

Pierre Aubenque

*Der Begriff der Klugheit bei Aristoteles*

*aus dem Französischen übersetzt von*

*Nicolai Sinai und Ulrich Johannes Schneider*

*Mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe von*

*Horst D. Brandt*

Meiner

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische  
Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.  
ISBN 978-3-7873-1845-2

*www.meiner.de*

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2007. Alle Rechte vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Umschlagabbildung: Lucas van Leyden: Folge der »Tugenden«, Die Klugheit. Umschlaggestaltung: Jens-Sören Mann. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckhaus Nomos, Sinzheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

## Vorwort zur deutschen Ausgabe

Pierre Aubenque verbindet wie kein zweiter das Interesse an der richtigen Nachzeichnung des Denkens der griechischen Philosophie der Antike mit dem intellektuellen Projekt der philosophischen Aufhellung und Beantwortung der Frage nach der Funktion und Bedeutung der von den Griechen begründeten Ethik in unserer Zeit.

Der Nestor der Aristotelesforschung in Frankreich und Europa lehrte von 1971 bis 1994 an der Sorbonne und begründete seinen Ruhm mit seinen beiden grundlegenden Hauptwerken *Le problème de l'être chez Aristote* (1962) und *La prudence chez Aristote* (1963), in denen er das erstarrte, vorwiegend von der Scholastik und der Altphilologie geprägte Bild der Aristotelischen Philosophie gründlich und erfolgreich renovierte. Aristoteles war nicht nur der Antipode Platons und der Begründer der Logik, als der er historisch gefeiert wird, sondern er bleibt bis in unsere Gegenwart hinein der Begründer und Vertreter des aporetischen Denkens, über das Philosophie, wenn sie ernsthaft betrieben wird, nicht hinausgelangen kann – und auch nicht hinausgelangen wollen sollte.

Ausgehend von seinem Werk *La prudence chez Aristote*, das nunmehr erstmals in deutscher Übersetzung vorgelegt wird, thematisierte Pierre Aubenque in vielen Arbeiten\* und mit seither nicht nachlassender Intensität vor allem die Frage: Was soll ich tun? Eine Frage, die bekanntlich auch Kant für eine der zentralen Fragen hielt, die wir beantworten müssen, wenn es uns darum geht, uns unserer selbst in unserer Freiheit zu vergewissern, von der wir doch meinen, daß wir sie haben und uns in all unseren Handlungen von ihr leiten lassen.

Entsprechend war und ist das Denken Aubenques geprägt von der Spannung, die zwischen dem frühen Aristotelischen Ansatz zur

\* Siehe letztens: P. Aubenque, »Von der Phronesis zu der Klugheit: Zur Geschichte des Kreativitätsproblems in der Ethik«, in: *Kreativität* (Akten des XX. Deutschen Kongresses für Philosophie, Berlin, September 2005), hg. v. G. Abel, Hamburg 2006, S. 1051–1058.

Begründung einer rationalen Ethik und dem späten Kantischen Diktum besteht, nur eine auf den kategorischen Imperativ, also auf das Gebot der reinen praktischen Vernunft gegründete Ethik sei rational als bindend und so als Ausweis eines freien Willens zu erachten. Dem hohen Ideal Kants von einer Ethik, der wir in unseren Handlungen folgen könnten und sollten, ohne uns von den kontingenten Rahmenbedingungen leiten zu lassen, in die wir immer schon eingelassen sind, sobald eine Handlung von uns gewollt oder erwartet wird, setzt Pierre Aubenque die von Aristoteles ausformulierte Lehre von der Klugheit entgegen. Handlungen sind stets situationsbezogen, ihre Bestimmungsgründe ergeben sich aus den kontingenten Bedingungen, die ein Handeln erlauben oder erfordern. Nicht die Konformität oder Übereinstimmung der Maxime unserer Handlung mit einer vorgegebenen höheren Regel, sondern die *kluge Erwägung* der in einer gegebenen Situation angemessenen Handlung ist nach Aristoteles das auszeichnende Kriterium ethischen Verhaltens.

Die große Leistung Pierre Aubenques besteht darin, in *La prudence chez Aristote* und in vielen nachfolgenden Arbeiten präzise herausgearbeitet und gezeigt zu haben, daß die hohe Bewertung und Verteidigung der *Klugheit*, die Aristoteles in seinen Schriften zur Ethik zum Ausdruck gebracht hat, keineswegs einer pragmatisch verkürzten Auffassung von der Tugendlehre das Wort reden will, die uns freistellt, aus willkürlichen Erwägungen der Nützlichkeit beliebig und nach Gusto zu handeln. *Klugheit* ist keine billige Tugend, sondern Ausweis unserer Urteilskraft, unserer Fähigkeit, unter je gegebenen Umständen aus erwogenen Gründen verantwortlich zu handeln: »Auf halbem Wege zwischen einem absoluten Wissen, welches die Handlung nutzlos machen würde, und einer chaotischen Wahrnehmung, welche die Handlung unmöglich machen würde, repräsentiert die aristotelische *Klugheit* die Chance und das Risiko menschlichen Handelns« (S. 166).

Der Johanna und Fritz Buch Gedächtnis-Stiftung danken wir für die großzügige Förderung der Drucklegung dieser Ausgabe.

Horst D. Brandt

## Inhalt

<i>Vorwort</i> .....	9
<b>ERSTER TEIL: »phronesis« bei Aristoteles</b> .....	13
§1 Die Texte .....	15
§2 Die These von Werner Jäger .....	18
§3 Kritik an der These E. Jägers .....	23
<b>ZWEITER TEIL: Auslegung der Texte</b> .....	39
1. Kapitel: <i>Die Klugheit</i> .....	41
§1 Definition und Existenz .....	41
§2 Die Norm .....	48
§3 Der Typus .....	57
2. Kapitel: <i>Kosmologie der Klugheit</i> .....	69
§1 Die Kontingenz .....	69
§2 Der rechte Augenblick .....	97
3. Kapitel: <i>Anthropologie der Klugheit</i> .....	107
§1 Erwägung und Beratschlagung .....	107
§2 Die Wahl .....	118
§3 Klugheit und Urteil .....	138
<b>DRITTER TEIL: Die Herkunft der Klugheit aus der Tragödie</b> .....	147
Anhang 1: Über die Freundschaft bei Aristoteles .....	169
Anhang 2: Die <i>phronesis</i> bei den Stoikern .....	175
Anhang 3: Die Klugheit bei Kant .....	179
Anmerkungen .....	209

## Vorwort

»All die großen Namen, mit denen man Tugenden und Laster belegt, erwecken im Geiste eher verwirrte Gefühle als klare Gedanken.« Trotz Malebranches strengem Urteil über das moralische Vokabular der Antike und des Mittelalters<sup>1</sup> hat die zeitgenössische Philosophie den Weg zurück zu einer Theorie der Tugenden gefunden<sup>2</sup> – vielleicht auch, weil sie ohnehin weniger von der Durchlässigkeit der menschlichen Existenz für »klare Gedanken« überzeugt ist. Doch während die Moral bleibt, geraten Tugenden außer Mode; und man kann nicht sagen, dass die Klugheit heute allgemein bewundert und philosophisch gefeiert würde, auch wenn sie immer noch für einen Ratschlag gut ist. Im Register einer zeitgenössischen Abhandlung über die Tugenden wird man sie vergeblich suchen. Und ein Autor, dessen Verständnis für Kardinaltugenden dem für sprachlichen Wandel in nichts nachstehen dürfte, hält es für angebrchter, die Klugheit aus seinem Vokabular zu streichen, als dem heutigen Leser zu erklären, dass die Klugheit etwas Höheres und Besseres ist, als er glaubt.<sup>3</sup> Zweifellos steht das Wort heute nicht mehr annähernd so hoch im Kurs wie zu jener Zeit, als die Klugheit nicht nur Theologen und Philosophen, sondern auch Maler und Bildhauer inspirierte, und als La Bruyère sie noch in Zusammenhang mit der Größe brachte.<sup>4</sup> Wahrscheinlich haben die historischen Veränderungen in den Urteilen über die Klugheit andere als semantische Gründe. Nicht zufällig erscheint sie dem Zeitalter der Aufklärung als »törliche Tugend«<sup>5</sup> und es ist ebenfalls kein Zufall, dass Kant sie gänzlich aus der Moralität verbannt, weil ihr Imperativ nur ein hypothetischer sei.<sup>6</sup> Die Klugheit ist weniger ein Opfer des Eigenlebens der Wörter als des Wandels im philosophischen Denken und ganz allgemein des Zeitgeistes. So fiel sie zuerst dem Rationalismus und dann dem Moralismus zum Opfer. Eng verbunden mit bestimmten Weltsichten, musste sie mit diesen untergehen.

Ich möchte hier versuchen, die Verbindung zwischen der ethischen Wertschätzung der Klugheit und jener Weltsicht wiederzufin-

den, welche die Voraussetzung der Klugheit bei demjenigen Denker ist, der ihr erster Theoretiker war. Wenn man so will, ist über die Klugheit alles gesagt worden. Doch in einem anderen Sinn ist gar nichts gesagt worden, solange man sich nicht gefragt hat, warum es gerade dem Philosophen Aristoteles und niemand anderem vorbehalten blieb, eine Theorie der Klugheit zu entwerfen. Die Antwort liegt darin, dass man bei Aristoteles die ethische Theorie der Klugheit nicht von seinen metaphysischen Lehren ablösen kann. Mehr noch als alle anderen Tugenden ist die Klugheit metaphysisch begründet. Und sollte es uns gelingen zu zeigen, dass das Thema der Klugheit Wurzeln hat, die weit hinter Aristoteles zurückreichen, so würde das bedeuten, dass die Wertschätzung der Tugend in engem Zusammenhang mit einer gewissen Weltsicht steht, welche nicht nur diejenige von Aristoteles, sondern zu einem großen Teil und für lange Zeit auch die der Griechen überhaupt war.

Es könnte scheinen, als ob diese Verwurzelung der Klugheit als einer Tugend in der griechischen Tradition uns unwiderruflich von ihr entfernen würde und unsere Untersuchung so von bloß historischem Interesse wäre. Es wäre ungenügend, dem entgegenzuhalten, dass die Lehren der Philosophie ewig sind. Man muss hinzufügen, dass sie zu ihrer Zeit nicht immer auch gehört werden und dass es Worte gibt, die aus anfänglicher Undeutlichkeit erst nach Jahrhunderten Klarheit gewinnen. Die Welt entdeckt heute, was die Griechen vor mehr als 2000 Jahren vermuteten: dass »große Worte großes Unglück« hervorrufen;<sup>7</sup> dass es den Menschen, dieses »seltsamste« unter den »seltsamen Dingen«,<sup>8</sup> nicht zu überwinden, sondern zu bewahren gilt – und zwar vor allem gegen sich selbst; dass das Übermenschliche größte Ähnlichkeit mit dem Unmenschlichen hat; dass das Gute der Feind des Besseren sein kann; dass das Rationale nicht immer vernünftig ist; und dass die Versuchung durch das Absolute, welche die Griechen *ὕβρις* nannten, der ständig wieder-auflebende Quell menschlichen Unglücks ist. Für ein Jahrhundert, das die Berufung des Menschen nur im Überschreiten seiner Grenzen erfüllt sah und, anstatt sich länger zu gedulden, das Gottesreich auf Erden verwirklichen wollte, mag die Klugheit eine »dumme Tugend« gewesen sein. Wir aber entdecken heute, dass die Welt kontingent und die Zukunft ungewiss ist, dass das Intelligible nicht von dieser Welt ist und sich uns höchstens in Form eines stellvertre-

tenden Surrogats und gemäß unserer eigenen Anstrengungen zeigt. Die Klugheit ist keine heroische Tugend, wenn man darunter eine übermenschliche Tugend versteht. Doch manchmal braucht es Mut – und sei es auch nur der Urteilstugend –, um »das Gute für den Menschen«, den eigentlichen Gegenstand der Klugheit, dem vorzuziehen, was wir für das Gute an sich halten. Vielleicht hat diese Tugend schließlich doch noch ihre Chance in einer Zeit, die der beiden entgegengesetzten, aber miteinander verschworenen Leitbilder des »Heroischen« und der »schönen Seele« müde ist, und die nach einer neuen Lebenskunst sucht, aus der auch die subtilsten Formen von Maßlosigkeit und Verachtung verbannen wären.<sup>9</sup>

\* \* \*

Aristoteles bezeichnet mit dem Wort φρόνησις das, was die lateinische Tradition *prudentia*, Klugheit, nennt, und was von dem benachbarten und dennoch ganz verschiedenen Begriff *Weisheit* (*sapientia*, σοφία) zu unterscheiden ist. Doch bezeichnet *phronesis* bei Aristoteles nicht nur *Klugheit* und lässt sich manchmal kaum von *sophia* unterscheiden. Die Bedeutungsvariationen dieses Wortes bergen ein gleichermaßen philologisches wie philosophisches Problem. Dies werde ich im ersten Teil genauer herausarbeiten. Der zweite Teil, der notwendigerweise am umfangreichsten ausfallen wird, versucht eine Interpretation der *phronesis* im Sinne von *Klugheit*. Der dritte Teil soll einen »Ursprung« ans Licht bringen, der meiner Meinung nach für die Interpretation aufschlussreich sein wird. Man muss wohl nicht daran erinnern, dass uns unter dem Namen von Aristoteles drei Ethiken überliefert sind: die *Eudemische Ethik*, die *Nikomachische Ethik* und die *Magna Moralia*. Diese drei Ethiken stehen nicht auf derselben Ebene. Ihre Dreizahl und ihre Überschneidungen werfen vielleicht unlösbare Probleme auf, was die Chronologie und, im Fall der dritten Ethik, die Authentizität betrifft. Aber da uns nicht allzu viele Texte über die Klugheit vorliegen, werden wir sie alle drei in Augenschein nehmen:<sup>10</sup> Als Grundlage wird uns die *Nikomachische Ethik* dienen, aber unter gebotener Berücksichtigung der beiden anderen – wenn sie nämlich zum Verständnis der ersten beitragen oder sich umgekehrt von ihr unterscheiden.<sup>11</sup> Außerdem gibt es, obwohl diese Studie in sich abgeschlossen ist, ganz offenbar eine Verbindung zur Interpre-

tation der aristotelischen Metaphysik, die ich andernorts vorgelegt habe.<sup>12</sup>

Zum Schluss möchte ich noch eine Verbindung und eine Schuld anderer Art zur Sprache bringen. Man wird erkennen, dass das Problem der Klugheit über die Lehre des Aristoteles hinaus auf einen berühmten und dunklen Streit verweist, der in der Antike als Disput »über das Mögliche« bezeichnet wurde.<sup>13</sup> Die vielfältigen Aspekte dieser Auseinandersetzung – zugleich logische, physikalische und moralische – wie auch ihre fortwährende Aktualität waren nicht nur Gegenstand eines 1960 erschienenen Werkes von P.-M. Schuhl,<sup>14</sup> sondern auch einiger Arbeiten, die aus seinem Forschungsseminar über das antike Denken hervorgegangen sind, an dem ich über Jahre teilnehmen durfte. Die Tatsache, dass jene Arbeiten, insbesondere über den Begriff des *καὶ οὗτος*,<sup>15</sup> noch nicht alle veröffentlicht sind, verpflichtet mich hier ganz besonders zu dem offenen Bekenntnis, wie viele Anregungen ich aus ihnen geschöpft habe, vor allem für das zweite Kapitel des zweiten Teils dieser Abhandlung. Aufgrund dieser und anderer Schuldigkeiten drücke ich P.-M. Schuhl meinen lebhaften Dank aus. Auch möchte ich an dieser Stelle den beiden Institutionen danken, die die Abfassung und Veröffentlichung dieses Werks unterstützt haben: der Fondation Hardt für das Studium der klassischen Antike in Vandoeuvres (Genf) und dem Centre National de la Recherche Scientifique in Paris.

Besançon, den 12. März 1962

### *Anmerkung zur dritten Auflage*

Diese dritte Auflage ist um zwei neue Anhänge von unterschiedlicher Länge erweitert, die das Schicksal der *phronesis* (Klugheit) nach Aristoteles behandeln. »Die *phronesis* bei den Stoikern« ist zuerst in den *Actes du VII<sup>e</sup> Congrès* (Aix-en-Provence, 1963) de l'Association Guillaume Budé, Paris 1964, S. 291 – 292, veröffentlicht worden; »Die Klugheit bei Kant« in der *Revue de Métaphysique et de Morale*, LXXX (1975), S. 156 – 182.

ERSTER TEIL  
»PHRONESIS« BEI ARISTOTELES

Μηδαμοῦ ἄλλοισι καθαρῶς ἐκειέντεύζεσθαι φρόνησει ἀλλ' οὐ ἐκει.

Platon, *Phaidon*, 68b

Θητὰ φρονεῖν χρὴ θνητὴν φύσιν.

Sophokles, Fr. 590

## § 1 Die Texte

An mehreren Stellen seines Werkes bleibt Aristoteles dem platonischen Sprachgebrauch treu und gebraucht das Wort *phronesis*, um – im Gegensatz zu Meinung und Empfindung, die wie ihre Gegenstände wechselhaft sind – das unveränderliche Wissen vom unveränderlichen Sein zu bezeichnen. So erinnert er im Buch M seiner *Metaphysik* daran, dass für Platon die Theorie von den Ideen vor allem den Zweck hatte, dieses Wissen zu retten; denn, so sagt Aristoteles, habe man einmal Heraklit darin zugestimmt, dass das Sinnliche in ständiger Bewegung begriffen sei, so müsse man die Existenz nichtsinnlicher Dinge zugeben, wenn es überhaupt von irgendetwas Wissenschaft oder *Wissen* geben soll, ἐπιστήμη τινὸς καὶ φρόνησις.<sup>1</sup> In *Vom Himmel* rühmt Aristoteles die Eleaten dafür, als erste die Wahrheit entdeckt zu haben, dass es ohne die Existenz von unbeweglichen Wesenheiten keine »Erkenntnis und Einsicht« (γνῶσις ή φρόνησις) geben könne.<sup>2</sup> Eine ähnliche Formulierung findet sich in der *Physik*, wo sich Aristoteles selbst (und diesmal ohne sich auf seine Vorgänger zu beziehen) zur These von der Unvereinbarkeit von Wissen und Bewegung bekennt. Er zieht hier den Schluss, dass der Verstand (διανοια) nicht durch ein Werden, sondern »durch Ruhe und Halt [...] begreife und denke« (ἐπίστασθαι καὶ φρονεῖν) und dass der Mensch erst »dadurch, dass die Seele von der natürlichen Verwirrtheit aus auf festem Boden Fuß fasst, [...] besonnen und klug (φρόνιμον καὶ ἐπιστῆμον) wird«.<sup>3</sup> Schließlich greift Aristoteles in der *Topik* auf eine analoge Wortverbindung zurück, um daran zu erinnern, dass die dialektischen Übungen nicht ohne Nutzen »für die Erkenntnis und das philosophische Wissen« sind (πρός τε γνῶσιν καὶ τὴν κατὰ φιλοσοφίαν φρόνησιν).<sup>4</sup> In diesen vier Texten bedient sich Aristoteles der Wörter φρονεῖν und φρόνησις, die in enger Verbindung mit ἐπιστήμη und γνῶσις gebraucht werden, um die höchste Stufe des Wissens zu bezeichnen: die Wissenschaft vom Unbeweglichen, vom Übersinnlichen, kurz,

das wahre, das philosophische Wissen. Zwar hat für Aristoteles dieses Wissen nicht denselben Inhalt wie für Platon; zwar hält er es, anders als sein Lehrer, auch innerhalb der Physik für möglich, dem wissenschaftlichen Erfordernis der Beständigkeit zu genügen; aber dennoch bezeichnet die *phronesis* in diesen Texten eine Art von Wissen, welches dem platonischen Wissenschaftideal entspricht und welches er zu Beginn der *Metaphysik* ausführlich unter dem Namen *sophia* beschreibt. Der Beweis hierfür ist, dass er nicht zögert, die *sophia* als *phronesis* zu charakterisieren, um zu zeigen, dass sie die erste, architektonische Wissenschaft darstellt, die nicht in Hinsicht auf etwas anderes ist, sondern ihren Zweck allein in sich selbst hat.<sup>5</sup>

Nun zielt aber dasselbe Wort *phronesis* in der *Nikomachischen Ethik* auf eine gänzlich andere Realität. Es handelt sich hier nicht mehr um eine Wissenschaft,<sup>6</sup> sondern um eine Tugend. Zwar ist diese Tugend eine *Verstandestugend*,<sup>7</sup> doch sie ist nicht einmal die Tugend dessen, was innerhalb der *dianoia* das Höchste ist. Aristoteles nimmt in diesem Zusammenhang nämlich eine weitere Untergliederung des rationalen Seelenteils vor: Mit dem einen Teil betrachten wir jene Dinge, welche nicht anders sein können, als sie sind; mit dem anderen Teil erkennen wir die kontingenten Dinge. Während Aristoteles letzteren als *berechnenden* (*λογιστικόν*)<sup>8</sup> oder *meinenden* (*δοξαστικόν*)<sup>9</sup> Seelenteil beschreibt, nennt er ersten kaum überraschend den *wissenschaftlichen* (*ἐπιστημονικόν*) Seelenteil.<sup>10</sup> Nicht genug damit, dass die *phronesis*, die andernorts den Rang der höchsten Wissenschaft innezuhaben schien, an dieser Stelle keine Wissenschaft mehr ist, sie ist nicht einmal mehr die Tugend des wissenschaftlichen Teiles der vernunftbegabten Seele. Stattdessen wird die *phronesis* als Tugend des *berechnenden* oder *meinenden* Seelenteils eingeführt.<sup>11</sup> Aber es gibt noch eine weitere, nicht weniger bestürzende Abweichung: Am Anfang der *Metaphysik* diente die *phronesis* dazu, das uneigennützige und freie Wissen, das allein um seiner selbst willen ist, den aus der Notwendigkeit geborenen Künsten entgegenzusetzen, welche auf die Befriedigung eines Bedürfnisses abzielen; die *phronesis* der *Nikomachischen Ethik* dagegen wird nur jenen Menschen zuerkannt, deren Wissen auf die Suche nach »menschlichen Gütern« (*ἀνθρώπινα ἀγαθά*) gerichtet ist<sup>12</sup> und die durch sie zu erkennen vermögen, »was ihnen Vorteil

bringt« ( $\tauὰ \sigmaυμφέροντα \éαυτοῖς$ ).<sup>13</sup> Schließlich wird die *phronesis* der *sophia*, mit der Aristoteles sie gleichgesetzt hatte, hier gar entgegengestellt: Die Weisheit betrifft das Notwendige, sie kennt weder Werden noch Vergehen<sup>14</sup> und ist somit genauso unbeweglich wie ihr Gegenstand;<sup>15</sup> die *phronesis* dagegen betrifft das Kontingente,<sup>16</sup> sie hängt ab vom jeweiligen Individuum und den jeweiligen Umständen.<sup>17</sup> Während die Weisheit anderswo als eine Form des Wissens dargestellt wird, welches über den Bereich des Menschlichen hinausweist,<sup>18</sup> hat die *phronesis* in der *Nikomachischen Ethik* aufgrund ihres menschlichen, ja allzumenschlichen Charakters keinen Anspruch mehr auf den höchsten Rang. »Denn wenn man meint, die Staatskunst oder die Klugheit sei die beste Wissenschaft, so ist das ungereimt, wofern der Mensch nicht das Beste von allem in der Welt ist.«<sup>19</sup> Nun ist der Mensch aber tatsächlich nicht das Beste in der Welt: »Denn es gibt Dinge, die ihrer Natur nach viel göttlicher sind als der Mensch, wie dieses am augenscheinlichsten bei den Himmelskörpern hervortritt.«<sup>20</sup>

Aristoteles entwirft also das Bild einer Tugend, die, obgleich sie eine Verstandestugend ist, weniger an die Vorzüge der Kontemplation erinnert als an die eines opportunen und wirksamen Wissens; und man wird in diesem bescheidenen menschlichen Ebenbild einer übermenschlichen Weisheit jene *prudentia* wiedererkennen, welche die lateinische Tradition an das christliche Abendland weitergegeben hat. Doch diese traditionelle Übersetzung, die ziemlich genau nur eine der beiden Bedeutungen des Wortes isoliert, darf uns nicht verdecken, wie erstaunlich es für die Zuhörer und Leser des Aristoteles gewesen sein mag – und auch heute noch ist –, dass ein und dasselbe Wort auf zwei vollkommen verschiedene, um nicht zu sagen entgegengesetzte Weisen gebraucht wird, ohne dass es irgend eine Erklärung für das Nebeneinander dieser beiden Bedeutungen oder den Übergang von der einen zur anderen gäbe. Die antiken Autoren mögen für Fragen der terminologischen Fixierung nur geringes Interesse gehabt haben;<sup>21</sup> dennoch gibt es in der Geschichte der Philosophie kaum Beispiele für eine derartige Nachlässigkeit in der Handhabung eines philosophischen Begriffes, der mit dem Wesentlichen zusammenhängt: die Natur des menschlichen Wissens, das Verhältnis von Theorie und Praxis, die Beziehung des Menschen zur Welt und zu Gott.

## § 2 Die These von Werner Jaeger

Es ist der modernen Philologie vorbehalten geblieben, ein Problem anzusprechen, dessen die an der kritischen Gegenüberstellung von Texten wenig interessierte Kommentarliteratur der Antike und des Mittelalters nicht gewahr geworden zu sein scheint. Während die Selbstwidersprüche Aristoteles' diesen Kommentatoren kaum aufgefallen sind, bilden sie den wesentlichen Nährgrund der genetischen Hypothesen Werner Jaegers: Aristoteles kann unmöglich *zu ein und demselben Zeitpunkt* einander widersprechende Thesen vertreten haben; folglich müssen diese als Momente einer *Entwicklung* verstanden werden. So gesehen wären die Bedeutungsverschiebungen des fraglichen Wortes kein Anzeichen von Inkohärenz mehr und würden stattdessen zu Zeugnissen einer Entwicklung – allerdings unter der Voraussetzung, dass man eine gewisse Kontinuität dieses Wandels herausarbeiten kann. Diese methodologischen Prinzipien hat Jaeger in seinem großen Aristoteles-Buch von 1923 auf brillante Weise auf den Begriff der *phronesis* angewandt.

Zusammengefasst lautet Jaegers These wie folgt: Den Ausgangspunkt für Aristoteles Entwicklung bildet der platonische Begriff der *phronesis*, wie er besonders im *Philebos* entwickelt ist; dort bezeichnet *phronesis* die Kontemplation, die nicht an sich betrachtet wird, sondern insofern sie ein konstitutiver Bestandteil des guten Lebens und die Grundlage des rechten Handelns ist. Dieser platonische Gebrauch entspricht der »theologischen« Phase im Denken des Aristoteles. Die spekulative Theologie setzt sich in einer »theonomen« Moral fort, der Gott nicht nur als Gegenstand der Kontemplation gilt, sondern auch als absolute moralische Norm, so wie bei Platon die Erkenntnis des Intelligiblen Prinzip und Norm der Richtigkeit einer Handlung lieferte. Doch Aristoteles' Bruch mit der Theorie der Ideen führt eine erste Erschütterung im moralischen Universum Platons herbei: »Sein und Wert fallen jetzt auseinander. Metaphysik und Ethik scheiden sich weit schärfer als bisher. [...] Es vollzieht sich die folgenreiche Scheidung der theoretischen und der praktischen Vernunft, die in der φούνησις noch ungeschieden miteinander eins waren.«<sup>22</sup> Diese erste Krise situiert Jaeger zwischen dem *Protreptikos* und der *Eudemischen Ethik*. Obwohl Aristoteles die Ideen aufgibt, hält er nach wie vor an der Transzendenz des

Göttlichen fest. Was Gott betrifft, »bleibt er zeitlebens Platoniker«.<sup>23</sup> Nur entfernt sich der transzendenten Gott immer mehr von den Sorgen und der Tätigkeit der Menschen: »Nur in weiter Ferne taucht der ruhende Pol am Horizont des Daseins auf, letzte Richtung weisend.«<sup>24</sup> In der *Eudemischen Ethik* stellt Gott das regulative Prinzip der menschlichen Handlungen dar, und die aristotelische Moral ist hier demzufolge »theonom«. Im sechsten Buch der *Nikomachischen Ethik* ist dies nicht mehr der Fall: Gott ist jetzt verborgen oder verstummt, der Mensch kann nur noch auf seine eigenen Kräfte zählen, um sein irdisches Leben zu meistern; das Handeln hat nichts mehr von der Theorie, d. h. der Kontemplation, zu erwarten. Aristoteles nimmt der φρόνησις »jede theoretische Bedeutung«,<sup>25</sup> er sieht in ihr nur noch eine Art moralischen Sinn, der zwar vermag, die Handlung auf das für den Menschen unmittelbar Nützliche und Gute hinzu lenken, aber keinerlei Bezug mehr zu einer transzendenten Norm hat.

Mit dieser Rekonstruktion gebührt Jaeger nicht nur das Verdienst, verstreute und offenbar widersprüchliche Texte in eine Ordnung gebracht zu haben. Er liefert auch eine gewissermaßen *dramatische* Darstellung der Beweggründe für eine jener Theorien, in denen man bislang einfach nur die von »gesundem Menschenverstand« oder »Empirismus« gekennzeichnete Reaktion des Aristoteles auf die Auswüchse des platonischen Idealismus gesehen hatte. Jaeger stellt das Problem genau in den Rahmen, in dem seine wahren Dimensionen zu entwickeln sind: das Verhältnis von Theologie und Moral, von Metaphysik und Ethik. Er legt nahe, dass eine Ethik der Klugheit in der wachsenden Entfernung von theologischen Fragestellungen wurzeln muss – genauer gesagt: in der Theologie eines fernen Gottes –, in einer Scheidung von metaphysischer Erkenntnis und den unmittelbaren Normen des Handelns – genauer gesagt: in einer Metaphysik der Scheidung und der Spaltung. Doch leider bleibt Jaeger nicht auf der Höhe seiner eigenen Interpretation. Einige Seiten weiter sieht er in der nikomachischen Theorie der Klugheit nur noch eine Rückkehr zu dem, was Platon die »volkstümliche Tugend« ( $\deltaημοσία \ \acute{α}ρετή$ ) genannt hatte.<sup>26</sup> Jaeger vergisst die tragischen Beweggründe, die nach seiner eigenen Interpretation Aristoteles zu dieser Wende genötigt haben, und sieht in ihr nur einen Sturz aus jenen Höhen, auf denen sich Aristoteles, der Schüler Pla-

tons, nur im *Protreptikos* und in der *Eudemischen Ethik* zu halten vermochte, als er noch die große spekulative Tradition seines Lehrers fortführte. Was als eine Philosophie des Sturzes hätte verstanden werden können, wird gemäß der traditionellen Interpretation als Sturz der Philosophie dargestellt – ein Sturz in den »Empirismus«, in den »Humanismus«, in eine Rechtfertigung des Opportunismus, oder, um ein Wort Jaegers zu Isokrates aufzugreifen, in eine »kleinbürgerliche« Klugheit. Damit autorisiert Jaeger Taylor dazu, seine Aristotelesinterpretation mit dem Ausspruch vom »Platoniker, der seine Seele verliert« auf den Punkt zu bringen.<sup>27</sup> Ohne sich dessen bewusst zu sein, illustriert Jaeger in Bezug auf Aristoteles das herabsetzende Wort von Péguy über die Entwicklung der griechischen Philosophie als einen »Abstieg vom Mystischen ins Politische«.

Tatsächlich entwickelt Jaeger selbst eine derartige Sichtweise, nämlich in seinem Artikel »Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals«, der eine Erweiterung seiner Untersuchungen darstellt.<sup>28</sup> Er zeigt, dass die ganze griechische Philosophie durch das Oszillieren zwischen kontemplativem und politischem Lebensideal gekennzeichnet ist. Vor Platon ist das kontemplative Ideal von Parmenides, Anaxagoras und Pythagoras vertreten worden, das politische Ideal hingegen von den Sophisten. Die sokratische Methode war ein erster Ansatz zur Versöhnung beider, indem sie versuchte, das Ideal der Praxis auf das Nachdenken zu gründen. Aber erst Platon gelang eine wirkliche Synthese der beiden Ideale, indem er die Erkenntnis der Ideen, insbesondere der Idee des Guten, zur Grundlage des politischen Lebens machte. Aristoteles trennt nun das »kontemplative« Leben, welches in den Rang eines fernen Ideals entrückt wird, vom eigentlich »ethischen« Leben und entzweit damit Theorie und Praxis aufs Neue; er leitet so eine »fortschreitende Lockerung«<sup>29</sup> der platonischen Synthese ein. Diese Auflösung erfährt ihre Vollendung in der peripatetischen Schule, wo es, wie Cicero berichtet,<sup>30</sup> zu einer entscheidenden Polemik zwischen Theophrast, einem Anhänger des kontemplativen Lebens, und Dikaiarch, einem Anhänger des aktiven Lebens, kommt.<sup>31</sup> Der Mangel des Peripatos an theoretischem Sinn und seine Gleichgültigkeit gegenüber der Spekulation, bald darauf gefolgt von einer skeptischen Zurückweisung jeglicher Theorie, trugen dazu bei, dem

praktischen Ideal wenigstens vorläufig den Sieg zu verschaffen. Und Cicero wird »den Staatsgeist seines Volkes mit der hellenischen Wissenschaft nur dadurch [...] vereinigen [können], dass er sich trotz seiner hohen Verehrung für Platon und Aristoteles Dikaiarchs Ideal des politischen Lebens zu eigen mache«.<sup>32</sup>

Innerhalb dieses allgemeinen Rahmens unternimmt es Jaeger nun erneut, die Entwicklung der Bedeutung von *phronesis* zu rekonstruieren. Ihm zufolge hatte das Wort vor Platon im Wesentlichen einen ethisch-praktischen Sinn. Sokrates hat ihm dann als erster eine theoretische Färbung verliehen, indem er daraus eine »sittliche Einsicht« als Einheit von Theorie und Praxis machte. Platon ordnete die Praxis der Theorie und das rechte Handeln der Kontemplation der Ideen in einem Maße unter, dass er den Handlungsbezug vergaß, den der sokratische Begriff der *phronesis* noch immer aufwies, und machte so aus ihr ein Synonym für σοφία, νοῦς oder ἐπιστήμην. Im *Protreptikos* und in der *Eudemischen Ethik* behält Aristoteles diesen »theoretischen« Sinn der *phronesis* bei, was man daraus ersehen kann, dass in diesen Schriften die traditionellen Symbolfiguren des kontemplativen Ideals, Anaxagoras und Pythagoras, als typische Beispiele für die *phronesis* angeführt werden.<sup>33</sup> In der *Nikomachischen Ethik* dagegen »finden wir diesen platonischen φρόνισις-Begriff kritisch aufgelöst in seine ursprünglichen Elemente, der Ausdruck wird eingeschränkt auf die praktische sittliche Einsicht und jeder theoretische Inhalt wird ihm genommen.«<sup>34</sup> Infolgedessen benötigt Aristoteles einen anderen Ausdruck für die Kontemplation und das kontemplative Ideal; in diesem Sinne prägt er das Wort *sophia*. So spricht Aristoteles, in direktem Widerspruch zum *Protreptikos* und zur *Eudemischen Ethik*, Philosophen wie Anaxagoras oder Thales den Charakter des φρόνιμος ab: Diese werden nun zu σοφοῖς, während als Illustration für die Figur des φρόνιμος von nun an Perikles dient, der Typus des an der Wirksamkeit des Handelns mehr als an der Theorie interessierten Politikers.<sup>35</sup>

Was die *Magna Moralia* betrifft, so glaubt Jaeger beweisen zu können, dass sie uecht und ein frühestens während des Scholarchats von Theophrast entstandenes Produkt des Aristotelismus sei;<sup>36</sup> so findet er hier ein nacharistotelisches Zeugnis der weiteren Entwicklung des Begriffes. Die Trennung von *sophia* und *phronesis* wird dabei als selbstverständlich vorausgesetzt, und der Verfasser besteht

sogar noch mehr als Aristoteles selbst auf der praktischen, ja sogar nutzenorientierten Aufgabe der *Klugheit*, im Gegensatz zu jener uneigennützigen Spekulation, welche die *Weisheit* repräsentiert. Er geht sogar so weit, sich zu »wundern, warum wir in einer Darstellung des Ethischen, d. h. in gewissem Sinn einer politischen Disziplin, von der Weisheit sprechen«.<sup>37</sup> Bald darauf stellt er allerdings die Unterordnung der Klugheit unter die Weisheit wieder her, wonach die Klugheit zur Weisheit steht wie ein Verwalter zu seinem Herrn. Der Verwalter befasst sich nur deshalb mit den Angelegenheiten seines Herrn, um diesem jenes Maß an Muße zu verschaffen, das er für seine freie Tätigkeit benötigt; ganz entsprechend leitet die Klugheit die niederen Seelenteile und sorgt für die Bedingungen, die es der solchermaßen von untergeordneten Sorgen befreiten Weisheit erlauben, sich der ihr eigentlich zugedachten Aufgabe zu widmen.<sup>38</sup> Jaeger zufolge will der Verfasser der *Magna Moralia* mit dieser Bemerkung lediglich die aristotelische Orthodoxie gegenüber einigen allzu eifrigen Schülern zur Geltung bringen, die über ihren Lehrer hinausgingen und so den Vorrang der Klugheit vor der Weisheit behaupteten.<sup>39</sup> Jaeger glaubt sogar, die These wagen zu können, dass in der *Magna Moralia* ein Argument von Theophrast gegen Dikaiarch aufgegriffen wurde. Theophrast habe zwar das Handeln und die Kontemplation unterschieden, das kontemplative Ideal jedoch so wenig wie sein Lehrer geleugnet, wohingegen Dikaiarch aufgrund einer irriegen Lesart der *Nikomachischen Ethik* in Aristoteles' Lobpreis des kontemplativen Ideals nur noch ein Überbleibsel gesehen habe, von dem er sich dann endgültige zugunsten des aktiven Lebens verabschiedete.

Die aristotelische Lehre von der Klugheit wäre demnach nur ein Moment innerhalb einer allgemeineren Geschichte, nämlich der Geschichte der Entwicklung des philosophischen Lebensideals, die von einer Art Schwanken zwischen dem Lobpreis des aktiven Lebens und dem des mußevollen, beschaulichen Lebens gekennzeichnet wird. Während von den Vorsokratikern bis hin zu den Sophisten die Kurve von der Kontemplation zum Handeln verlief, beugten Sokrates und vor allem Platon sie wieder zum kontemplativen Leben zurück. Platon scheint dem Wettstreit von den zwei Idealen sogar ein Ende zu setzen, indem er die Kontemplation zur *Norm* erhebt. Aber diese Synthese wird von Aristoteles erneut aufgelöst. Freilich

hält er an der prinzipiellen Übergeordnetheit des kontemplativen Lebens fest, aber derart, dass es außerhalb der Reichweite des Menschen angesiedelt zu sein scheint. Der Aristotelismus seiner Schüler kann dieses allzu ferne Ideal dann nicht mehr lange aufrechterhalten und begnügt sich mit den weniger erhabenen Tugenden des politischen Lebens.

### *§ 3 Kritik an der These W. Jaegers*

Diese Rekonstruktion legt hinsichtlich mehrerer Punkte eine kritische Betrachtung nahe, wenn man W. Jaeger auch – wie für seine übrigen Arbeiten zu Aristoteles – Dank dafür schuldet, dass er der Forschung neue Impulse gegeben hat. Ich werde dreierlei Einwände erheben, die der Reihe nach die Ideengeschichte, das Quellenstudium und die Interpretation selbst betreffen.

#### I.

Im Hinblick auf den ersten Punkt muss festgestellt werden, dass das Schema, demzufolge die Aristotelische Klugheitslehre eine Etappe auf dem Weg zu einem – wenn auch nur vorläufigen – Triumph des politischen Lebensideals darstellt, zumindest paradox ist. Es lässt sich kaum nachvollziehen, wie gerade in dem Augenblick, wo die Auflösung des griechischen Stadtstaates sich vollendet und der athenische Bürger – trotz eines gewissen gegenteiligen Anscheins – zum Untertanen eines Reiches wird, dessen Regierung und Gesetze seiner Beratschlagung entzogen sind, der Lobpreis des politischen Lebens z. B. bei Dikearch etwas anderes sein könnte als ein lediglich akademischer Topos. In der Tat sind die geistigen Auswirkungen des Verschwindens der griechischen Polis vielfach auf eine Weise beschrieben worden, welche der rein literarischen Analyse Jaegers widerspricht. Während das klassische Zeitalter Griechenlands durch die Einheit von privatem und öffentlichem Leben gekennzeichnet war, wurde diese Einheit durch das Aufbrechen des Rahmens der Polis zugunsten weiträumigerer politischer Gesamtheiten zerstört. Aristoteles behauptet noch, dass öffentliche und private Tugend

zusammenfallen;<sup>40</sup> doch in einer Gesellschaft, die vom Privatmann keine Teilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten mehr erwartet, wird auch die öffentliche Tugend bedeutungslos. Der Philosoph, der in Platons *Politeia* noch die Einheit von Theorie und Praxis verkörperte, findet sich beschränkt auf den Bereich der reinen Theorie, seitdem die »Praxis« nicht mehr von ihm abhängig ist, sondern ein fremder Herr den Ton angibt. In diesem Augenblick verwandelt sich die menschliche Freiheit, die bisher mit der Ausübung der Bürgerrechte identisch gewesen war, in eine innere Freiheit;<sup>41</sup> das Ideal der Autarkie kann seine Erfüllung nicht mehr in der Polis finden, sondern sieht sich auf den Pfad der inneren Askese verwiesen, der zur Ataraxie hinleitet;<sup>42</sup> die reine Spekulation wird Zuflucht und Ersatz für ein verhindertes Handeln. Eine solche Atmosphäre des Rückzugs oder, wie es auch heißt, der »Abstraktion«<sup>43</sup> ist charakteristisch für die hellenistische Philosophie. Es ist allerdings nicht anzunehmen, dass dieser Rückzug jene Ansprüche, welche die vorangegangene Philosophie auf eine Einheit von Theorie und Praxis erhoben hatte, übergangslos aufgegeben hätte – als reichte es hin, das Wiederaufleben des kontemplativen Ideals einem mysteriösen »Wechsel« in Rechnung zu stellen. Und wirklich hat man auch zeigen können, dass jene hellenistischen Themen dem Keime nach schon in der Philosophie der Älteren Akademie angelegt waren.<sup>44</sup> So bleibt Speusipp den politischen Ambitionen des Platonismus treu, empfiehlt daneben aber die innere Unerschütterlichkeit, die sogenannte *Alypie*. Was Xenokrates betrifft, so ist er dafür bekannt, die platonistischen Lehren, in denen Theorie und Praxis unlösbar verbunden sind, in einem ausschließlich spekulativen Sinne weitergeführt zu haben. Glücklicherweise sind von ihm auch noch zwei die *phronesis* betreffende Fragmente erhalten. Er hat eine Schrift mit dem Titel Περὶ φρονήσεως verfasst, in der das Wort die allgemeine Bedeutung von »Verstand« gehabt haben dürfte, denn er definiert die Klugheit als das Vermögen, »die Wesen zu definieren und zu schauen«.<sup>45</sup> In einem anderen, ausführlicheren Fragment unterscheidet er jedoch zwei Arten des Verstandes: einen *theoretischen*, welcher mit der Weisheit zusammenfällt und den er als die »Wissenschaft von den ersten Ursachen und dem intelligiblen Sein« bestimmt, und einen *praktischen*.<sup>46</sup> Eine solche Unterscheidung, die den Bruch zwischen Theorie und Handeln sanktioniert, konnte unmöglich im Einklang

mit Platon stehen: Xenokrates müsste sich demzufolge über den »anachronistischen« Charakter jener einst von Platon behaupteten Einheit klar gewesen sein.<sup>47</sup> Und tatsächlich finden wir ihn in anderen Fragmenten vorzüglich vom »Heil des Individuum«, von der »Seelenruhe«, der »Befreiung vom Leiden«<sup>48</sup> und der Autarkie des Weisen<sup>49</sup> in Anspruch genommen: alles Themen, die bald darauf charakteristisch für den Stoizismus und den Epikureismus sein werden. Unter Polemon, Krantor und Krates verzichtet die Akademie dann endgültig darauf, in einer der Philosophie entfremdeten Gesellschaft eine aktive Rolle zu spielen. Dies wird die Epoche der Weltflucht sein, wie sie zur selben Zeit schon in den kleinen sokratischen Schulen gepredigt wird. In dasselbe Zeitalter gehört auch die Entstehung der Trostliteratur, wie man sie bei dem Pseudoplatoniker Axiochos verfolgen kann.

Durch einen Aspekt seiner Philosophie scheint Aristoteles sogar selbst eine Erneuerung des kontemplativen Ideals zu begünstigen. Man kennt den tiefen Eindruck, den die Lehren der Astraltheologie auf den jungen Aristoteles gemacht haben, als sie in der *Epinomis* ihren vollendeten Ausdruck fanden. Es wäre in diesem Zusammenhang von Interesse, die Verwendung des Wortes *phronesis* in diesem Dialog zu untersuchen. Man würde dabei ohne weiteres feststellen, dass das Wort hier die Kontemplation bezeichnet, eine Kontemplation jedoch, welche nicht mehr Norm des rechten Handelns ist<sup>50</sup> und die sich selbst genügt, indem sie im Schauspiel der himmlischen Ordnung die Quelle einer ewigen Wonne findet. Schon im Prolog wird die *phronesis* der Kunst der Gesetzgebung entgegengesetzt, »von der wir schon detailliert gehandelt haben«.<sup>51</sup> Der Verfasser verbirgt nicht, dass »die Sache, deren Entdeckung von der größten Wichtigkeit wäre«, nämlich das, was den Menschen zum Weisen macht, noch ihrer Entdeckung harrt. Im weiteren Verlauf des Dialoges erfahren wir, dass es sich bei dem gesuchten Gut um eine Wissenschaft handelt und dass »keine der Erkenntnisse, die sich mit unseren menschlichen Angelegenheiten beschäftigen, diesen Namen zu tragen verdienen«.<sup>52</sup> Als die gesuchte Wissenschaft – die einzige, die den Menschen weise macht – stellt sich schließlich die Wissenschaft von der Zahl heraus, eine göttliche Wissenschaft, deren Quelle und Gegenstand der Himmel ist.<sup>53</sup> Diese Wissenschaft nun, welche zugleich das kostbarste aller Güter ausmacht, ist keine

andere als die *phronesis*, die hier demnach die höchste Form des Wissens bedeutet, nämlich die Kontemplation der Himmelskörper.<sup>54</sup> Später wird nicht nur demjenigen, der sich der Kontemplation gewidmet hat, das Attribut *phronimos* beigelegt, sondern sogar den Himmelskörpern selbst;<sup>55</sup> diese Bezeichnung nämlich komme vor allem demjenigen zu, »welches immer nach denselben Prinzipien, auf dieselbe Art und Weise, und aus denselben Gründen handelt. Darin aber besteht die Natur der Himmelskörper.«<sup>56</sup> Schließlich beschreibt der Verfasser der *Epinomis* die allmähliche Entdeckung der vollendeten Ordnung des Himmels, deren Kontemplation der menschlichen Intelligenz die Teilhabe am göttlichen Verstand ( $\phi\omega\eta\sigma\iota\varsigma$ ) gestattet, als eine Art Initiation und Ekstase.<sup>57</sup>

Betrachtet man lediglich die Verwendung des Wortes *phronesis*, so wird man sich keinen deutlicheren Kontrast als den zwischen dem kontemplativen Verstand der *Epinomis* – dem nachgerühmt wird, dass er nichts mit den menschlichen Angelegenheiten zu tun habe – und der aristotelischen *Klugheit* vorstellen können. Es wäre aber gerade falsch, die Gegenüberstellung auf ein terminologisches Merkmal einzuschränken und von hier dann auf eine gänzliche Opposition des Aristotelismus zu den Themen der Astraltheologie zu schließen. Unter anderem hat Jaeger dazu beigetragen, die verwandte Grundhaltung der aristotelischen Jugendwerke – darunter insbesondere *Über die Philosophie* – und der mystischen Themen der *Epinomis* offenzulegen.<sup>58</sup> Ich habe andernorts zu zeigen versucht, dass das Astralthema – wenngleich seiner mystischen Aspekten entledigt – nicht nur für den jungen Aristoteles charakteristisch ist, sondern auch später noch ein zentrales Motiv seiner Theologie darstellt und dieser erst Sinn verleiht.<sup>59</sup> Darüber hinaus nimmt das sechste Buch der *Nikomachischen Ethik* ausdrücklich Bezug auf die Göttlichkeit der Himmelskörper, und zwar in einem Kontext, in dem es darum geht, zu zeigen, dass die *phronesis* – von nun an als Klugheit verstanden – nicht die höchste Form des Wissens ist.<sup>60</sup> Daraus geht hervor, dass die aristotelische Idee der *Klugheit* dem kontemplativen Ideal der Astralreligion nicht entgegengesetzt ist, sondern ganz im Gegenteil der Klugheit erst ihren Rahmen und ihre Bedeutung gibt. Weil die Kontemplation immer mehr zu einer anderen Welt hingezogen wird, die nicht länger nur das intelligible Duplikat der irdischen Welt ist, findet in dieser eine weniger hehre

Art der Erkenntnis ihre Anwendung und werden hier gewisse wacklige Verhaltensnormen zur *Tugend* erhoben. Es wäre also vergeblich, dem Ideal des kontemplativen Lebens ein Ideal des politischen Lebens entgegenzusetzen und dieses in einem angeblichen Ideal der Klugheit wiederzufinden. Selbst wenn Aristoteles von seinen Nachfolgern so verstanden wurde, so hat sich das Problem für ihn selbst doch niemals auf eine vergleichbare Weise gestellt: Die *Nikomachische Ethik* selbst kennt – wie allein schon aus dem Buch X hervorgeht – kein anderes Ideal als das eines Lebens der Erkenntnis und der gelehrsamem »Muße«, und dieses Ideal wird mit der Astraltheologie entlehnten Farben ausgemalt. Die Klugheit ist für Aristoteles nie mehr als ein Notbehelf, der unzulängliche *Ersatz* für eine Weisheit, die über das Menschliche hinausgeht.

Man kann die aristotelische Theorie der Klugheit samt ihren Abwandlungen also nicht wie Jaeger im Rahmen eines Widerstreits von zwei »philosophischen Lebensidealen« und deren abwechselndem Sieg übereinander erklären. Denn zu keinem Zeitpunkt der aristotelischen Entwicklung lässt sich von einem *Ideal* der Klugheit sprechen, ja nicht einmal von einem Primat des politischen Lebens. Vom ideengeschichtlichen Standpunkt aus ist Aristoteles weder der Vorläufer der staatsbürgerlichen Moral der Römer (die Jaeger zu folge Cicero von Di-kaiarch übernahm), noch jener hellenistischen Lehren eines Rückzugs in sich selbst und des inneren Heils. Aristoteles setzt im Menschen nicht die kontemplative Berufung dem Anspruch der Praxis entgegen, sondern hält an der Berechtigung beider fest. Allerdings findet die Praxis in der Kontemplation nicht mehr ihr Leitbild und ihre Richtschnur, sondern muss auf ihrer eigenen Ebene nach einer Norm Ausschau halten, die nichtsdestotrotz eine verstandesmäßige oder »dianoetische« Norm bleibt. Die Klugheit offenbart von daher weniger eine Entzweiung von Theorie und Praxis oder den Sieg der Praxis über die Theorie<sup>61</sup> als vielmehr einen *Bruch im Innern der Theorie selbst*. Doch an diesem Punkt stoßen wir auf Probleme einer immanenten Interpretation der Aristotelischen Philosophie, die sich nicht mit Hilfe der psychologischen und soziologischen Einsichten der Ideengeschichte erhellen lassen.