ebensowenig wie bei den Chorleuten die des Führers und die des Statisten” (*Pol.* III 4, 1277a5-12). Die unmittelbare Konsequenz aus dieser Auffassung der *aretê* ist das in der konkreten Einrichtung der Polisverfassung relevante Summierungsprinzip: da die Politen viele seien, könne jeder über einen Teil der Tugend und der Einsicht verfügen, und wenn sie zusammenkämen, könne die Menge werden wie ein einziger Mensch, der viele Füße, Hände und viele Sinneswerkzeuge habe und so auch im Hinblick auf die Wesensart (*êthê*) und die Denkweise (*diánoia*, III 11, 1281b4-7; vgl. unten: IV.12).

Das Spezifische des Aristoteles besteht aber v.a. darin, dass er die Differenzen zwischen den verschiedenen Arten von *aretê* nicht nur auf die plurale Zusammensetzung der Polis und die damit einhergehende Interessenvielfalt, sondern auf eine strukturelle Vieldimensionalität der *aretê* selbst zurückführt. Sokrates meinte, die Tugenden seien *lógoi* (: Begriffe) bzw. *epistêmai* (: Wissenschaften). Aristoteles vertritt die Ansicht dagegen, die Tugenden seien

---

<sup>20</sup>. Es ist nicht richtig zu meinen, dass eine Entscheidung im ethisch-politischen Leben so gut wie keine Auswirkung auf das Wahre an sich haben kann. O. Höffe weist auf eine Distinktion zwischen Entscheidung und Meinen hin: dieses entscheidet für Wahr-Falsch und nicht für Gut-Schlecht (Höffe 1999 [1996], 206). Gerade aber eine Entscheidung über das Einzelne der Praxis verändert indirekt das Material, woraus das Allgemeine gewonnen werden muss (vgl. *N.E.* VI 11, 1143b4f) und bleibt somit für das Wahre nicht folgenlos.

nicht *lógoi*, sondern *metà lógou* (: mit Vernunft bzw. Einsicht verbunden, *N.E.* VI 13, 1144b28ff). Die Erlangung des Wissens ist wichtig, nicht aber die ausschließliche Voraussetzung für das richtige Handeln, denn dieses könne aus einer charakterlichen Neigung heraus zustande kommen oder bloß auf Meinung beruhen, wie Aristoteles unter Berufung auf Heraklit sagt (*N.E.* VII 3, 1146b29ff).

In Rücksicht darauf führte Aristoteles eine explizite Zweiteilung der *aretái* ein: er unterschied nämlich zwischen den verstandesmäßigen (*dianoētikai*) einerseits und den ethischen – eigtl: charakterlichen oder gewohnungsmäßigen (*ēthikai*) – Tugenden bzw. Tüchtigkeiten andererseits (ausführlich dazu im 1. Kap. des II. Buchs der *Nikomachischen Ethik*). Diese Zweiteilung wird auch vor dem Hintergrund der drei Voraussetzungen verständlich, die einen Stadtbürger tauglich (*spoudaíos*) machen: diese sind für Aristoteles nämlich *phýsis* (: Natur), *éthos* (: Gewohnheit), *lógos* (: Vernunft, *Pol.* VII 13, 1332a38ff). Aristoteles spricht zwar der Natur eine methodisch und inhaltlich strategische Funktion im Ethisch-Politischen zu (vgl. unten: IV.4a), sieht aber andererseits ein, dass das richtige Handeln in der Polisgemeinschaft viele auf die Besonderheiten des Charakters zugeschnittenen Anstrengungen erfordert: so schreibt er, keine charakterliche Tugend (Tüchtigkeit) entstehe dem Menschen von Natur aus (*N.E.* II 1, 1103a19).

Das vollkommene Wissen hat wiederum ausdrücklich viele Aspekte, nämlich nicht nur das *agathón* an sich, sondern auch die zum Ziel führenden Mittel, umfasst also die nicht unmittelbar aus dem *kathólou* entspringenden Fähigkeiten der Klugheit und der Entscheidung: in diesem Punkt nimmt Aristoteles eine Ergänzung Platons vor. Denn die geeigneten Mittel erfährt man in der Praxis selbst, beim Umgang mit dem Einzelnen. Damit schließt sich der Kreis des praktischen Philosophierens, wo am Anfang und am Ende die Erfahrung steht. Wer den Kreis durchmachen kann bzw. darf, der verfügt über *aretê*: dieser Begriff verbindet die institutionelle Kompetenz, mit der ethischen – d.h. auch charakterlichen (vgl. Fortenbaugh 1991, 105) – Qualität und dem praktisch-theoretischen Geschick. Entscheidend für die vereinigende und ganzheitliche Funktion der Politik ist also, dass sie unterschiedliche *aretái* bzw. Varianten der *aretê* unter einen Hut bringt. Dabei wird man auf inhaltliche Aspekte sowohl des zu erstrebenden Wissens, als auch des allgemein geltenden praktischen Ziels verwiesen.

## **6. die praxisbedingte und -orientierte Verselbständigung des politischen Wissens bei Aristoteles**

Angenommen nun, dass das Wissen um die Politik auf das Ganze zielt, das sowohl Theorie als auch Praxis umfasst, so darf man damit rechnen, dass Aristoteles sich davor hütet,

irgendwelchen Teil für das Ganze auszugeben und auch diejenigen kritisiert, die so etwas tun. Eine zu vermeidende Einseitigkeit ist die Reduktion des Ganzen entweder auf Theorie oder auf Praxis. So schreibt Aristoteles beispielsweise, die Untersuchung des Politischen müsse nicht nur der Theorie dienen (*N.E.* II 2, 1103b26) und andererseits müsse der über das Politische Philosophierende nicht bloß auf die Praxis abzielen, sondern, ohne etwas zu übersehen oder auszulassen, die Wahrheit im Hinblick auf jedes Einzelne klarmachen (*Pol.* III 8, 1279b12-15). Charakteristischerweise betont er auch, eine theoretische Behandlung, die nicht die Aneignung der *aretê* ermögliche, bringe keinen Nutzen (*N.E.* II 2, 1103b28f). Diese radikal formulierte Forderung des Philosophierens, die in einer expliziten Bindung desselben an seine Praxistauglichkeit besteht, erfordert eine weitere Klärung, wenn man bedenkt, dass Aristoteles nicht eine direkt in die Praxis umsetzbare Theorie erarbeitete. Platon hatte in dieser Hinsicht seinerseits eine andersartige Intention an den Tag gelegt. Denn er entfaltete seine Theorie gerade in die Richtung ihrer praktischen Durchsetzung und war sich außerdem dessen bewusst, dass dies nicht so einfach sein sollte. In dieser Hinsicht nimmt sich das aristotelische Anliegen gegenüber Platon eher bescheidener aus. Bei ihm ist keine Aussage zu finden, die auf ein umfassendes Reformprogramm hindeuten würde, wie die berühmte Platons: nur dann könne es ein Ende der Übel in den Poleis (*kakôn paûla taîs pólesi*) geben, wenn die politische Macht und die Philosophie in eins fallen würden (*eis tautòn sympésē dýnamis te politikê kai philosophía*, *Politeía* V 18, 473d). Neben dieser zentralen These ist Platon auch für seine Bemühungen bekannt, seine theoretischen Ansichten in einer gewissen Polis bzw. in Syrakus bei Nutzung der sich bietenden Gelegenheiten in die Tat umzusetzen, wobei das Misslingen des praktisch-politischen Unternehmens nichts an der Tatsache ändert, dass seine Philosophie letzten Endes auf ihre praktische Durchsetzung ausgerichtet war (es sei dabei an den berühmten 7.en Brief erinnert, der in biographischer Hinsicht eine zuverlässige Quelle darstellen muss). Das zu erklärende Paradoxon besteht nun darin, dass diese vom praktischen Interesse beflügelte Theorie einer Kritik im Blick auf ihre Praxistauglichkeit unterzogen wurde, die zudem von einem Philosophen ausging, der auf Distanz zu solchen praktischen Vorhaben blieb.

Die aristotelische Kritik an Platon nahm Anstoss an der Idee des Guten. Die Idee des Guten (*agathón*) brauche man nicht, um erst handeln zu können, meint der im Umkreis der Akademie gebildete Aristoteles. Der platonischen Auffassung hält Aristoteles die praktische Perspektive seines Philosophierens entgegen: „Auch wenn ein Gutes existiert, das eines ist und allgemein ausgesagt wird (*koinê katégoroúmenon*), oder das abgetrennt und an und für sich besteht, so ist es doch klar, dass dieses Gute für den Menschen weder zu verwirklichen noch zu erwerben ist (*ouk an eîē praktòn oudè ktētòn anthrôpō*). Nun ist es aber ein solches, was wir suchen (*N.E.*, I 6, 1096b32-5).

Die Bedeutung des *agathón* bzw. die Idee desselben wird also kritisch hinterfragt und

Platon deswegen kritisiert, weil bei ihm die Einheit von Theorie und Praxis zugrunde gehe. Charakteristisch für die praktische Ausrichtung des aristotelischen Philosophierens ist die gleich darauf folgende Argumentation aus der *Nikomachischen Ethik*, wo er auf Rechtfertigungsversuche der platonischen Ideenlehre zu sprechen kommt. Im Folgenden sei es mir erlaubt, die Stelle in extenso zu zitieren, weil ich sie für eine stilistisch geglückte Partie aristotelischer Widerlegungskunst halte, was in den erhalten gebliebenen Schriften eben nicht häufig vorkommt:

“Vielleicht könnte man meinen, die Kenntnis jenes abgetrennten Guten böte einen Nutzen im Hinblick auf die zu erwerbenden und zu verwirklichenden Güter. Wir hätten jenes wie eine Art Vorbild vor Augen und würden damit auch das Gute für uns besser erkennen und, wenn wir es erkennen, dann auch erlangen. Diese Überlegung hat zwar einige Wahrscheinlichkeit (*pithanótēta*), scheint aber dem Tatbestand bei den Wissenschaften zu widersprechen (*éoike dè taís epistēmais diaphōneîn*). Denn alle streben zwar nach irgendeinem Gute und kümmern sich um das, was ihnen dazu fehlt, und dennoch lassen sie die Erkenntnis dieses Guten an sich beiseite. Es ist aber nicht glaubhaft, dass sämtliche Spezialisten ein derartiges Hilfsmittel nicht kennen und nicht einmal vermissen. Man sieht auch nicht ein, was ein Weber oder ein Schreiner für einen Nutzen in seiner eigenen Kunst davon haben soll, dass er das Gute an sich kennt, oder wie einer ein besserer Arzt oder Feldherr wird, ‘wenn er die Idee des Guten betrachtet hat’ ” (*N.E.*, I 6, 1096b35-1097a11).

Hier setzt sich Aristoteles mit einem Leitmotiv der platonischen Argumentation in der *Politeía* auseinander. Platon versuchte an vielen Stellen den Sinn seines politischen Modells im Hinblick auf seine Tauglichkeit für die menschliche Praxis darzustellen. Indem er wahrscheinlich denjenigen Kritikern zuvorkommen wollte, die ihm mangelnde Realisierbarkeit vorwerfen würden, unterstrich er die Bedeutung des Vorbildes bei verschiedenen und unterschiedlichen Ebenen des menschlichen Tuns. Die gedanklich konstruierte politische Entität, gibt Platon zu, gebe es nur in Gedanken und sei nirgendwo auf Erden zu finden. Sie sei vielleicht im Himmel aufgestellt als ein Vorbild für den, der sie sehen wolle und danach sein eigenes Ich ordne. Wenn es dem so sei, dann spiele es gar keine Rolle, ob diese irgendwo existiere oder existieren werde. Denn man widme sich diesem Vorbild und keinem anderen (*Politeía* IX 13, 592a-b). Diese Realitätsferne erlangt aber nach Platon trotzdem ihre Rechtfertigung in der menschlichen Praxis selbst. Genauso wie kein Mensch einem Maler vorwerfen würde, sein von ihm schön gemalter Mensch existiere nirgendwo auf der Welt, so dürfe man Platon auch nicht vorwerfen, sein politisches Modell sei minderwertig, weil es eben nicht existiere. Der Politiker bzw. der Philosoph richte sich nach diesem Modell und suche nach einer real existierenden Polis, die der gedachten am nächsten komme; wenn ihm das gelinge, dann seien die Voraussetzungen gegeben, dass diese Polis auch realisierbar sei (*Politeía* V 17, 472d-473b). Nicht nur der Politiker bedürfe aber eines Vorbildes nach Platon: er greift auch auf den Fall der Handwerker zurück, die ihre

Gegenstände aufgrund eines Gedankenbildes (Idee) herstellen (*Politeía* X 11, 596a-b). Platon bleibt allerdings nicht bei dieser praktischen Rechtfertigung der Idee des Guten stehen, denn er geht darüber hinaus zu ihrer Ontologisierung über: die Idee des Guten sei die Ursache alles Richtigen und alles Schönen und biete Wahrheit und Vernünftigkeit (*noûs*) demjenigen, der im privaten wie im öffentlichen Leben richtig handeln wolle (*Politeía* VII 3, 517b-c).

Es geht also nicht um das Vorbild schlechthin, sondern um ein bestimmtes Vorbild, worauf sich hier Aristoteles explizit bezieht. Festzuhalten ist, dass Aristoteles in diesem Punkt – genauso wenig wie Platon oder die Platoniker – nicht zwischen den Bereichen der *poiēsis* und der *prāxis* unterscheidet, was nicht inkonsequent von ihm zu sein braucht, wenn man die bekannte spezifisch aristotelische Unterscheidung dahingehend interpretiert, dass sie sich letzten Endes nicht auf die Verbindung der Tätigkeit mit dem Ziel bezieht, sondern primär auf den gesellschaftlich bestimmten Rahmen, wo die verschiedenen Tätigkeiten ihren Ausdruck und ihre Zugehörigkeit finden.

Auf kategorialer Ebene bezweifelt Aristoteles jedenfalls, dass es eine einzige Idee des Guten geben könne, während die einschlägigen Aussageweisen und die davon handelnden Wissenschaften viele seien (*N.E.* I 6, 1096a23-34). Was aber Platon mit seiner Ideenlehre nicht vermag, nämlich die vielen und verschiedenen *téchnai* und *epistēmai* konsequent zu vereinen, vermag Aristoteles in praktischer Hinsicht zu erreichen. Dies gelingt ihm, indem er das Gute einer jeden theoretisch-praktischen Tätigkeit als Ziel ansetzt und alle Ziele demjenigen der politischen Wissenschaft bzw. Kunst unterordnet. Die Bezeichnung der politischen Wissenschaft bzw. Kunst als “architektonisch” bedeutet gerade eine Rangordnungsverhältnis und geht mit der Begründung des *agathón* in praktischer Hinsicht einher. Die höchste Bedeutung, die Aristoteles dem Gute bzw. dem Ziele der Politik beimisst, leuchtet also erst im Rahmen der ganzen Konstellation der *téchnai* ein. Jegliche Abstraktion muss demnach einer praktischen Prioritätensetzung entsprechen. Die platonische Singularität des *agathón*, die jede Abstraktionsarbeit krönt, muss für Aristoteles durch ein komplizierteres Verhältnis zwischen primären und sekundären *agathá* ersetzt werden (vgl. Robinson 1971, 190f).

Diese praktisch ausgerichtete Vereinigung der verschiedenen theoretisch-praktischen Tätigkeiten ist allerdings eher lose im Vergleich zu der von Platon bewerkstelligten theoretischen Einheit, indem bei Aristoteles eine jede von der dazugehörenden Tätigkeiten ihre unterschiedliche Identität bzw. relative Autonomie beibehält. Aristoteles kritisiert die platonische Idee des Guten, nicht weil diese an Kohärenz zu wünschen übrig lässt, sondern weil sie im Grunde die Handlungsfähigkeit nicht genug und nicht wirksam steigern könnte. Hatte Platon im Grunde eine vermittlungslose Identifikation von Theorie und Praxis betrieben (Bien 1980 [1973], 163ff), so ist für Aristoteles dagegen die in der Praxis zu suchende Zusammenfügung der unterschiedlichen Bereiche maßgeblich.

Aristoteles' Kritik an der mangelnden Tauglichkeit der platonischen Ideen für die Praxis, v.a. die politische, ist eine Dimension des vielfältigen und im Grunde komplizierten Verhältnisses von Aristoteles selbst zu der aktuellen Politik seiner Zeit (vgl. unten das II. Kap. und v.a. IV.16-17). Seine Kritik an Platon gibt jedenfalls einen Vorgeschmack auf seine realpolitischen Differenzen zu ihm und seinen eigenen Standpunkt. Zur Debatte steht dabei nicht nur die Art und Weise, wie die Theorie ihre Entsprechung zur konkreten Praxis theoretisch abbildet, sondern ihre Möglichkeit überhaupt, auf die Praxis selbst konkret einzuwirken. Aristoteles verwirft die bei Platon – wenigstens teilweise – maßgebliche Vorstellung, dass die Theorie direkt in die Praxis umsetzbar sein muss, zumal diese mit der methodischen Prämisse einhergeht, das Philosophieren über die Politik unterliege den selben Notwendigkeiten, wie jede kategoriale Abstraktion an sich. Seinerseits unternimmt er den Versuch, die Verbindung zwischen Theorie und Praxis anders herzustellen, indem er nämlich einerseits auf die direkte praktische Umsetzbarkeit der Theorie verzichtet und andererseits die praktische Philosophie vom Feld der theoretischen absetzt. Was sich konkret daraus ergibt, ist eine theoretische Praxis, die sich deren Einbindung in die Polis bewusst ist und von daher ihre Prioritäten im Hinblick auf das Einzelne der Praxis denkt.

### **7. zur Vielfältigkeit der aristotelischen Methode**

Das Ganze und die Teile stehen im Mittelpunkt von zwei methodischen Ansätzen, die gleich am Anfang der *Politik* artikuliert werden. Wir haben gesehen, dass die analytische Zerlegung des Ganzen auf eine Verknüpfung der Begriffsanalytik mit dem durch die Theorie vermittelten Streben nach richtiger Praxis hinausläuft. Eine qualitativ ähnliche Verknüpfung zwischen Theorie und Praxis ergibt sich auch aus dem zweiten methodischen Ansatz, nämlich aus der Rekonstruktion der Entstehung des Ganzen und der Teile. Die konkrete Durchführung der zwei Ansätze, die heute ihrer Form nach praktisch jeder Wissenschaft potenziell zur Verfügung stehen, werden wir im IV. Kapitel verfolgen. Bei all ihrer Unterschiedlichkeit werden beide Ansätze von der gleichen Quelle belebt, nämlich von der gleichen Auffassung des Verhältnisses zwischen Theorie und Praxis.

Die im Einklang mit den meisten Altgriechen aristotelische Hochschätzung der Empirie und die damit einhergehende Bereitschaft, den je entgegengesetzten Standpunkt genügend zu berücksichtigen, wirft die Frage auf, ob in diesem Zusammenhang auch ein dritter methodischer Ansatz erkennbar wäre. In Bezug auf eine methodische Aussage aus dem VII. Buch der *Nikomachischen Ethik* (*N.E.* VII 2, 1145b2-7) ist von Malcom Schofield die Ansicht geäußert worden, Aristoteles habe eine "endoxische" Methode entwickelt, denn dort tauchen die *éndoxa* auf, eigtl. die Gegebenheiten der *dóxai*: diese Methode würde darin

bestehen, dass der Philosoph sich auf vorgefundene oder erprobte Meinungen einlasse und diese vor Missverständnissen zu schützen suche, was sich offenbar mit seiner Analytik nicht vertrage (Schofield 1990, 7). Noch komplexer wird das Problem, wenn man mit zur Kenntnis nimmt, dass die *éndoza* im Rahmen der aristotelischen Dialektik eine entscheidende Rolle spielen (s. unten: VI.9).

Es reicht m.E., sich den philosophiehistorischen Teil des Buchs Alpha der *Metaphysik* anzuschauen, wo sowohl die analytische als auch die endoxische Methode zum Zuge kommen. Zum einen nimmt dort Aristoteles die überkommenen Meinungen bzw. Theorien als seine Ausgangsbasis, zum anderen beurteilt er dieses Aggregat von einem verfeinerten analytischen Standpunkt aus, der in das vorgefundene Material letzten Endes von außen kommt. Wichtig ist dabei nicht die Frage, welche Methode entscheidender ist; m.E. kann nur die Analytik als konkrete Methode angesehen werden, die endoxische Vorgehensweise hingegen ist eher eine Haltung, die die Anwendung der Methode begleitet: diese Haltung kommt generell in Aristoteles' Bemühungen "um eine Versöhnung zwischen philosophischen Thesen und den Intuitionen des Common Sense" zum Ausdruck (Rapp 10; Näheres unten: I.7a). Nicht zuletzt muss man beachten, dass für Aristoteles die korrekte Wiedergabe des gegnerischen Standpunktes als der eigenen Theorie nicht abträglich betrachtet wird, was im Rahmen der altgriechischen philosophischen Entwicklung bis dahin keineswegs selbstverständlich war.

Eine andere Stelle aus der *Nikomachischen Ethik* bietet Aufschluss darüber, wann und aus welchem Grund Aristoteles die vorgefundene "unphilosophische" Meinung für relevant oder sogar respektabel hielt:

"Darum muss man die ohne Beweise (*anapodeiktōis*) vorgetragenen Behauptungen und Meinungen der Erfahrenen, Älteren und Klugen nicht weniger beachten als das Bewiesene (*ouch' hēton tōn apodeixeōn*). Denn weil sie das Auge der Erfahrung haben (*ek tēs empeirias ómma*), sehen sie richtig" (*N.E.* VI 14, 1143b11-14).

Die entscheidende Bedeutung der *empeiría* in dem Sinne der angehäuften Lebenserfahrung tritt hier nochmals in den Vordergrund und erweist sich für das Urteil und die Entscheidung des handelnden Menschen als wenigstens genau so wichtig und zuverlässig wie das Resultat der philosophischen Beweisführung. Letztere wäre dann zwar nicht überflüssig, könnte aber nicht mehr als ein durchaus autonomes Verfahren angesehen werden, sondern eher als eine rationale Art und Weise, um die Praxis in einer schon feststehenden Richtung zu beeinflussen. Aristoteles räumt allerdings der Empirie bzw. der angehäuften Lebenserfahrung erst im Rahmen eines individuellen Reifungsprozesses eine maßgebliche inhaltliche und methodische Relevanz ein; dies gilt nur für den Bereich des ethisch-

politischen Philosophierens. In dieser Hinsicht muss man darauf hinweisen, dass für Aristoteles jegliche Bereitschaft zu einer nüchternen Untersuchung des Politischen, in dem Bereich also, wo die menschliche Praxis eben den Gegenstand der Untersuchung bildet, einen Praxishintergrund beim Interessenten bzw. eine gewisse Menge an Erfahrungen voraussetzt. Nur auf dieser Basis kann sie zum Ziel führen, das nichts anderes als die Praxis selbst ist. Aus diesem Grund scheint Aristoteles geneigt zu sein, die Jugendlichen aus dem Unterricht der praktischen Philosophie auszuschließen (*N.E.* I 3, 1095a1-6).

Im Bereich der ersten Philosophie erfreut sich die *empeiria* auch eines hohen Stellenwerts, dort aber ist die übergeordnete Position der Analytik über jeden Zweifel erhaben. Die ethisch-politische Untersuchung nimmt von ihren Ansprüchen her und dann im Hinblick auf ihren Gegenstand eine unvermeidliche Zwischenstellung zwischen *epistēmē* und *empeiria* ein. Das Verhältnis der Begriffe zur Empirie ist letzten Endes ihr Verhältnis zur Praxis. Nach dem altgriechischen Vokabular suggerierte die Empirie eine enge Verbindung zwischen Theorie und Praxis, denn ihr liegt bekanntlich das Wort *peîra* (: Versuch) und das Verb *peirōmai* (: versuchen) zugrunde (s. dazu: Düring 1966, 24, der wiederum auf Untersuchungen von R. Stark verweist). Die neuzeitliche Empirie als Gesamtheit der Gegebenheiten sinnlicher Wahrnehmung ist demnach nur ein Teilfall der altgriechischen Empirie. Das Gegenteil des altgriechischen Terminus ist folglich nicht etwa die Spekulation (*theōria*), sondern die *apeiria*, d.h. die Unerfahrenheit oder die mangelnde Verknüpfung zwischen Theorie und Praxis.

Das meist positive Verhältnis des Aristoteles zur *empeiria* dürfte nicht ohne politische Implikationen bleiben, wenigstens solange es sich um ethisch-politische Sachverhalte handelt. Wenn man mit berücksichtigt, dass Aristoteles die politische Veränderung zwar misstrauisch betrachtet, keineswegs aber verurteilt (vgl. unten: IV.10, IV.14), dann ist man mit M. Nussbaum berechtigt, die endoxische Methode nicht einfach als einen vorbehaltlosen Rückgriff auf die vorherrschenden ideologischen Ansichten zu beurteilen, sondern vielmehr als eine in der Praxis komplexere Vorgehensweise. Aristoteles legt mit dieser Methode den Maßstab für die Akzeptanz einer ethisch-politischen Neuerung an und setzt diese Akzeptanz mit der offenen Durchsetzungsfähigkeit gleich. Eine neue Idee, Meinung u.ä. erweist sich als durchsetzungsfähig “by giving evidence of its superior ability to integrate and organise features of our lived experience of the world” (Nussbaum 1983 [1982], 292).

### **7a. Exkurs zum Verhältnis von Meinen und Wissen**

Ein besonderes Problem, das mit dem Status und der Erreichbarkeit des philosophischen

Wissens zusammenhängt, betrifft das Verhältnis zwischen Wissenschaft (*epistēmē*) und Meinung (*dóxa*). Dieses Verhältnis war gewöhnlich als Entgegensetzung aufgefasst. Aristoteles greift in dieser Hinsicht eine ältere Problematik auf, die spätestens bei Heraklit bemerkbar ist<sup>21</sup>. Der Stagirit scheint, wie sein Lehrer Platon auch, keineswegs geneigt, der unphilosophischen Meinung Zugeständnisse zu machen. Anders aber als Platon macht Aristoteles nicht mehr die Idee, sondern die Praxis der im Gemeinwesen lebenden Menschen selbst zur letzten Instanz, die den Ausgang der Differenzen zugunsten der *epistēmē* entscheidet.

Diese Lösung hilft Aristoteles allerdings aus einem bestimmten Problem heraus. Sein Vorhaben, ein im Großen und Ganzen sicheres Wissen auf die Praxis zu stützen, wäre von vornherein gefährdet, hätte er nicht eingesehen, dass im Bereich der Politik alle möglichen Positionen, d.h. nicht nur eine fehlerhafte, sondern auch die (eventuell) richtige um eine Praxisgebundenheit nicht herumkommen können. Es scheint zwar, dass Platon bei der Abgrenzung des eigenen Standpunktes von denen der anderen mit viel mehr Klarheit verfährt. Man denke einfach an die Einstufung des menschlichen Erkennens, die er in seiner *Politeía* vornimmt, wobei er die Erkenntnis, die den Namen *epistēmē* verdient, auf das der Veränderung nicht unterliegende Sein bezieht, im Gegensatz zur Meinung (*dóxa*), die deshalb niedriger liege, weil sie sich auf das Unbeständige der Veränderung richte und so keine strengen Züge aufweisen könne (*Politeía* VII 14, 533e-534a). Diese Einstufung auf der Basis der rational nachvollziehbaren Deutlichkeit liefert zugleich ein deutliches Kriterium zur Entwicklung von theoretischer Kritik. In dieser Hinsicht wird jede andere Herangehensweise, jede Ansicht, die sich nicht auf die Ideenschau stützt, der Welt von Schlaf und Traum zugeordnet (*ebd.*, 534b-c). Meinung im Sinne des Glaubens ist nur dann akzeptabel, wenn sie sich das wahrhaft Seiende zu Eigen mache (*tà ónta doxázein, Politeía* III 19, 413a). Ausgerechnet die Durchsetzung dieser richtigen Meinung stellt Platon in den Mittelpunkt seines Erziehungsprogramms für den Stand der Wächter (*phýlakes*).

Würde man nun den klar hervortretenden Dogmatismus von Platon einer Kritik zuführen wollen, dann wäre dies nur aus dem Standpunkt einer andersartigen, nämlich einer praxisbezogenen Betrachtungsweise haltbar. In der Politik – darauf laufen die aristotelischen Vorstellungen hinaus – könne es keinen Bereich des strikt definierbaren unveränderlichen Seins geben, von wo aus man diejenigen Ansichten, die dem unsteten Werden verhaftet blieben, ziemlich leicht kritisieren könnte. Denn *dóxa* kann überall dort aufkommen, wo es (noch) nicht feststeht, ob sich die Dinge so oder anders verhalten können (*perì to endechómenon állōs échein, N.E.* VI 5, 1140b27f). Die Praxis stellt nun

---

<sup>21</sup>. Man denke etwa an den Satz: «*toú lógou d' eóntos xynōú zōousin hoi polloì hōs idían échontes phrónēsín*» (DK 22 B 2), wo der gemeinsame bzw. allgemein verbindliche *lógos* der privaten Einsicht der Vielen entgegengestellt wird.

eine unumgängliche Dimension sowohl des Meinens als auch des Wissens dar, es kommt nun darauf an, sie mithilfe der geeigneten Begriffe zu denken, sonst würde sie sich als irreführend erweisen. Nicht die Erfassung des Unveränderlichen würde demnach den Namen der *epistēmē* verdienen, vielmehr aber die möglichst richtige Erfassung aller im Prinzip veränderlichen Dinge, deren Ausgang im voraus nicht feststehen kann. Die prüfende Instanz darüber, ob eine solche Richtigkeit vorliege, könnte schließlich nur die Erreichung des praktischen Zweckes, d.h. die Praxis selbst sein. Bei dieser klafft kein Abgrund zwischen Meinen und Wissen, sondern eher die Möglichkeit von Konfliktmomenten, die auf eine leicht feststellbare Ambivalenz zurückzuführen ist. Denn die politische Wissenschaft zielt sowohl auf das Allgemeine (als Wissenschaft), wie auch auf das Besondere (als Praxis).

Der praktische Ursprung der Meinungen und somit auch der Fehler bleibt dagegen bei Platon als solcher unberücksichtigt oder bestenfalls irrelevant. Der Philosoph unterscheidet zwar zwischen wahren und falschen Meinungen, sieht er aber ihre wesentlich gemeinsame Quelle nicht. Falsche Meinung entstehe nach ihm, wenn die wahrnehmende Seele es verfehle, die Eindrücke mit den zu erkennenden Gegenständen richtig zu verbinden (*Theätet*, 194a-b) oder wenn sie etwas zu bestimmen suche und mit einer falschen Vorstellung anfangen (*Politikós*, 278d). Meinung ist also nach Platon eine untere Stufe des richtigen Wissens. Wenn sie richtig ist, also wenn sie die Verhältnisse zwischen Dingen und Wahrnehmungen richtig wiedergibt, dann kann sie durch die vernünftige Argumentation und Erklärung (*lógos*) ergänzt und zum wahren Wissen d.h. zur Ideenschau hinauf entwickelt werden. Wenn sie falsch ist, muss sie durch richtige Erziehung bzw. erzieherische Einwirkung des philosophischen Dialogs richtig gestellt werden.

Obwohl nun nach Platon das Wissen auch für die menschliche Praxis gelten muss, wird dasjenige Wissen, das die Unbeständigkeit in Kauf nimmt, als ganz und gar unphilosophisch abgetan. Oder auch: eine Betrachtungsweise, die das Unbeständige der menschlichen Praxis als solches anerkennt, ist eben nicht das, worauf die Philosophie abzielt. Hinter dieser Behandlung der Meinung steckt eine Reduktion des Problems auf eine polare Entgegensetzung zwischen zwei fundamentalen Begriffen, nämlich zwischen dem Seienden und dem Werden. In der *Politeía* (VII 9, 527b) schreibt Platon, die Erkenntnis betreffe das immer Seiende, nicht aber das in der Zeit irgendwie Entstehende und Vergehende (*toû aei óntos gnôseôs, all' ou toû poté ti gignoménou kai apollyménou*). In: *Tímaios* (27d-28a) wird komplementär dazu der Zugriff auf alles Werdende und somit Entstehende und Vergehende eindeutig dem Bereich der Meinung zugewiesen.

Wenn es dem nun so ist, dann muss der Philosoph – dessen Wissen über die bloße Meinung hinauswächst und dieselbe negiert – im Hinblick auf die Menschen und ihre Praxis nur das Beharrende zu erkennen suchen. Dass die Entgegensetzung von Sein und Werden letzten

Endes auf Parmenides und Heraklit zurückverweist, ist unübersehbar.

Bei Aristoteles bleibt die zentrale platonische These erhalten, dass nämlich das Wissen des immer Seienden (*toû aei óntos*) der Philosophie und zwar der ersten Philosophie vorbehalten ist (s. unten: III.1). Daraus aber schließt Aristoteles nicht – und hier setzt er sich von Platon ab – dass die Welt des unstillen Werdens nur mit der unphilosophischen Meinung zu tun hat. Aristoteles will genauso wie Platon diesen Bereich für die Philosophie in Anspruch nehmen, erarbeitet aber dazu eine andersartige Strategie.

Unter Rückgriff auf eine andere wichtige Kategorie der neueren philosophischen Entwicklung, auf eine Dialektik der Vermittlung und des Übergangs im hegelschen Sinne nämlich, darf man sagen, dass die frontale, direkte und letzten Endes undialektische Entgegensetzung von Meinen und Wissen, im Grunde von Irrtum und Wahrheit, die bei Platon maßgeblich war, nun bei Aristoteles dynamisch, produktiv und ansatzweise dialektisch geworden ist. Wenn sich Wahrheit und Irrtum dialektisch zueinander verhalten, dann ergibt sich die Möglichkeit, dass dies auch bei anderen damit zusammenhängenden Begriffen der Fall sein kann, z.B. bei Theorie und Praxis, Subjekt und Objekt, Vernunft und Wirklichkeit. Unentbehrliche Voraussetzung dafür ist, dass die Philosophie auf die Praxis ausgerichtet ist. Zu demselben Punkt kann man sich auch so ausdrücken: der Gegensatz von Meinen und Wissen, Irrtum und Wahrheit ist bei Aristoteles durch die Praxis vermittelt. Es bleibt zu prüfen, ob Ganzes und Teile bei ihrer Entgegensetzung doch ein Verhältnis zueinander mit dialektischen Zügen haben (vgl. unten: IV.10).

Die Möglichkeit, dass die philosophische Erkenntnis auf der geläufigen Meinung oder der eben nicht verfeinerten Erfahrung aufgebaut werden kann, bedeutet prinzipiell durchaus nicht, dass der Philosophierende dem unphilosophischen Bewusstsein Zugeständnisse machen muss. Das würde im Regelfall tatsächlich bedeuten, dass die Philosophie ihre spezifische Funktion, ja ihre erzieherische Pflicht, zugunsten von anderen Interessen und Zielsetzungen preiszugeben neigt. Diese Verbilligung des philosophischen Inhalts haben seit eh und je die großen philosophischen Köpfe – darunter Platon, Spinoza, Kant, Hegel, Marx – abzuwenden versucht. Die Philosophie bemühte sich auf jeweils verschiedene Weise um ihre Existenzberechtigung und grenzte sich folglich von den anderen Bereichen menschlichen Lebens ab. Der Bezug auf die Evidenz der Alltagserfahrung muss aber andererseits nicht gnadenlos als unphilosophisch gebrandmarkt werden, denn so würde sich die Philosophie einem gewissen und bereits erprobten methodologischen Vorgang verschließen. Ich bin an diesem Punkt der Meinung, dass es besonders in der politischen Philosophie sinnvoll ist, genau das zu praktizieren, was bereits bei Aristoteles und Gramsci exemplarisch vorkommt. Der Stagirit pflegte nämlich am Anfang der Behandlung eines Problems die jeweils einschlägige geläufige Meinung und / oder Vorstellung unter die Lupe zu nehmen und aufgrund von dieser möglichst zu einem analytisch durchgearbeiteten und

kritikfesten Standpunkt zu gelangen. Charakteristisch dafür ist sein Sprachgebrauch, wobei er oftmals die Behandlung von Problemen mit dem Verb: *légetai* (: es heißt) eröffnet. Das andere an solchen Stellen häufig benutzte Verb *pháinetai* (: es scheint), kann auch auf Aspekte der gerade im Umlauf befindlichen Meinungen verweisen. Oft benutzt Aristoteles auch das Verb *dokeî* (: es scheint oder man glaubt), das eine Ambivalenz hat bzw. eine Zwischenstellung zwischen den beiden einnimmt. Der als Verächter der öffentlichen Meinung berühmt-berüchtigte Platon machte seinerseits im Grunde nichts anderes, zumal er von seinem Lehrer Sokrates zur Prüfung (*élenchos*) der bei ihm ankommenden Meinungen geschult worden sein muss. Der Unterschied zwischen den beiden liegt m.E. darin, dass Platon in den meisten Fällen polemisch zu Werke ging, während sein Schüler Aristoteles offenbar die Fähigkeit besaß, nüchtern auf die Meinung des Anderen einzugehen und eventuell auch ihre Vorzüge zum Vorschein kommen zu lassen. Verdichtet findet man diesen aristotelischen Standpunkt auch im Satz: “Wenn man logisch argumentiert und sich dabei auf allbekannte Erfahrungstatsachen beruft, wird man die Menschen leichter überzeugen. Denn jeder trägt etwas Eigenes zur Wahrheit bei” (*échei gàr hékastos oikeîón ti pròs tèn alêtheian*, *E.E.* I 6, 1216b26-33, zitiert nach der Paraphrase von I. Düring in: Düring 1966, 21 u. Fn. 116).

Dass sich demnach also die Philosophie auf schöpferische Art und Weise mit der geläufigen Meinung auseinander setzen kann, ist mindestens seit den großen Philosophen der Antike bekannt (man könnte eventuell – eher aus philologischen Gründen – die angesprochene Trennlinie noch früher ansetzen und als Beispiele für eine positive Haltung zu den geläufigen Meinungen die ersten mythologisierenden Philosophen und für eine negative Heraklit oder Parmenides nehmen). Eine unvermeidliche Beschränktheit weisen allerdings die antiken Vorstellungen auf, indem sie sich ausschließlich auf die freien *politai* beziehen. Dass Aristoteles die vorherrschenden ideologischen Vorstellungen philosophisch sanktioniert (vgl. Schofield 1990, 7), ist an den Fragen der Sklaverei (s. unten: V.5) und des *bíos theōrētikós* ersichtlich (V.9). Für uns Heutigen ist in dem genannten Zusammenhang das Verdienst von Antonio Gramsci wertvoll, der eine Theorie des *senso comune* (: Alltagsverstand) und des Übergangs vom *senso comune* zum *buon senso* (: gesunden Menschenverstand) und schließlich zur Philosophie der Praxis erarbeitet hat. Damit knüpft man nicht nur an die aristotelische Einsicht in den praktischen Ursprung der Meinung an, sondern auch an das Anliegen des Stagiriten, das Verhältnis zwischen Meinung und Wahrheit auf praktische Art und Weise in den Griff zu bekommen. Es käme nur auf die genauere Bestimmung der dafür geeigneten Praxisformen an.

Ein stilistischer Aspekt der überkommenen aristotelischen Werke, der mit der schon geschilderten prinzipiellen Haltung des Philosophen wohl zum Teil zusammenhängt, ist seine zum Teil getadelte “trockene” Ausdrucksweise (man denke etwa an Schleiermachers

Urteil, in seiner *Geschichte der Philosophie*, zitiert in: Zemb 1997 [1961], 161), die wohl für seine erhaltenen Schriften zutrifft. Anders muss es sich mit den “exoterischen” aristotelischen Dialogen verhalten haben, die u.a. Cicero zum Lob veranlasst hatten: er spricht vom “flumen orationis aureum”, also vom goldenen Redefluss des Aristoteles, in: *Lucullus* 38, 119 (s. auch die Bestätigung bei Plutarch in: *Vita Ciceronis* 24; vgl. unten: II.5. Alle relevanten Stellen Ciceros werden zitiert von Guthrie, VI, 56ff).