

6 Theorie und Praxis als Lebensformen

Autonomie- und Praxisdiskurse lassen sich kaum thematisieren, ohne die Unterscheidung von Theorie und Praxis und mit ihr eine »in Jahrtausenden sedimentierte Rhetorik« aufzurufen (Fuchs 2000: 56). Die damit in Operation gesetzten kommunikativen Strukturen sind von der Soziologie bislang allerdings weitgehend ignoriert worden; tatsächlich ist der im letzten Kapitel diskutierte Beitrag von Peter Fuchs der meines Wissens einzige systematische Versuch, die Theorie/Praxis-Unterscheidung als *fait social* zu begreifen und auf ihre kommunikative Funktion hin zu befragen.¹ In auffälligem Kontrast dazu haben die Geisteswissenschaften den in der Unterscheidung sedimentierten Sinn nicht nur umfassend aufgearbeitet, sondern auch ein Bewusstsein seiner anhaltenden kommunikativen Relevanz entwickelt. »Die griechische Auffassung des Verhältnisses von Theorie und Praxis«, so etwa Georg Picht, »ist in das Fundament des europäischen Kultursystems als einer der tragenden Pfeiler eingebaut« (1969: 135 f.).² Derartige Aussagen lassen erahnen, dass eine wissenssoziologische Analyse von Autonomie- und Praxisdiskursen nicht umhin kommt, sich mit philosophiehistorischen, philologischen und theologischen Forschungsergebnissen auseinanderzusetzen.

Das vorliegende Kapitel zielt auf eine soziologische Sekundäranalyse des geisteswissenschaftlichen Forschungsstandes zur Theorie/Praxis-Unterscheidung von der Antike bis zur Renaissance. Der Zeitraum von fast zwei Jahrtausenden bedeutet, dass kein Anspruch auf Vollständigkeit gestellt werden kann; jeder Versuch, alle relevanten Primär- und Sekundärquellen miteinzubeziehen, wäre zum Scheitern verurteilt. Verzichtet wird darüber hinaus auf eine Untersuchung der Urgeschichte des Theorie- und des Praxisbegriffes in der

1 Damit ist natürlich nicht behauptet, die Soziologie interessiere sich nicht für das Verhältnis von Theorie und Praxis. Das Problem ist nur, dass sie die Praxis bislang meist mit der von ihr untersuchten Realität gleichgesetzt hat. Auch das Bemühen um Praxisrelevanz hat sich oft genug als kontraproduktiv erwiesen, denn gerade die Annäherung führt dazu, dass die Strukturwirksamkeit der *Semantik* der Praxis aus dem Blick gerät.

2 Ähnlich hatte schon Snell (1951: 7 f.; 1955: 401 f.) hervorgehoben, dass die »Antithese von Theorie und Praxis« dasjenige Merkmal sei, welches die antike griechische Philosophie von den zeitnah entstehenden Philosophien Indiens und Chinas unterscheide. Solche Argumente sind auch heute noch gebräuchlich; Meyer etwa betont, dass »die beiden Begriffe für die Konstitution des abendländischen Denkens von so entscheidender Bedeutung waren, dass ohne sie die Entstehung von dem, was in einem engeren und fachspezifischen Sinne als Philosophie verstanden wird, kaum denkbar gewesen wäre« (Meyer 2003: 23).

vorplatonischen Philosophie.³ Als Ausgangspunkt dient stattdessen die bei Platon angedeutete und bei Aristoteles durchformulierte Idee der *Lebensformen*. Diese ist zentral, weil der Gegensatz von Theorie und Praxis damals nichts mit der Frage der Anwendbarkeit von Theorie zu tun hatte, sondern beide Begriffe vielmehr eine bestimmte Position des Individuums im Verhältnis zu seiner Umwelt markierten. Die Antithese, in die das Begriffspaar bei Aristoteles gebracht wird, darf deshalb nicht mit heutigen Vorstellungen eines ›Verhältnisses‹ von Theorie und Praxis verwechselt werden. Würde man das aristotelische Theorie/Praxis-Problem mit modernen Begriffen beschreiben, wäre vielmehr die Unterscheidung von *Philosophie* und *Politik* in den Vordergrund zu stellen. Es wird sich zeigen, dass die Philosophie für Aristoteles nicht vom ›theoretischen Leben‹ (βίος θεωρητικός), und die Politik nicht vom ›praktischen Leben‹ (βίος πρακτικός) zu trennen ist. Die Semantik der Lebensformen und der damit einhergehende Komplex von philosophischen, politischen, ethischen und später vor allem auch religiösen Wertvorstellungen hat im Verlauf der Jahrhunderte vielfältige und kaum vollständig überschaubare Reformulierungen erfahren, wobei immer wieder neue semantische Felder aufgespannt wurden. Tatsächlich ist die Unterscheidung des theoretischen und des praktischen Lebens in ihrer latinisierten Form – ›vita contemplativa‹ versus ›vita activa‹ – bis heute im Sprachschatz verankert.

Die Platon- und Aristoteles-Rezeption ist gewissermaßen die Propädeutik jeder Beschäftigung mit der Semantik von Theorie und Praxis. Die eröffnenden Semantikanalysen können daher auf eine breite Basis von Sekundärliteratur bauen (Kap. 6.1). Die Literaturlage wird jedoch etwas dünner, wenn nach den späteren Sinnverschiebungen gefragt wird. Es liegt auf der Hand, dass die semantische Evolution von der antiken griechischen Philosophie zur modernen Wissenschaft nicht reibungslos vonstatten geht; mehrfach wird das Verhältnis von Theorie und Praxis in die Form neuer Kategorien gegossen. So ist in onomasiologischer Perspektive zu fragen, ob und in welcher Weise der griechische Diskurs über die Relationierung von Theorie und Praxis sowie über den Wert der damit einhergehenden Lebens- und Handlungsformen in alternativen Terminologien wiederaufgegriffen wird; etwa in Form der lateinischen Unterscheidung von ›vita contemplativa‹ und ›vita activa‹. Parallel dazu kann in semasiologischer Perspektive untersucht werden, ob die alten Begriffe mit neuen Inhalten gefüllt werden. Die forschungspraktische Frage lautet entsprechend, welche Epochen und welche Kontexte genauer beleuchtet werden müssen, um die wichtigsten Transformationen der angedeuteten semantischen Felder

3 Siehe dazu aber Boll (1922: 8–15), Joly (1956: 12–68), Redlow (1966), Lobkowicz (1967: 5–15), Picht (1969: 109–111), Vogl (2002: 39–46) und Meyer (2003: 23–33). Ein paar Bemerkungen zur Etymologie des Praxisbegriffs finden sich außerdem oben, Kap. 5.2, S. 166.

nachvollziehen zu können. Damit einher geht die Frage, inwiefern man diese Entwicklungen überhaupt als Momente des Ausdifferenzierungsprozesses der modernen Wissenschaft interpretieren kann.

Folgt man den in der Wissenschaftsforschung tradierten ideengeschichtlichen Abrissen zur Theorie/Praxis-Unterscheidung und zum Begriff angewandter Wissenschaft (z. B. Stokes 1997: 26–30), dann wird meist zuerst die Antike knapp angeschnitten, daraufhin werden die sozialen und kulturellen Umbrüche der Renaissance erläutert, um dann, als Höhepunkt, die Geschichte der wissenschaftlichen Revolution des 17. Jahrhunderts zu erzählen. Auffallend ist also, dass gemeinhin eine riesige Lücke zwischen der griechischen Antike und der Renaissance klafft. In älteren Darstellungen ist diesbezüglich von einer Art Winterschlaf des wissenschaftlichen Geistes die Rede. Bruno Snell etwa beklagt, dass das von Platon und Aristoteles geflochtene »Band zwischen Theorie und Praxis« bei den Schülern immer dünner geworden sei, da sie entweder für die Vorherrschaft der Theorie eintraten und damit eine aus den »lebendigen Zusammenhängen« herausgerissene Spezialwissenschaft förderten, oder das Praktische zu einem Dogmatismus erhoben, in dem das »lebendige Forschen« erstarre. Erst in der Renaissance, so Snell weiter, habe der Rückbezug auf die »echte Spannung zwischen Theorie und Praxis« erneut die Genese einer »lebendigen Wissenschaft« ermöglicht (1951: 18–21; 1955: 408–411).

Folgt man derartigen Variationen über das Thema der »Lebendigkeit« der antiken Philosophie, dann erscheinen die griechischen Philosophen als Wissenschaftler *avant la lettre*. In diesem Sinne heißt es bei Alistair C. Crombie: »It was the Greeks who invented science as we now know it« (1961: Bd. 1, 4 f.).⁴ Andere Autoren sind diesbezüglich vorsichtiger. Das griechische Denken, so Alfred North Whitehead, sei zwar klar, logisch, vortrefflich und genial gewesen, dennoch aber nicht zur »vollständigen wissenschaftlichen Mentalität« gelangt. Die griechische Philosophie könne deshalb nicht im heutigen Sinne als Wissenschaft charakterisiert werden, wohl aber als »ideale Vorarbeit« (Whitehead 1984: 17 f.). Eine analoge Überlegung liegt auch den vorliegenden Studien zugrunde: Nicht nur die wissenschaftliche Methodik, Logik und Begriffsbildung, sondern auch Semantiken, die das rahmen, was heute als wissenschaftliche »Vorarbeit« erscheint, wurden im antiken Griechenland vorbereitet. In genau diesem Sinne können Unterscheidungen wie diejenige zwischen Theorie und Praxis evolutionstheoretisch als »preadaptive advances«,⁵ als semantische Vorleistungen

4 Für eine Kritik an derartigen Positionen siehe Harris (2005: 5–46), der aus sprachphilosophischer Perspektive erläutert, was es für die Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftstheorie bedeutet, Aristoteles zum ersten Wissenschaftler zu ernennen.

5 Im Sinne von Luhmann (1997: 241, 512, 556; 2005g: 219 f.), der den Begriff von Robert McAdams übernimmt. Siehe dazu auch Stäheli (2000: 200) und Stichweh (2006c: 164 f.).

interpretiert werden, auf die das sich erst in der Neuzeit vollständig ausdifferenzierende Wissenschaftssystem zurückgreifen kann. Mit anderen Worten: Die Semantik der Wissenschaft geht der sozialstrukturellen Schließung des modernen Wissenschaftssystems zumindest teilweise voraus.⁶

Doch zurück zur klassischen Erzählung. Das Wissen der griechischen Proto-Wissenschaftler, so liest man häufig, ging im frühen Mittelalter verloren und fand erst im 12. und 13. Jahrhundert über Rückübersetzungen aus dem Arabischen den Weg zurück nach Europa. Wissenschaftshistorisch betrachtet erscheint das Mittelalter demnach als ein Raum, in dem kein Platz war für eine von der Theologie unabhängige Wissenschaft,⁷ und in dem keine nennenswerte ökonomische Entwicklung stattgefunden hat.⁸ Dieses Bild impliziert, dass es damals nur zwei relevante gesellschaftliche Kräfte gab, die Religion und die Politik. Auch für die vorliegende Arbeit läge es also nahe, diese Zeit zu überspringen und stattdessen einen genaueren Blick auf die für die Genese der modernen Wissenschaft unumstritten relevante Renaissance zu werfen. Allerdings wäre ein solcher epochenübergreifender ›Sprung‹ für die Rekonstruktion der hier interessierenden semantischen Felder problematisch, denn er würde einige der tief liegenden religiösen und politischen Sinnschichten ausklammern, auf die sich auch die heutigen Semantik der Wissenschaft noch bezieht. Im Folgenden wird deshalb versucht, den Transformationen der Semantik zwischen der Antike und der Renaissance durch Berücksichtigung mehrerer Zwischenstufen gerecht zu werden. Nach der Diskussion der Unterscheidung von Theorie und Praxis bei Platon und Aristoteles (Kap. 6.1) folgt eine Diskussion der Neufassung der Problematik durch römische Autoren wie Cicero, Sallust und Seneca (Kap. 6.2). Während diese mit der Leitunterscheidung von ›otium‹ und ›negotium‹ um die zentrale Referenz der ›res publica‹ kreisen, und die philosophischen Studien im Hinblick auf das politische Leben legitimieren, kommt im Neuplatonismus die platonische und aristotelische Hochwertung des Theoretischen zu neuer Geltung (Kap. 6.3). Ähnliches gilt für das frühe Christentum, in dem die ›vita

6 Siehe dazu auch die Diskussion zur Nachträglichkeit der Semantik in Kap. 4.4, S. 145.

7 Damit ist nicht gesagt, dass das Mittelalter ein von der Wissenschaftsgeschichte unerforschtes Gebiet wäre (siehe dazu nur Crombie 1961 und Lindberg 2007). Entscheidend ist, dass das Mittelalter in vielen identitätsstiftenden Erzählungen zur Genese der modernen Wissenschaft als eine Zeit des Niedergangs dargestellt wird. So auch bei Crombie: ›I have tried to use the results of recent research to tell, within the covers of a single general history, the story of Western science from its decay after the collapse of the Roman Empire in the West to its full reflowering in the 17th century.‹ (1961: Bd. 1, xii).

8 Stock (1991: 88 f.) weist darauf hin, dass das Mittelalter für die Geschichtsschreibung auch deshalb eine besondere Herausforderung ist, weil es im Gegensatz zu anderen Epochen keinen klaren Zusammenhang zwischen ökonomischem Wandel und kulturellen Werten gab. Dies zeige sich etwa daran, dass sich zwischen dem 11. und 13. Jh. sehr viel verändert habe, dass aber zugleich die Kategorien zur Reflexion des sich andeutenden Wandels fehlten.

contemplativa« der »vita activa« übergeordnet wird (Kap. 6.4). Gemeinsam ist dem neuplatonischen und dem christlichen Denken, dass das kontemplative Leben auf die Schau des Göttlichen zielt, während das aktive Leben sich auf das »Diesseits« richtet. Damit stabilisiert sich über die Jahrhunderte hinweg eine Höherwertigkeit der auf das »Jenseits« abhebenden Kontemplation. Dies ändert sich in der Renaissance, in welcher die Semantik der Lebensformen zwar noch immer gepflegt wird, dabei aber eine Säkularisierung erfährt (Kap. 6.5). Durch die Rezeption von römischen Autoren wie Cicero erhält die politische Konnotation der »vita activa« eine Aufwertung, ohne dass die religiöse Konnotation der »vita contemplativa« ihren Eigenwert gänzlich verliert. Darüber hinaus wird der Diskurs der Lebensformen nun zunehmend mit der Frage nach dem gesellschaftlichen Wert wissenschaftlicher Arbeit – oder genauer: mit dem Sinn der »studia humanitatis« – verknüpft. Das Kapitel schließt mit der These, dass der rote Faden von der Antike zur Renaissance darin liegt, dass die Vermittlung zwischen den beiden Lebensformen durchgehend dem Individuum zugemutet wird (Kap. 6.6).

6.1 Philosophie und Politik in der griechischen Antike

Sowohl bei Platon wie bei Aristoteles zielt die Unterscheidung von Theorie (θεωρία) und Praxis (πρᾶξις) auf das Verhältnis von Philosophie und Politik.⁹ Es wäre deshalb problematisch, den griechischen Begriff der Praxis im heute verbreiteten Sinne als eine Art Anwendung von Theorie zu verstehen.¹⁰ Der antike Diskurs über Theorie und Praxis befasst sich vielmehr mit verschiedenen Lebensweisen und Handlungsformen; er thematisiert »einander entgegengesetzte Typen der gesamten Lebensführung und der darin sich ausprägenden Haltung« (Picht 1969: 108 f.).¹¹ Die hierfür wichtigste Quelle ist Aristoteles' *Nikomachische Ethik*, in welcher drei dem freien Bürger offen stehende Lebensformen und damit drei Vorstellungen vom menschlichen Glück unterschieden werden (Eth. Nic. I, 3):¹² Erstens das von der Mehrzahl bevorzugte Leben des Genusses (βίος

9 Die folgenden Überlegungen basieren primär auf den Darstellungen von Lobkowicz (1967), Bien (1968/69, 1989) sowie den zitierten Primärquellen. Für weitergehende Analysen zur Theorie/Praxis-Begrifflichkeit bei Platon und Aristoteles siehe Festugière (1936), Kapp (1938), Ball (1972), Gigon (1973), Adkins (1978) und Nightingale (2004).

10 Siehe dazu Moser (1955: 14), Lobkowicz (1967: 35, 75–88), Meyer (2003: 32 f.) und Broman (2012: 196 f.). Etwas anders argumentiert Bien, demzufolge die aristotelische Theorie der Praxis durchaus ein gewissermaßen technologisches Moment besitze (1968/69: 275–281). Allerdings, so Bien, werde dieses nicht mit dem Praxisbegriff gefasst, sondern mit den Unterscheidungen γνῶσις – χρῆσις und θεωρία – ἐμπειρία (ebd.: 277).

11 Siehe zum Begriff der Lebensformen auch die ausführlichen Darstellungen von Lobkowicz (1967: 17–33), Huber (1991) und Kullmann (1995).

12 Zitiert wird hier und im Folgenden die Akademie-Ausgabe (Aristoteles 1991).

ἀπολαυστικός), zweitens das Leben im Dienste des Staates (βίος πολιτικός) und drittens das der Philosophie gewidmete Leben (βίος θεωρητικός). Dieses Schema ist allerdings insofern unvollständig, als alle unfreien Tätigkeiten strikt ausgeblendet werden. So ist die Arbeit (πόνος) als Lebensweise der Sklaven oder die herstellende Tätigkeit (ποίησις) der freien Handwerker für Aristoteles kein Gegenstand praktischer Philosophie.¹³ Von den drei erwähnten Lebensweisen wiederum fungiert die erste als eine Art Negativfolie, denn das dem Gelderwerb und Genuß gewidmete Leben, so Aristoteles, zeuge nur vom knechtischen Sinn derjenigen, die sich ein animalisches Dasein aussuchen. Für die feineren Geister (οἱ χαρίεντες), so Aristoteles im siebten Buch der *Politik*, gehe es um die Wahl zwischen einem politisch-praktischen¹⁴ und einem theoretischen Leben (Pol. VII, 2, 1324 a 25–35).¹⁵ Letzteres ist der selbstzweckhaften Erkenntnis des Ewigen gewidmet; im Folgenden wird sich noch zeigen, dass Aristoteles hierbei an eine Emanzipation des ›Theoretischen‹ vom ›Praktischen‹ denkt.

Die aristotelische Trias von Lebensformen hat ihre Wurzeln unter anderem¹⁶ in Platons Vorstellung einer Dreiteilung der menschlichen Seele (Rep. 580 d–583 a).¹⁷ Den ersten Teil der Seele nennt Platon das Begehren (ἐπιθυμία), welches die Affekte und Triebe beinhaltet, die zu geld- und gewinnsüchtigem Verhalten führen; den zweiten Teil bezeichnet er als Mut (θυμός), dieser ist Sitz der Tapferkeit, die einen sieg- und ehrliebenden Charakter auszeichnen; den dritten Teil schließlich definiert er als Vernunft (λόγος), hier hat das lernbegierige und weisheitsliebende Denken seinen Ort. Diese Dreiteilung der Seele legt Platon auch seinem Entwurf für einen idealen Staat zugrunde, in dem jeder Bürger die Position einnimmt, die dem in seiner Seele jeweils vorherrschenden Teil am besten entspricht. So sind die Handwerker und Bauern vom Begehren gelei-

13 Die Exklusion der dem Menschen nicht würdigen Sklaven- und Lohnarbeit wird in der Literatur immer wieder kritisch kommentiert. Siehe nur Lobkowitz (1967: 17 f.), Arendt (1981: 19) und Huber (1991: 22). Eine Klärung der verschiedenen Arbeitsbegriffe findet sich bei Vogl (2002: 35).

14 Aristoteles spricht hier vom ὁ πολιτικός καὶ πρακτικός βίος, d. h. er verwendet die Begriffe des politischen Lebens (βίος πολιτικός) und des praktischen Lebens (βίος πρακτικός) an dieser Stelle synonym. Der erste Begriff ist der in der Sprache der Öffentlichkeit vorgegebene Terminus, während der zweite erst in der philosophischen Reflexion auftauchte und sich in der an Aristoteles anschließenden Tradition durchsetzte (vgl. Bien 1989: 1282). Arendt (1981: 20) weist darauf hin, dass es eine Folge des Niedergangs der antiken Stadtstaaten war, dass das ursprünglich hoch angesehene *politische* Leben zunehmend unter das *praktische* Leben subsumiert wurde. Aus diesem Grund fielen im späteren Begriff der ›vita activa‹ verschiedene Handlungsformen zusammen.

15 Zitiert wird hier und im Folgenden die Akademie-Ausgabe (Aristoteles 2005).

16 Es wird vermutet, dass das Thema bis auf Pythagoras zurückgeht; siehe für weitere Hinweise Mason (1961: 14 f.), Lobkowitz (1967: 5–8) und Vickers (1991: 4).

17 Zitiert wird hier und im Folgenden die deutsche Übersetzung von Schleiermacher (Platon 1971).

tet, der Stand der Wächter dagegen vom Mut, während bei den Philosophen die Vernunft dominiert. Letztere, so Platon, sind denn auch Kraft ihres Denkens und ihrer Weisheit zur Herrschaft bestimmt. Wie später bei Aristoteles erscheint also auch in dieser Konstellation das Lustleben des niedrigsten Standes als dem guten Bürger nicht angemessen, denn es sind die zwei höherwertigen Stände, die gemeinsam die Verantwortung für das Gemeinwesen übernehmen.

Bereits in dieser kurzen Skizze der von Platon und Aristoteles konzipierten Lebensformen deutet sich an, dass die Frage nach dem guten Leben bei beiden auf die Dichotomie von Philosophie und Politik bzw. auf das Verhältnis des βίος θεωρητικός und des βίος πολιτικός hinausläuft (Bien 1968/69: vgl.). Hier liegt ideengeschichtlich der Ursprung unzähliger Autonomie- und Praxisdiskurse, die das westliche Denken seither geprägt haben. Dies heißt natürlich nicht, dass damals ein gleichsam zeitloses Problem freigelegt wurde, welches bis heute nicht gelöst werden konnte, im Gegenteil, das Problem ist eines, welches nur im Kontext der sozialen und politischen Situation der griechischen Stadtstaaten im vierten vorchristlichen Jahrhundert verständlich wird. Mit Bezug auf die Fragestellung der vorliegenden Arbeit ist diese Entwicklung nicht aufgrund ihrer philosophiegeschichtlichen Bedeutung relevant, sondern weil die damals etablierte Semantik *als* Semantik ein Eigenleben entwickelte und weit über die Philosophie hinaus bedeutsam wurde. Man kann deshalb vermuten, dass die Theorie/Praxis-Semantik bis heute, wenn auch in verdünnter Form, jene erste, von Platon und Aristoteles geprägte Sinnschicht transportiert.

In Platons idealem Staat sollte das Verhältnis von Philosophie und Politik durch die Aufhebung beider bestimmt werden. Der Philosoph, der sich nur für die höchsten Dinge, nicht aber für die Politik interessiert, ist im Verständnis Platons aus eben diesem Grund der einzige, der zum Regieren fähig ist. Platons Intention, so resümiert Günther Bien, zielt darauf, »Theorie und Praxis, Philosophie und Politik in eins zusammenfallen zu lassen, oder konkret: sie durch ein und dieselbe Figur realisieren zu wollen« (ebd.: 269).¹⁸ Die Radikalität dieser Position zeigt sich an der berühmten Anekdote, die Hans Blumenberg (1987) zum Ausgangspunkt seiner Studie über die *Urgeschichte der Theorie* gemacht hat: Die Geschichte von Thales, der nachts den Blick auf die Sterne gerichtet habe, deshalb in einen Brunnen gefallen sei und dafür von einer thrakischen Magd verspottet wurde. In Platons *Theaitetos* (174 a–176 a)¹⁹ ist es Sokrates, der dies erzählt, und der Zweck der Erzählung ist es, das Verhältnis des Philosophen zum Staat und zur menschlich-politischen Lebenswelt zu verdeutlichen. Gerade weil sich Thales nicht für die Niederungen der Welt der Menschen, sondern

18 Ähnlich auch Huber (1991: 26) und Meyer (2003: 36 f.).

19 Zitiert wird hier und im Folgenden die deutsche Übersetzung von Schleiermacher (Platon 1970: 1–217).

nur für die höchsten Dinge interessiere, sei er zu gerechter Herrschaft fähig. Wenn es darauf ankomme, werde der Philosoph auch in praktischen Dingen das Richtige tun, denn das Unrechte, so Platons Überzeugung, tue der Mensch nur aus Unwissenheit (vgl. Meyer 2003: 33–38). Was bedeutet das für die Differenz von Politik und Philosophie? Platon skizziert dieses Verhältnis als eine Dialektik von Nähe und Ferne sowie von Körper und Seele, und beschreibt die soziale Position des Philosophen wie folgt:

»[I]n der Tat wohnt nur sein Körper im Staate und hält sich darin auf; seine Seele aber, dieses alles für gering haltend und für nichtig, schweift verachtend nach Pindaros überall umher, was auf der Erde und was in ihren Tiefen ist messend, und am Himmel die Sterne verteilend, und überall jegliche Natur alles dessen, was ist, im ganzen erforschend, zu nichts aber von dem, was in der Nähe ist, sich herablassend.« (Theaet. 173 e–174 a).

Die Ernennung des Philosophen zum König geschieht übrigens gegen dessen eigenes Interesse, denn er strebt ja keineswegs nach Macht, sondern danach, den weltlichen Dingen fern zu bleiben und sein theoretisches Leben allein der Wahrheit zu widmen (Rep. 519 c–521 b). Die Zwangsrekrutierung begründet Platon mit dem Hinweis, dass es der Staat selbst sei, der seine besten Bürger zur Philosophie erziehe und somit das Recht habe, sie daraufhin, als Gegenleistung, zum Regieren zu nötigen.²⁰ Mit anderen Worten: »Der Staat, in welchem die zur Regierung Berufenen am wenigsten Lust haben zu regieren, wird notwendig am besten und ruhigsten verwaltet werden« (Rep. 520 d). Dieses Argument mag sich heute skurril anhören, doch Platons Idee der Versöhnung von Theorie und Praxis in der Identität des Philosophen ist höchst plausibel, wenn man sie als Ausdruck einer hierarchisch organisierten Gesellschaft versteht, deren primäre Differenzierungsform sowohl durch das für Stadtstaaten typische Verhältnis von Zentrum und Peripherie wie auch durch Stratifikation strukturiert ist (vgl. Luhmann 1997: 663). Derartige Gesellschaften verfügen in ihrem Zentrum über einen Ort der »Repräsentation des Ganzen im Ganzen« und damit über die Möglichkeit, konkurrenzfreie und verbindliche Selbstbeschreibungen anzufertigen (Luhmann 2005c: 69 f.). Für die antike politische Philosophie stand es deshalb nie zur Debatte, ob es dieses Zentrum gibt, sondern nur, welche Eigenschaften diejenigen mitbringen sollten, die in ihm herrschen.

20 Platon erläutert dies im Kontext des Höhlengleichnisses: Der Philosoph, der die Höhle verlässt und die Sonne betrachtet hat, ist danach verpflichtet, in die Höhle zurückzukehren und seine Erkenntnis den dort Gefangenen zugute kommen zu lassen (siehe dazu ausführlicher Snell 1951: 16; Bien 1968/69: 273 f.; Huber 1991: 29 f.). Als sich für Platon selbst die Möglichkeit ergab, am Hofe des Tyrannen Dionysios I. in Syrakus als Berater zu wirken, nahm er diese Pflicht tatsächlich auf sich. Aber er tat dies »schweren Herzens, da er das Glück des rein theoretischen Lebens kennengelernt hatte« (Snell 1951: 16) – es handelte sich also um »ein Opfer, das er der Pflicht gebracht hat« (Boll 1922: 17). Letztlich, so die Legende, endete dieses Unternehmen in einer bitteren Enttäuschung: Platon fiel in Ungnade und wurde als Sklave verkauft.

Vor diesem Hintergrund gilt es nun, sich die aristotelische Deutung des Theorie/Praxis-Problems zu vergegenwärtigen. Während bei Platon die Philosophie unvermittelt in die praktische Politik übergeht, denkt sich Aristoteles dieses Verhältnis als ein vermitteltes (vgl. Bien 1968/69: 269). Theorie und Praxis sollen nicht mehr fusioniert werden, sondern jeweils zu ihrem eigenen Recht kommen. Aristoteles plädiert also, wie schon angedeutet, für eine Emanzipation der Philosophie von der Politik. Auch hier drängt sich eine soziologisch-differenzierungstheoretische Deutung auf, denn während Platon das Problem des Verhältnisses dieser beiden Wertsphären durch Hierarchisierung löst, klingt bei Aristoteles eine Art symmetrische Spannung zweier inkommensurabler Rationalitätsformen an.

Eine Rechtfertigung findet die Differenzierung von Theorie und Praxis im Rekurs auf den Gegenstandsbereich der jeweiligen Handlungsform. Die Theorie behandelt alle die Dinge und Seinsbereiche, die dem menschlichem Zugriff entzogen sind – seien dies die Sterne, das Göttliche oder die Wahrheit –, die Praxis dagegen markiert umgekehrt den Bereich der menschlichen, insbesondere der politischen und ökonomischen Angelegenheiten. Damit transformiert sich die Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis in diejenige nach dem Verhältnis von übermenschlichem ›kosmos‹ und menschlicher ›polis‹ (vgl. ebd.: 282; Picht 1969: 123–128). Es ist nur konsequent, wenn Aristoteles, anders als Platon, für beide Sphären eine eigene Reflexionsform erarbeitet: Neben die ›theoretische‹ Philosophie tritt seither die ›praktische‹ Philosophie. Während die Welt menschlichen Handelns für Platon durch Dunkelheit und Verwirrung gekennzeichnet war – dafür steht das Höhlengleichnis –, versucht Aristoteles »die der Welt menschlicher Praxis immanente Vernünftigkeit hermeneutisch [...] zur Sprache zu bringen« (Bien 1968/69: 284) – und etabliert so die Ethik als eigenständige wissenschaftliche Disziplin (vgl. Meyer 2003: 45). Aus heutiger Perspektive ist man geneigt zu sagen, dass Aristoteles, etwa mit der *Nikomachischen Ethik*, eine ›Theorie der praktischen Philosophie‹ bzw. eine ›politische Theorie‹ vorgelegt hat. Dies jedoch widerspräche dem damaligen Theoriebegriff, der per definitionem auf einen anderen Gegenstandsbereich zielte: auf die Wahrheit jenseits menschlicher Angelegenheiten.²¹ Es geht Aristoteles nicht mehr wie Platon darum, die Praxis der Aufsicht der Theorie bzw. der Verfügung des Philosophen zu unterstellen; vielmehr werden Theorie und Praxis als zwei nicht aufeinander reduzierbare Lebensformen dargestellt.²²

21 Entsprechend habe ich oben in Bezug auf die theoretische und die praktische Philosophie von einer *Reflexionsform* und nicht von einer *Reflexionstheorie* gesprochen.

22 So hat Aristoteles, obwohl er sich ausführlich mit Platons politischer Philosophie beschäftigt hatte, den Philosophenkönigssatz an keiner Stelle der heute erhaltenen Schriften erwähnt (vgl. Bien 1968/69: 269).

Davon unbesehen beantwortet Aristoteles die Frage, ob das theoretisch-philosophische Leben (βίος θεωρητικός) oder das bürgerlich-politische Leben (βίος πολιτικός) die höherwertige Lebensweise sei, analog zu Platon, indem er ersterem den Vorzug gibt. Dieses Werturteil jedoch, und daran hatte auch die platonische Philosophie nichts geändert, war den praktisch und politisch tätigen Bürgern der Polis nicht leicht zu vermitteln. So war die Kennzeichnung ›philosophisch‹ in der öffentlichen Polemik negativ konnotiert (›weltfremd‹), während die Kennzeichnung ›politisch‹ positive Wertungen transportierte (›männlich‹, ›handlungsmächtig‹). Vor diesem Hintergrund kann die aristotelische Auseinandersetzung mit der Theorie/Praxis-Unterscheidung als »diskussionsstrategisch motivierter semantischer Akt« interpretiert werden (Bien 1989: 1282 f.), dessen Ziel darin lag, den Wert der Theorie als Lebensform vor den Bürgern der Polis zu verteidigen (vgl. Lobkowicz 1967: 23).

Um dies zu erreichen gibt Aristoteles den Gegnern der Philosophie zunächst darin recht, dass nur das praktische Leben zur Glückseligkeit (εὐδαιμονία) führe. Gleichzeitig aber interpretiert er den landläufigen Begriff der Praxis so um, dass er nicht mehr nur ein Handeln bezeichnet, welches zu einem bestimmten Resultat führt, sondern auch und vor allem ein Handeln, welches seinen Zweck in sich selber findet. So heißt es im oben schon erwähnten siebten Buch der *Politik*:

»Ein Leben der Tätigkeit muss aber nicht auf andere gerichtet sein, wie einige annehmen; man darf auch nicht allein die Überlegungen als praktisch angeben, die auf Ergebnisse von Handeln abzielen, *sondern praktisch sind viel eher die Betrachtungen und Überlegungen, die den Zweck in sich selber tragen und um ihrer selbst willen unternommen werden.* Denn richtiges Handeln ist das Ziel, daher ist auch eine bestimmte Form von Tätigsein Ziel. Aber auch die nach außen gerichteten Tätigkeiten führen, wie wir sagen, am ehesten diejenigen Männer eigentlich aus, die durch gedankliche Planung die Leitung über sie tragen.« (Pol. VII 1325 b 15–b 24, Herv. DK).

Die Pointe dieser Argumentation besteht erstens darin, dass die Theorie eine Form von Praxis ist und somit ebenfalls zur Glückseligkeit führt, und zweitens darin, dass nur diese theoretische Praxis im eigentlichen, nämlich selbstzweckhaften Sinne Praxis ist: »So ist gerade die Theorie am Ende die höchste Praxis und zugleich der Ursprung jeder rechten Praxis« (Picht 1969: 135).²³ Ähnlich wie die platonische Vorstellung des zum Regieren gezwungenen Philosophenkönigs

23 Zu berücksichtigen ist allerdings, dass eine weiterführende Aristoteles-Rezeption zu differenzierteren Aussagen kommt. So wird in der hier nicht berücksichtigten *Eudemischen Ethik* der Vorrang des theoretischen Lebens weniger stark gemacht als in der *Nikomachischen Ethik*. Betont wird in jener das richtige Verhältnis des Menschen zu seinen Affekten, ein Ideal, das Huber wie folgt zusammenfasst: »Demnach würde Aristoteles die Lebenserfüllung nicht in der ausschließlichen Hingabe an die Philosophie sehen, sondern die philosophische Erkenntnis und ihre Ermöglichung wird ihm zum Maßstab, im Blick auf den eine Integration aller Lebensbereiche auf der materiellen, moralischen und geistigen Ebene zu einem vollendeten Ganzen vollzogen werden soll« (Huber 1991: 25 f.).

erscheint die aristotelische Umdeutung des Praxisbegriffs zwecks Legitimation eines zurückgezogenen philosophischen Lebens aus heutiger Perspektive wie ein Taschenspielertrick. Umso interessanter ist es, dass die moderne Wissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts einen strukturell fast identischen Legitimationstopos kultiviert hat: die Idee nämlich, dass die scheinbar zweckfreie Grundlagenforschung längerfristig den viel größeren Nutzen bringt als eine unmittelbar angewandte Forschung. Darauf wird unten noch zurückzukommen sein (Kap. 8), vorläufig ist nur festzuhalten, dass sich der aristotelische Praxisbegriff durch mannigfaltige Bedeutungen auszeichnet und je nach Kontext in einem engeren oder weiteren Sinne verwendet wird.²⁴

Ausgehend von der vorgestellten Unterscheidung von Theorie und Praxis als zweierlei *Lebensformen* gilt es nun, die damit verwandte Unterscheidung verschiedener *Handlungsformen* zu skizzieren. Dies scheint zunächst wenig Neues zu bringen, denn selbstverständlich finden beide Lebensformen ihren Ausdruck jeweils in einer entsprechenden Art und Weise des Handelns. Entscheidend ist aber, dass Aristoteles auf der Seite der Praxis eine weitere Unterscheidung einführt: diejenige zwischen Praxis (πρᾶξις) und Poiesis (ποίησις).²⁵ Letztere war im Diskurs um die Frage nach dem guten Leben nicht aufgetaucht, da ihr keine dem theoretischen oder dem politischen Leben gleichwertige Lebensform entspricht. Die Trias der Lebensformen (βίος θεωρητικός, βίος πολιτικός, βίος ἀπολαυστικός) darf deshalb nicht mit der Trias von Handlungsformen (θεωρία, πρᾶξις, ποίησις) parallelisiert werden. Auch wenn dem Begriff der Poiesis bei Aristoteles nicht annähernd die Prominenz des Theorie- oder des Praxisbegriffes zukommt, hat er in der Philosophiegeschichte und in der hier interessierenden Semantik der Wissenschaft dennoch eine eigene Karriere eingeschlagen. Wie sich noch zeigen wird, verschiebt sich nämlich die Bedeutung des Praxisbegriffes in der Renaissance und in der frühen Neuzeit in Richtung dessen, was bei Aristoteles Poiesis hieß.²⁶

Der Ausdruck Poiesis (ποίησις) bedeutet ursprünglich ein »Bewirken«, »Herstellen« oder »Hervorbringen« und wurde häufig synonym mit dem Begriff der Praxis (πρᾶξις) gebraucht. Dagegen hat sich seit Aristoteles ein engerer philosophischer Sprachgebrauch durchgesetzt, in dem die Poiesis auf die »kunstmäßige

24 Neben den hier vorgestellten Bedeutungen fungiert der Begriff der Praxis bei Aristoteles auch als Bewegungsverursachung im weitesten Sinne, d. h. sowohl in Bezug auf den Kosmos wie in Bezug auf Pflanzen, Tiere und Menschen (vgl. Bien 1989: 1284). Damit erklärt sich auch, weshalb die Theorie manchmal als Gegensatz zur Praxis und manchmal als Unterart der Praxis erscheint (vgl. Seebass 2006: 23).

25 Die Unterscheidung wird ausführlich behandelt bei Ebert (1976) und Mackenzie (1991).

26 Auch heute noch wird die Unterscheidung von Praxis und Poiesis in der Philosophie zur Reflexion von Zielen in Wissenschaft und Technik verwendet, so etwa bei Kornwachs (2006) oder Seebass (2006).

Hervorbringung von Erzeugnissen« eingeschränkt ist und dabei von der Praxis als einem in der Tugend begründeten sittlichen Handeln unterschieden wird (Derbolav 1989: 1024). Ansätze zu einer derartigen Unterscheidung finden sich zwar auch bei Platon, sind begrifflich aber nicht scharf ausgearbeitet (vgl. Bienen 1989: 1277 f.). Interessant ist allerdings, dass Platon eine Unterscheidung vorschlägt, in der das, was später *Poiesis* heißen wird, nicht als Gegenbegriff zur Praxis, sondern als Gegenbegriff zur Theorie expliziert ist. Im *Politikos*,²⁷ einem späten Dialog, schlägt Platon nämlich vor, die Wissensweisen in praktisch-tätige (*ἐπιστήμη πρακτική*) und erkennend-theoretische (*ἐπιστήμη γνωστική*) einzuteilen. Als Beispiel für erstere werden die Baukunst und andere Handwerke, als Beispiel für letztere die Arithmetik und ihr verwandte Künste genannt. Das Wissen des Staatsmannes, so Platon, gehöre zur zweiten Gattung, denn mit seinen Händen und seinem Körper allein lasse sich seine Herrschaft kaum behaupten, wohl aber mit der Einsicht und der Kraft der Seele (Pol. 258 b–259 d). Auch hier klingt wieder der Philosophenkönigssatz an: Die Theorie herrscht über die Praxis. Anders als in den oben zitierten Passagen wird die Theorie in diesem Zusammenhang allerdings nicht der Praxis als einer genuin *politischen* Handlungsform gegenübergestellt, sondern der *Poiesis* als einer *herstellenden* Handlungsform.²⁸

Um die Unterscheidung von Praxis und *Poiesis* in ein semantisches Feld einzuordnen, gilt es erneut einen Blick in die *Nikomachische Ethik* zu werfen. Aristoteles diskutiert dort neben den ethischen Tugenden auch die von diesen zu unterscheidenden dianoetischen Tugenden, d. h. die »Grundformen, durch welche die Seele, bejahend oder verneinend, die Erkenntnis des Richtigen vollzieht« (Eth. Nic. VI, 3). Während die ethischen Tugenden den Charakter betreffen, beziehen sich die dianoetischen Tugenden auf den Intellekt und werden in der Sekundärliteratur entsprechend auch als Vernunft- oder Wissensformen bezeichnet. Konkret nennt Aristoteles das praktische Können (*Technē* – τέχνη), die wissenschaftliche Erkenntnis (*Epistēmē* – ἐπιστήμη), die sittliche Einsicht (*Phronēsis* – φρόνησις), die philosophische Weisheit (*Sophia* – σοφία) und den intuitiven Verstand (*Nous* – νοῦς).

Diese fünf Tugenden sind für den hier interessierenden Problemzusammenhang von größter Bedeutung, denn in der aristotelischen Vorstellung fungieren sie gewissermaßen als habituelle Voraussetzung der verschiedenen Lebens-

27 Zitiert wird hier und im Folgenden die Ausgabe Platon (1970: 403–579). Siehe zur im Folgenden diskutierten Passage auch Vogl (2002: 33, Fn. 36).

28 Bemerkenswert ist dies deshalb, weil die Gegenüberstellung von Theorie und *Poiesis* in der Philosophiegeschichte im Vergleich zur Unterscheidung von Theorie und Praxis kaum eine Rolle gespielt hat. Siehe aber die Diskussion zum Verhältnis von *Epistēmē* und *Technē* bei Parry (2007).

und Handlungsformen.²⁹ Drei der fünf Grundhaltungen – Episteme, Nous und Sophia – ermöglichen gemeinsam eine vollendete Erkenntnis derjenigen Dinge, die keine Veränderung zulassen und somit unwandelbar und notwendig wahr sind; etwa die Regeln der Mathematik oder der Lauf der Gestirne.³⁰ Sie finden ihren Ausdruck in der Theorie (θεωρία), die als »denkende Betrachtung des ewig Seienden« zu verstehen ist (Huber 1991: 23). Im Unterschied hierzu haben die zwei verbleibenden Tugenden – Techne und Phronesis – nicht das *Ewige*, sondern das *Veränderliche* zum Gegenstand. Bezüglich der Dinge, die sich verändern können oder kontingent sind, unterscheidet Aristoteles nun die Möglichkeit des Hervorbringens oder Herstellens (*Poiesis* – ποιησις) von der Möglichkeit des politischen Handelns (*Praxis* – πραξις) und betont, dass im ersten Fall ein äußerer Zweck verfolgt wird, während im zweiten Fall das Handeln seinen Grund in sich selbst hat (Eth. Nic. VI, 4). Die Praxis als Handlungsform ist demnach Ausdruck der Phronesis als sittlicher Einsicht in die menschlichen Güter und Angelegenheiten. Dagegen ist die Poiesis als Handlungsform Ausdruck der Techne als einem rationalen Herstellungsvermögen, welches auf ein vom Prozess der Herstellung ablösbares Werk hin arbeitet. Der zentrale Gegenstand der *Nikomachischen Ethik* ist die Praxis, nicht die Poiesis, so dass der letztere Begriff zwar eingeführt, danach aber wieder fallengelassen wird. Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass sich die *Theorie* – als Lebens- und Handlungsform – mit den *ewigen* Dingen beschäftigt, während die *Praxis* – auch sie als Lebens- und Handlungsform – die *veränderlichen, menschlichen* Angelegenheiten zum Gegenstand hat.

Die platonische und aristotelische Terminologie ist in Abbildung 6.1 zusammenfassend dargestellt. Die Spalten stehen für die jeweils in Abgrenzung zueinander definierten Begriffe. Jede Zeile enthält so ein Set von zwei oder drei komplementären Kategorien. Die vertikal innerhalb einer Spalte aufgelisteten Ausdrücke sind inhaltlich verwandt, gehören aber verschiedenen Typologien an. Entsprechend drängt sich nun die onomasiologische Frage auf, worin ihre Gemeinsamkeit gründet: Gibt es etwas intentional Identisches, auf welches die verschiedenen Semantiken verweisen? Was verbindet zum Beispiel Platons praktisch-tätige Wissensweise mit der aristotelischen Tugend des praktischen

29 Die fünf Einstellungen werden in der späteren Aristotelesrezeption als »habitus intellectuales« bezeichnet. Diemer (1970: 6 f.) weist darauf hin, dass in ihnen das, was später Wissenschaft heißt, schon angelegt ist.

30 Den Zusammenhang zwischen diesen drei Teilen erläutert Aristoteles wie folgt: Episteme ist wesentlich die Fähigkeit, zwingende Schlüsse zu ziehen, also deduktive Systeme zu erstellen (Eth. Nic. VI, 3). Aus diesem Grund können die Ausgangssätze bzw. die Prämissen nicht selbst Objekte wissenschaftlicher Erkenntnis sein. Diese sind deshalb die Sache des Nous, des intuitiven Verstandes (Eth. Nic. VI, 6). Sophia schließlich ist definiert als ein vervollkommenes Können, welches den intuitiven Verstand und die deduktive Erkenntnis verbindet und deshalb als Wissenschaft »in Vollendung« begriffen werden kann (Eth. Nic. VI, 7).

Könnens und der Handlungsform der Poiesis? Offensichtlich geht es um einen gesellschaftlichen Bereich, der durch ein bestimmtes Wissen, Können und Handeln geprägt ist: das Handwerk und die Kunst. Aus soziologischer Perspektive drängt sich erneut eine differenzierungstheoretische Interpretation auf, derzufolge das hier rekonstruierte semantische Feld auf vier gesellschaftliche Sinnhorizonte verweist. Die vier Spalten stünden dann für die Ökonomie, die Politik, die Wissenschaft und die Kunst. Allerdings ist ein derartiges Verständnis der antiken Kategorien insofern problematisch, als es dazu verleitet, moderne Vorstellungen von differenzierten Wertsphären anachronistisch auf eine ganz anders strukturierte Gesellschaftsform zu übertragen. Sinnvoller ist es deshalb, im Sinne von Harris (2005, 2006) von semantischen Superkategorien zu sprechen, und diese in Anlehnung an die zeitgenössische Terminologie zu beschreiben. Zu unterscheiden wäre dann erstens der Oikos (οἶκος), d. h. der private Bereich der Hauswirtschaft, zweitens die Polis (πόλις) als Sphäre der öffentlichen Angelegenheiten, drittens die Kontemplation der Philosophen (φιλοσοφία), und viertens die Techne (τέχνη), die Tätigkeit von Handwerkern und Künstlern. Diese vier Sphären haben zwar noch nicht die je spezifischen Eigenrationalitäten erreicht, die später zum Kennzeichen moderner Funktionssysteme werden; dennoch haben sie durch ihre Verankerung in der Sozialstruktur sowie durch die Ausdifferenzierung entsprechender semantischer Räume eine für die damalige Zeit einzigartige institutionelle Stabilität erreicht.

Wenn man diese vier antiken Superkategorien als eine Art Proto-Differenzierung interpretiert,³¹ dann fällt auf, dass ihrer sozialstrukturellen und räumlichen Ausdifferenzierung bislang ungleiche Beachtung geschenkt wurde. So interessiert sich etwa die politische Philosophie klassischerweise für die Trennung von Polis und Oikos, d. h. für den Gegensatz zwischen der *öffentlichen* Agora und dem *privaten* Haushalt. Im Vergleich dazu erhielt die Ausdifferenzierung der Philosophie und des Handwerks deutlich weniger Aufmerksamkeit. Damit ist natürlich nicht gesagt, dass die Entstehung der Philosophie im alten Griechenland nicht umfassend erforscht wäre, ihre Genese wurde jedoch primär ideengeschichtlich und nur am Rande wissenssoziologisch betrachtet. Aus diesem Grund sollte betont werden, dass man gerade bezüglich der Philosophie im vierten vorchristlichen Jahrhundert von einer kulturgeschichtlich immens einflussreichen Institutionalisierung sprechen kann. Während Sokrates sein Denken noch im öffentlichen Gespräch mit den Bürgern der Polis entwickelt

31 Damit ist nicht gesagt, dass man im Bezug auf das antike Griechenland von einer funktional differenzierten Gesellschaft sprechen kann. Luhmann hat allerdings darauf aufmerksam gemacht, dass sich im altgriechischen Kulturkreis erste »Spuren« einer solchen Entwicklung nachweisen lassen, »und zwar in Form einer deutlichen Differenzierung von logisch-epistemologischen, politisch-ethischen, freundschaftsbezogenen und ökonomischen Semantiken« (Luhmann 1986: 87).

Abbildung 6.1: Semantiken der griechischen Antike

	Hauswirtschaft (οἶκος)	Politik (πόλις)	Philosophie (φιλοσοφία)	Handwerk (τέχνη)
Seelenteile (Platon)	Begehren (ἐπιθυμία)	Mut (θυμός)	Vernunft (λόγος)	
Wissensweisen (Platon)			erkennend- theoretisch (ἐπιστήμη γνωστική)	praktisch- tätig (ἐπιστήμη πρακτική)
Lebensformen (Aristoteles)	Leben des Genusses (βίος ἀπολαυστικός)	bürgerlich- politisches Leben (βίος πολιτικός)	theoretisch- philosophisches Leben (βίος θεωρητικός)	
dianoetische Tugenden (Aristoteles)		sittliche Einsicht (φρόνησις)	wissenschaftliche Erkenntnis (ἐπιστήμη), inuitiver Verstand (νοῦς), philosophische Weisheit (σοφία)	praktisches Können (τέχνη)
Handlungsformen (Aristoteles)		Praxis (πρᾶξις)	Theorie (θεωρία)	Poesis (ποίησις)

hatte, kaufte Platon ein Grundstück außerhalb der Mauern Athens, im Hain des Akademos, und errichtete dort ein Schulgebäude. Diese Institution, deren Name bis heute untrennbar mit der Semantik der Wissenschaft verbunden ist, wird von Historikern als erste ›Stätte des Geistes‹ und als Vorläufer der europäischen Universitäten beschrieben (vgl. Boll 1922: 3; Boehm 1996b: 590).³² Auch Aristoteles, selbst ein langjähriges Mitglied in Platons Akademie, gründete später eine eigene Schule im Lykeion, ebenfalls außerhalb der Stadt, so dass sich das Verhältnis von Theorie und Praxis im Verhältnis »von ›Schule‹ und ›Stadt‹, von Akademie/Lykeion und Polis« räumlich konkretisierte und stabilisierte (Bien 1968/69: 290). Die Philosophie, so könnte man ergänzen, hat hier ein gleichermaßen ideologisches und sozialstrukturelles Fundament erhalten: die ›scholé‹ (σχολή), die gleichermaßen ›Muße‹ und ›Schule‹ ist.³³

32 Für weiterführende Überlegungen zur Institutionalisierung der Philosophie im antiken Athen siehe Flashar (1999) und Wachter (2007).

33 Entsprechend interpretiert Bourdieu (2001: 28) die ›scholé‹ als Fundament der Ausdifferenzierung aller kulturellen Felder und betont, wie sich in diesem Prozess die symbolische Pro-

6.2 ›Otium‹ und ›negotium‹ im republikanischen Rom

Das Ziel der folgenden Überlegungen ist es, den Übergang von der griechischen zur römischen Antike zu skizzieren und dabei vorsichtig Kontinuitäten und Brüche zu unterscheiden. Die Schwierigkeit besteht nicht zuletzt in der Übersetzung von griechischen Begriffen ins Lateinische (vgl. Vickers 1991: 13). In der Literatur wird dieses Problem meist dadurch umschifft, dass Unterscheidungen wie diejenige zwischen Theorie und Praxis oder zwischen ›vita activa‹ und ›vita contemplativa‹ als epochenübergreifende und somit zeitlos einsetzbare Schemata dargestellt werden. Eben dies aber ist nicht unproblematisch, denn die aristotelische Unterscheidung des praktisch-politischen Lebens (βίος πολιτικός) und des theoretisch-philosophischen Lebens (βίος θεωρητικός) ist sowohl auf der Ausdrucksebene wie auf der Inhaltsebene anders gebaut als die späteren lateinischen Nachfolger. Weiter ist zu beachten, dass sowohl der Theorie- wie der Praxisbegriff erst im späten Mittelalter als Gräzismen Eingang ins Lateinische gefunden haben. In der römischen Antike sowie in der Patristik wurde der aristotelische Begriff der θεωρία nicht übernommen, sondern als ›contemplatio‹, ›meditatio‹, ›speculatio‹ oder ›consideratio‹ übersetzt (vgl. König 1998: 1131), und der aristotelische Begriff der πράξις wurde gewöhnlich als ›actio‹ oder ›operatio‹ wiedergegeben (vgl. Kobusch 1989: 1287). Damit war die aristotelische Terminologie gewissermaßen auf Eis gelegt, und erst mit ihrer Wiederentdeckung und Rezeption durch die Scholastik fanden die griechischen Semantiken ihren Weg zurück in die europäische Philosophie und Wissenschaft.³⁴

Die mit derartigen Übersetzungen einhergehenden Sinnverschiebungen bedeuten jedoch keineswegs, dass es zwischen der griechischen und römischen Antike keine Kontinuitäten gibt. Ein ideengeschichtlich zentrales Zwischenglied ist die Stoa, d. h. jene philosophische Schule, die, in sokratischer Tradition stehend, ein im Vergleich zur platonischen und aristotelischen Philosophie ungleich größeres Interesse an praktischen Fragen kultivierte (vgl. Snell 1951: 20 f.). Zwar unterschieden auch die Stoiker den βίος πρακτικός und den βίος θεωρητικός, ihr Ideal aber war nicht mehr das selbstzweckhafte Leben des Philosophen, sondern eine Synthese beider Lebensformen: das vernunftgemäße oder ›logische‹ Leben (βίος λογικός).³⁵ »Denn der tugendhafte Mann«, so re-

duktion von der Logik des Ökonomischen löst. Zur Generalisierbarkeit dieser Denkfigur siehe Limpinsel/Kaldewey (2008).

34 Es war Duns Scotus, der im 13. Jh. als erster der mittelalterlichen Denker die Frage nach der Bedeutung des Praxisbegriffs stellte: ›Quid sit praxis?‹ (vgl. Lobkowitz 1967: 71–74). Zur daran anschließenden scholastischen Debatte siehe Hübener (1985: 32 f.).

35 Siehe dazu ausführlicher Lobkowitz (1967: 32 f., 50 f.), Hadot (1969: 138, Fn. 24), Rombach (1991: 36 f.) und Vogl (2002: 84–91).

feriert Diogenes Laertius die Lehre von Zenon, dem Begründer der Stoa, »sei sowohl theoretisch gebildet wie auch fähig, den Anforderungen des praktischen Lebens zu entsprechen« (Buch VII, 126; vgl. auch 130).³⁶ Der hierin aufgehobene Theoriebegriff allerdings hat sich weitgehend von demjenigen der früheren griechischen Denker gelöst und bezeichnet nun eher eine praktische Weisheit als ein selbstzweckhaftes Denken (vgl. Lobkowitz 1967: 50 f.).

Die sich bei den Stoikern abzeichnende Relativierung des emphatischen Theoriebegriffs findet sich auch bei den römischen Klassikern. Exemplarisch können hier drei Schriftsteller genannt werden, die dem römischen Diskurs zur Frage nach der richtigen Lebensform eine prägnante Kontur verleihen und damit zu wichtigen Referenzen für die Fortsetzung der Debatte in der Patristik, der Scholastik und der Renaissance werden: Erstens Cicero (106–43 v. Chr.), der als Eklektizist sowohl auf die alten Griechen wie auf die Stoa zurückgriff, zweitens der als Geschichtsschreiber berühmt gewordene Sallust (86–35 v. Chr.), und schließlich Seneca (ca. 1–65 n. Chr.), selbst ein Vertreter der jüngeren Stoa.

Anzumerken ist zunächst, dass die traditionelle griechische Dreiteilung der Lebensformen (βίαι) im Lateinischen zur bis heute gebräuchlichen Semantik der ›vita activa‹ und der ›vita contemplativa‹ geführt hat, während die dritte Lebensform, das Lustleben bzw. die ›vita voluptuosa‹, von den Römern ebenfalls als der weiteren Auseinandersetzung nicht würdig empfunden wurde (vgl. André 1991: 36). Dennoch darf dies nicht vorschnell als Kontinuität von griechischem und römischem Denken interpretiert werden, denn das Kernproblem, um das es in den einschlägigen römischen Texten geht, findet seinen Ausdruck in einer anderen Semantik: in der Unterscheidung von ›otium‹ und ›negotium‹.³⁷ Der Begriff ›otium‹ kann als ›Ruhe‹, ›Muße‹ oder ›freie Zeit‹ übersetzt werden, transportiert darüber hinaus aber eine spezifische Konnotation, die ihn vom bloßen Nichtstun (›inertia‹, ›desidia‹) abgrenzt. Zum einen steht das ›otium‹ in besonderer Weise für die verdiente Ruhe nach der Erfüllung der Geschäfte des ›officium‹, sei dies im Sinne des auf ein tätiges Leben zurückblickenden alten Mannes oder im Sinne eines von Amtsgeschäften freien Zustandes des politisch aktiven Bürgers (vgl. Bernert 1949/50: 89). Zum anderen kann mit ›otium‹ eine höhere, durch die Muße erst ermöglichte Tätigkeit gemeint sein. In diesem Sinne war es für politische Philosophen wie Cicero, Sallust oder Seneca selbstverständlich, das ›otium‹ nicht als private Freizeit zu betrachten sondern für philosophische Studien zu verwenden, die dann wiederum der Allgemeinheit zu Gute kommen sollten (vgl. Hadot 1969: 140). Der durch Ne-

36 Hier zitiert nach der Meiner-Ausgabe (Diogenes Laertius 1967).

37 Ausführliche begriffsgeschichtliche Studien haben André (1966, 1991) und Schalk (1991) vorgelegt, Vickers (1990) und McNair (1994) beschäftigen sich mit der Verwendung der Begriffe in der Renaissance.

gation gebildete Begriff des ›negotium‹ steht entsprechend für den Gegenpol der Muße, für ›Betriebsamkeit‹ und ›Beschäftigung‹, wobei in erster Linie Amts- und Staatsgeschäfte gemeint sind.

Die Unterscheidung von ›otium‹ und ›negotium‹ enthält also eine spezifische Asymmetrie. Die freie Zeit erhält ihre Legitimation allein durch ihren konstruktiven Bezug zur – insbesondere politischen – Praxis, sie ist, mit Seneca gesprochen, ›vacantia tempora‹, eine Überbrückung zwischen den Phasen eigentlicher Tätigkeit (vgl. Bernert 1949/50: 89). Besonders deutlich wird die römische Wertschätzung des ›negotium‹ bei Cicero, der den absoluten Primat der Politik vor jeder anderen Beschäftigung vertritt. Ernst Bernert fasst diese Einstellung wie folgt zusammen:

»Von allen Beschäftigungen (*negotia*) ist nur eine des Römers würdig: die politische Tätigkeit; jede andere Tätigkeit ist daher *otium* und hat nur insoweit Berechtigung, als sie zur Entspannung und Sammlung neuer Kräfte dient oder durch außergewöhnliche Verhältnisse erzwungen ist; aber auch dann darf das *otium* nicht zur *desidia* werden, sondern muß einen Eigenwert haben, der in der Förderung der Gemeinschaft liegt.« (Bernert 1949/50: 93 f., Herv. im Orig.).

Es liegt nun nahe, das lateinische ›otium‹ als Übersetzung der griechischen ›scholé‹ (σχολή) zu interpretieren. Diese in der Sekundärliteratur verbreitete Gleichsetzung der Termini ist aber problematisch, weil sie die in den jeweiligen Kontexten deutlich abweichenden Konnotationen ignoriert (vgl. André 1991: 36 f.). Im klassischen Griechenland war die ›scholé‹ vorwiegend positiv konnotiert als Zustand der gebildeten Elite und in Abgrenzung zu der eines freien Bürgers unwürdigen körperlichen Arbeit der Sklaven. Die durch die Entlastung von den Sorgen des Alltags gewährleistete Verfügung über die Zeit ermöglichte dann entweder ein praktisch-politisches oder ein theoretisch-philosophisches Leben. Im antiken Rom dagegen war das ›otium‹ nur als Ausgleich zu den letztlich wichtigeren Tagesgeschäften akzeptabel und demnach grundsätzlich dem Verdacht bloßer Untätigkeit oder gar Faulheit ausgesetzt.

Die negativen Konnotationen des Begriffs ›otium‹ sind ein Hinweis darauf, dass im römischen Denken die ›vita activa‹ gegenüber der ›vita contemplativa‹ bevorzugt wird. Es wäre allerdings ein Missverständnis, nun die Unterscheidung von ›otium‹ und ›negotium‹ mit derjenigen der beiden ›vitae‹ gleichzusetzen, eher könnte man sagen, dass die ›vita activa‹ bei den Römern zwei Aspekte beinhaltet: Im Kern ist sie ›negotium‹, zugleich aber bedarf sie des Ausgleichs und der Stimulation durch das ›otium‹.³⁸ Mit Luhmann könnte man hier von einem *re-entry* sprechen: Die Unterscheidung tritt auf einer ihrer Seiten in sich

38 Im Mittelalter und in der Renaissance ist es dennoch häufig zu einer Gleichsetzung der Unterscheidungen gekommen. Eine weiterführende Diskussion der damit übergangenen Aspekte kann hier leider nicht geleistet werden, Hinweise dazu finden sich aber bei Mason (1961) und Bonnell (1966). Jede weitergehende Analyse ist mit der Schwierigkeit konfrontiert, dass sich in der heutigen Sekundärliteratur die Begriffe ›vita activa‹ und ›vita contemplativa‹ als

selbst wieder ein, d. h. das aktive Leben hat eine aktive und eine kontemplative Dimension.

Die Wertschätzung des Politischen in der römischen Republik ist durchaus vergleichbar mit der Einstellung der freien Bürger in den griechischen Stadtstaaten, denn auch diese betrachteten traditionell das politische Handeln als die wichtigste Tätigkeit des freien Menschen (vgl. Lobkowicz 1967: 21). Für Athen und Rom gilt gleichermaßen, dass allein schon in der Idee eines zurückgezogenen philosophischen Lebens ein Konfliktpotenzial liegt. Während allerdings Aristoteles bemüht ist, die auf das Ewige schauende *θεωρία* als Lebensform und damit in ihrer *Eigenwertigkeit* vor den Bürgern der Polis zu verteidigen, argumentieren die römischen Gelehrten mit dem *Nutzen* der philosophischen Studien für die politische Praxis. Bemerkenswert ist, dass diese beiden komplexen Legitimationsstrategien bis heute als zentrale Topoi fungieren, mit denen sich die Nachfolgerin der Philosophie, die Wissenschaft, der Gesellschaft präsentiert.

Aus der Dominanz der ›vita activa‹ im römischen Denken lässt sich allerdings nicht ohne weiteres auf eine Ablehnung der ›vita contemplativa‹ schließen. Denn im ›otium‹ liegt durchaus ein Potenzial der Emanzipation von der politischen Sphäre – zugunsten des Eigenwerts der durch Muße ermöglichten Kunst, Philosophie oder Schriftstellerei (vgl. Bernert 1949/50: 92).³⁹ Interessant ist nun, dass die genannten Autoren – Cicero, Sallust und Seneca – in ihren Werken das diese erst ermöglichende ›otium‹ reflexiv zum Thema gemacht haben; der Wechsel vom ›negotium‹ zum ›otium‹ erschien also begründungsbedürftig.⁴⁰ Cicero etwa leitet seine Werke immer wieder mit der Entschuldigung ein, seine Zeit auf das Schreiben anstatt auf die Politik verwendet zu haben (vgl. ebd.: 90). Tatsächlich ist es erstaunlich, wie Cicero einerseits den Primat der Politik markiert, andererseits ein immenses Werk hinterlassen hat, für dessen Erarbeitung er ohne Frage auf eine Freistellung von seinen politischen Ämtern angewiesen war. Philologen und Philosophiehistoriker haben deshalb darauf hingewiesen, dass die wichtigsten Schaffensperioden Ciceros an politische Umbrüche anschließen, in deren Folge er ins Exil verbannt oder zumindest politisch kalt-

Metakategorien durchgesetzt haben, so dass das Verhältnis von ›otium‹ und ›negotium‹ selten als eigenständiger Problemkomplex in den Blick gerät.

- 39 Som meint auch Vogl (2002: 120), dass sich Ciceros späte Schriften weit von der politischen Praxis entfernt hatten und somit »zu Zeugnissen einer autonomen und freien Philosophie« geworden seien. Am Ende, so Vogl weiter, binde Cicero »die wissenschaftliche Arbeit nicht mehr an die Grenze des für den Staat Nützlichen, sondern an die Grenze der Wahrheit selbst« (ebd.: 120).
- 40 Die römischen Schriftsteller erfüllen damit idealtypisch die von Bourdieu (2001) geforderte Selbstreflexion der scholastischen Vernunft.

gestellt war.⁴¹ Ciceros ›otium‹, so eine geläufige These, ist das Resultat widriger Umstände, und die Philosophie somit nur eine Ersatzbeschäftigung in den Perioden, in denen er von der aktiven politischen Beteiligung ausgeschlossen war. Nur der politische Absturz, so könnte man kommentieren, hat Cicero zu einem der berühmtesten Schriftsteller und Philosophen der römischen Antike gemacht.

Für die vorliegende Arbeit ist es nicht wichtig, die Frage zu klären, ob Cicero diese Auffassung geteilt hätte oder ob sein Rückzug aus der Politik nicht viel eher auf eine innere Unzufriedenheit mit eben jenen politischen ›negotia‹ zurückgeführt werden muss (vgl. Leeman 1978; Görler 1990; Wachter 2007: 27–29). Entscheidend ist – und hierin sind sich die Interpreten einig –, dass Ciceros Leben sowie seine Werke von einer fundamentalen Spannung zwischen den beiden ›genera vitae‹ geprägt sind. Diese Spannung wird von Cicero nie eindeutig zugunsten der einen oder der anderen Seite aufgelöst, die Strategie liegt vielmehr darin, beide Seiten ›ganzheitlich‹, als Aspekte ein und desselben Lebens zu begreifen. Die Formel für die damit angestrebte Einheit von Muße und Aktion lautet ›otium cum dignitate‹ (vgl. Vogl 2002: 110 f., 130 f.). Diese Konzeption des vielseitigen Individuums ist ein Grund dafür, weshalb Cicero im Renaissance-Humanismus des 14. und 15. Jahrhunderts begeistert rezipiert werden wird (vgl. unten, Kap. 6.5). Christoforo Landino zum Beispiel preist im ersten Buch seiner *Disputationes Camaldulenses*, einem Traktat über das Verhältnis von ›vita activa‹ und ›vita contemplativa‹, vor allem Ciceros Versöhnung der beiden Lebensformen (vgl. Rombach 1991: 154).

Ein interessanter Kontrastfall zu Cicero ist Sallust. Auch dieser verteidigt sich in den Einleitungen seiner Werke gegen den Vorwurf, er habe sich mit seiner Geschichtsschreibung dem politischen Leben verweigert. Anders als Cicero aber betont Sallust, sich freiwillig ins ›otium‹ zurückgezogen zu haben. Bernert sieht in diesem Akt etwas fundamental Neues, nämlich »den ersten von der *res publica* gelösten Individualisten des römischen Volkes« (Bernert 1949/50: 94, Herv. im Orig.). Dennoch geht es auch hier keineswegs um eine ›vita contemplativa‹, denn Sallust lässt keinen Zweifel daran, dass der Nutzen seiner privaten Tätigkeit der politischen Gemeinschaft zukommen müsse (vgl. ebd.: 95). Während Cicero seine Schaffensperioden als eine schöpferische Auszeit von der Politik rechtfertigt, geht Sallust davon aus, dass die durch das ›otium‹ getragene intellektuelle Arbeit so wertvoll sein kann, dass nun umgekehrt der Weg zurück in die Politik moralisch verwerflich wäre. Sein Leitgedanke ist, »daß

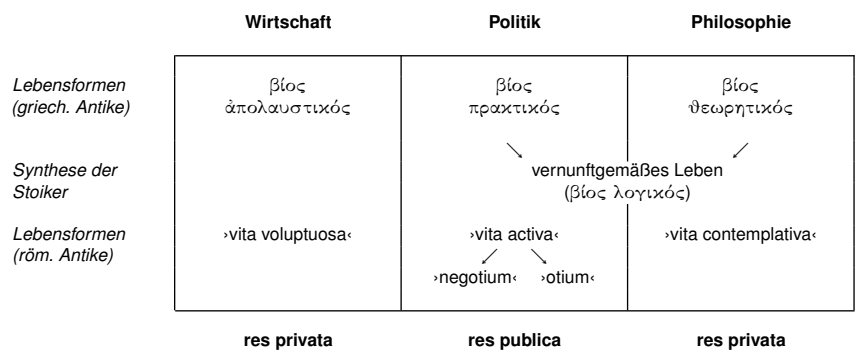
41 Ciceros steile politische Karriere wurde als Folge der Wiederbefestigung des Triumvirats in Lucca 56 v. Chr. beendet. Die daran anschließende Zeit gilt als seine erste große Schaffensperiode. Nachdem ihm 51 v. Chr. die Rückkehr in die Politik gelingt, wird er 46 v. Chr. erneut entmachtet. Die Jahre bis zu seinem Tod 43 v. Chr. gelten als seine zweite Schaffensperiode.

manche Menschen durch ihr *otium* von größerem Nutzen sein können als andere durch ihr *negotium*« (Rombach 1991: 156, Herv. im Orig.). Sallust lanciert damit die Idee der Arbeitsteilung zwischen Praktikern und Theoretikern, während Cicero beide Aspekte im einzelnen Individuum vereinigen wollte. Einigkeit besteht aber darin, dass das ›otium‹ Früchte abwerfen muss, die der Gesellschaft insgesamt zugute kommen.

Auch beim dritten genannten Autor, Seneca, behält das Wort ›otium‹ die Bedeutung eines Rückzugs von der Politik bei gleichzeitiger philosophischer Betätigung im Privatleben. Deutlicher als seine Vorgänger steht Seneca dabei in der Tradition der griechischen Stoa, was sich unter anderem daran zeigt, dass er die Idee des kosmopolitischen Staates (›res publica maior‹) vom bloß nationalen Staat (›res publica minor‹) unterscheidet und die eigene politische Tätigkeit davon abhängig macht, ob letzterer im Sinne der republikanischen Ideale den einzelnen Bürger überhaupt aktiv am politischen Leben teilnehmen lässt (vgl. Bernert 1949/50: 97 f.; Vogl 2002: 140 f.). Während Cicero den Rückzug aus der Politik nur dann gelten lässt, wenn er gewaltsam erzwungen ist, hält Seneca ihn auch im Falle diktatorischer Herrschaft für legitim; denn der Philosoph orientiere sich an einer höheren politischen Idee: »Die Philosophie, der Inhalt des *otium*, in der *res publica minor*, ist für Seneca politischer Dienst am Weltstaate« (Bernert 1949/50: 98, Herv. im Orig.). Tatsächlich war Senecas politische Karriere wie diejenige Ciceros Höhen und Tiefen unterworfen, so dass sein Abschied von der Politik, anders als bei Sallust, kein freiwilliger war; Bernert spricht hier gar von »Verzicht, Resignation, Hoffnungslosigkeit« (ebd.: 97). Andere Interpreten argumentieren dagegen, dass sich Senecas Standpunkt in den späten Schriften, insbesondere im Fragment gebliebenen *De otio* (›Über die Muße‹), zu Gunsten der Kontemplation gewandelt habe. Auch wenn die Abkehr von der Politik durch äußere Umstände erzwungen war, so resümiert Ilsetraut Hadot, sei es wohl keine Frage, »daß Seneca in diesem Leben des ›otium‹ schließlich seine Erfüllung gefunden hat – im Gegensatz zu Cicero, der im *otium* stets nur einen nicht ganz befriedigenden Ersatz sehen konnte« (1969: 141). Damit, so Hadot, habe Seneca das Ziel der Stoiker erreicht: den vollkommenen Zustand der Seele, die ›tranquillitas animi‹.

Selbst die für das antike Rom charakteristische Apotheose der ›vita activa‹, so kann man in Anschluss an Hadot ergänzen, enthält gewissermaßen einen das Politische transzendierenden Kern, einen Hinweis auf die verdrängte andere Seite der Unterscheidung, auf die ›vita contemplativa‹. Die folgenden Skizzen zum Neuplatonismus und Frühchristentum werden zeigen, dass das Kreuzen auf diese andere Seite einem Austausch der primären Sinnsphäre gleichkommt: an die Stelle der Politik tritt die Religion. Zum Zwecke der leichteren Orientierung ist die Terminologie der römischen Antike in Abbildung 6.2 zusammengefasst.

Abbildung 6.2: Semantiken der römischen Antike



6.3 Kontemplation und Katharsis im Neuplatonismus

Die römische Wertschätzung der ›vita activa‹ findet ihre Antithese in der neuplatonischen Verabsolutierung der ›vita contemplativa‹. Nachdem das politische Handeln bei den Stoikern und bei den Römern zunehmend zum Maß aller Dinge erhoben wurde, schwingt das Pendel im Neuplatonismus zurück in Richtung der Vorstellung der θεωρία als höchster Lebensform. Dabei handelt es sich allerdings nicht um ein bloßes Wiederaufwärmen platonischen und aristotelischen Gedankenguts, vielmehr erhält das Theorie/Praxis-Problem eine markant neue Gestalt (vgl. Lobkowicz 1967: 47). Das Ziel der folgenden Überlegungen ist es, am Beispiel Plotins (205–270 n. Chr.) die Neuformatierung des semantischen Feldes darzustellen. Die Wirkmächtigkeit dieser Sinnverschiebungen wird sich im nächsten Abschnitt daran zeigen, wie das neuplatonische Gedankengut durch die Rezeption der Kirchenväter Eingang ins christliche Denken gefunden hat.

Das Kernthema von Plotins Philosophie ist die Kontemplation, verstanden als »Rückstieg der Seele auf ihren höchsten Teil, über sich hinaus in den Nus hinein und weiter zu Gott hin, mit dem sie sich auf diese Weise vereinigt« (Trottmann 2001: 1072). Diese Idee hat ihren Ursprung in der platonischen Vorstellung einer »Betrachtung des unveränderlichen Göttlichen, der Idee des Guten, die für alles andere Seins- und Erkenntnisprinzip ist« (König 1998: 1128). Platon hatte hierfür einerseits den Begriff der Gnosis (γνῶσις), andererseits den Begriff der Theorie (θεωρία) verwendet, letzteren zum Beispiel im Höhlengleichnis, in welchem von einer göttlichen Schau (θεῖα θεωρία) die Rede ist. Im Lateinischen und in späteren Übersetzungen der heutigen Sprachen hat sich dagegen der Begriff der Kontemplation durchgesetzt – stilbildend hierfür war nicht zuletzt die Übersetzung des βίος θεωρητικός als ›vita contemplati-

va.⁴² Bei der Analyse der Semantik der Kontemplation gilt es entsprechend zu berücksichtigen, dass man es mit einem Latinismus zu tun hat, der den im Platonismus und Neuplatonismus zentralen emphatischen Theoriebegriff ersetzt hat. Bis heute ist es in philologischen und philosophiehistorischen Studien üblich, den griechischen Philosophen »Kontemplation« in den Mund zu legen, wo sie eigentlich von θεωρία sprechen.⁴³ Diese rückwirkende Verwendung des Kontemplationsbegriffs hat gute Gründe. Zum einen hat der heute gebräuchliche Theoriebegriff kaum noch etwas mit der ursprünglichen griechischen Bedeutung zu tun, zum anderen wurde der Theoriebegriff auch damals keineswegs in einem klar definierten Sinne verwendet. Nicholas Lobkowicz hat dieses Problem überzeugend dargelegt:

»The reader may have noticed that up to now much of what was said about the Greek notion of θεωρία was encumbered by a curious sort of ambiguity. On the one hand, we said that the expression θεωρία originally meant »watching« and that the Greek philosophers used it to refer to a *contemplation* of whatever they considered unchanging and eternal, and therefore divine. On the other hand, we saw that mathematics, astronomy, philosophy of nature, and even mechanics, were instances of θεωρία so understood.« (Lobkowicz 1967: 48, Herv. im Orig.).

Aus heutiger Perspektive, so Lobkowicz, sei es selbstverständlich, zwischen Kontemplation (»intuitive vision«) und Theorie (»discursive theorizing«) zu unterscheiden, während diese Bedeutungen bei den Griechen oft nicht scharf voneinander getrennt waren (ebd.: 49). Dazu komme eine weitere Schwierigkeit, nämlich die mit dem altgriechischen Theoriebegriff einhergehende religiöse Konnotation. Diese lasse sich einerseits etymologisch erklären,⁴⁴ sei andererseits aber auch ein Aspekt der Auffassung von θεωρία als einer auf das Ewige und Göttliche gerichteten Tätigkeit. Doch auch wenn sich die Philosophie in der platonischen Tradition auf das Göttliche ausrichtet, stellt sich die Frage, ob damit wirklich eine religiöse Sinnsphäre aufgespannt wird, oder ob die griechische Philosophie im Allgemeinen nicht doch auf eine vom Religiösen unabhängige Erkenntnis von Wahrheit zielt. Für letzteres spricht etwa die aristotelische Vorstellung von Gott als »erstem Bewegter«, der selbst unbewegt ist, und entsprechend allen als kausal beobachtbaren Naturprozessen zugrundeliegt.

42 Zur Etymologie des lateinischen »contemplatio« siehe Boll (1922: 7 f., 28 f.).

43 Selbst in der umfang- und detailreichen Studie von Vogl (2002) wird die Unterscheidung von Theorie und Praxis weitgehend mit der Unterscheidung von Kontemplation und Aktion gleichgesetzt.

44 Mit dem Wort θεωρός (»Beschauer«, »Zuschauer«) wurden Gesandte der Polis bezeichnet, die Tempel, Orakel oder Festspiele eines Gottes besuchten. Der erste Bestandteil des Kompositums θεωρός wiederum kann etymologisch vom Wort für Gott (θεός) hergeleitet werden (vgl. Boll 1922: 6 f., 26 f.). Auch bei der profanen Anwendung des Wortes, so Boll, schwingt »wenn nicht ein leiser religiöser Oberton, so doch die Erinnerung an das festliche Anschauen der panhellenischen Kampfspiele mit« (ebd.: 7). Siehe auch Ritter (1969: 16), König (1998: 1128), sowie, mit anderer Stoßrichtung, Meyer (2003: 25), der die Vieldeutigkeit des Wortes *theoros* betont.

Dabei bleibt aber offen, ob man sich Gott eher durch aktive Naturbeobachtung oder durch kontemplative Introspektion zu nähern vermag – woraus Lobkowicz schließt, dass Aristoteles keine scharfe Grenze zwischen »theorizing« und »contemplating« ziehe (Lobkowicz 1967: 50).⁴⁵

Diese im Begriff der θεωρία angelegte Gemengelage von (diskursiver, systematischer, wissenschaftlicher) *Theorie* und (schauender, erlebender, intuitiver) *Kontemplation* wird nun von Plotin klarer als bei seinen Vorgängern getrennt. Bemerkenswert ist dies, weil sich damit eine Differenzierung eines wissenschaftlichen und eines religiösen Sinnhorizonts andeutet. Plotin betont nämlich, dass die kontemplative Anschauung des Einen, d. h. die γνῶσις bzw. die θεωρία im emphatischen Sinne, nicht durch den Verstand allein, nicht durch wissenschaftliche Erkenntnis (ἐπιστήμη) erreicht werden könne, sondern nur durch eine das theoretische Denken transzendierende Vision oder Ekstase. Lobkowicz verweist hierfür auf folgende Passage aus Plotins neuntem Buch der sechsten *Enneade* und spricht von einem »break-through of pure contemplation« bei gleichzeitiger Profanisierung des »theoretical knowledge« (ebd.: 52, Herv. im Orig.):

»Es beruht aber diese Schwierigkeit hauptsächlich darauf, daß man des Einen gar nicht auf dem Wege des wissenschaftlichen Erkennens (ἐπιστήμη), des reinen Denkens wie der übrigen Denkgegenstände inne werden kann, sondern nur vermöge einer Gegenwärtigkeit welche von höherer Art ist als Wissenschaft. Die Seele erleidet ja einen Abfall vom Einssein und ist nicht völlig eines, wenn sie die wissenschaftliche Erkenntnis einer Sache gewinnt; denn Wissenschaft ist Begriff, der Begriff aber ist ein Vieles; so verfehlt sie das Einssein da sie in Zahl und Vielheit gerät. So muß sie also über die Wissenschaft hinausgehen, darf in keiner Weise aus dem Einssein heraustreten, sondern muß ablassen von der Wissenschaft und dem Wißbaren, ja von jedem andern Gegenstand der Schau wenn er auch schön sein mag; denn alles Schöne ist später als das Eine und kommt von ihm so wie alles Tageslicht von der Sonne. Darum läßt sich von ihm »weder reden noch schreiben«, wie es heißt: sondern wir reden und schreiben nur davon, um zu ihm hinzuleiten, aufzuwecken aus den Begriffen zum Schauen und gleichsam den Weg zu weisen dem der etwas erschauen will; denn nur bis zum Wege, bis zum Aufbruch reicht die Belehrung, die Schau muß dann selbst vollbringen wer etwas zu sehen gewillt ist.« (Enn. VI, 9, 24–26).⁴⁶

Um das höchste Ziel – die Vereinigung der Seele mit dem Einen – zu erreichen, genügt es also nicht, im Stile eines Aristoteles bloß zu »theoretisieren«. Vielmehr gilt es für Plotin, die Wissenschaft und mit ihr alles Irdische hinter sich zu lassen, um sich dann dem Göttlichen zuzuwenden. Es überrascht daher nicht, dass das neuplatonische Gedankengut von christlichen Sekten und später auch von den Kirchenvätern umfassend rezipiert und verbreitet wurde. Aber auch der philosophisch-wissenschaftliche Diskurs über das Verhältnis von »vita activa« und »vita contemplativa« transportiert noch bis weit in die Scholastik hinein entspre-

45 Anders Ritter (1969), der die theologische Fundierung des Aristotelischen Theoriebegriffs betont.

46 Zitiert wird hier und im Folgenden aus der Meiner-Ausgabe (Plotin 1956).

chende religiöse Konnotationen. Insofern kann die Idee einer die epistemische Rationalität transzendierenden Religiosität durchaus als eine Tiefenschicht des in der vorliegenden Arbeit interessierenden semantischen Feldes begriffen werden. Das bedeutet nicht zuletzt, die noch heute selbstverständlich vorausgesetzte aristotelische Prägung der Theorie/Praxis-Semantik ein Stück weit zu relativieren. Tatsächlich wäre es problematisch, das semantische Erbe der Antike auf den Aristotelismus zu reduzieren. Der wichtigste Schritt, mit dem sich Plotin von Aristoteles absetzt, ist die Übertragung seiner metaphysischen Vorstellung des ›Einen‹ und ›Absoluten‹ auf die Idee der Lebensweisen (vgl. Joly 1956: 178). Der Wert einer konkreten Lebensform wird von Plotin nicht mehr im Rahmen der Ethik bestimmt, sondern im Rahmen der Metaphysik und Kosmologie. Entscheidend ist deshalb nur noch die jeweilige Nähe zum Absoluten. Die gelingende Kontemplation fällt für Plotin mit dem Absoluten zusammen, ja sie *ist* das Absolute, und damit auch die perfekte, *göttliche* Lebensform. Alle anderen Lebensformen erscheinen dann als degradierte, unvollkommene Formen der Kontemplation, es sind Formen des *menschlichen* Lebens und damit im besten Fall Vorstufen auf dem Weg zum Göttlichen (vgl. ebd.: 182 f.).

Im neunten Buch der fünften *Enneade* unterscheidet Plotin idealtypisch drei Menschenklassen und orientiert sich dabei an der griechischen Tradition einer Trias von Lebensformen. Gleichzeitig spielt er auf drei philosophische Schulen an, die in seiner Interpretation jeweils eine der drei Menschenklassen verkörpern (vgl. ebd.: 182). Die erste Gruppe besteht aus denjenigen, die die Welt auf das sinnlich Wahrnehmbare reduzieren, und für die das Leben entsprechend nicht mehr zu bieten hat als Sinnlichkeit. Ihr Ziel ist einerseits das Erleben von Lust, andererseits die Vermeidung von Schmerz. Für Plotin sind dies die *Epikureer*, die sich dem βίος ἀπολαυστικός verschrieben haben: »Sie gleichen schweren Vögeln, die zuviel von der Erde aufgenommen haben das sie beschwert, und nun nicht hoch fliegen können, obgleich die Natur ihnen Flügel gab« (Enn. V, 9, 1). Die zweite Gruppe wird nicht ganz so hart verurteilt, weil Plotin ihr immerhin den Versuch zugesteht, sich ein Stück über die Niederungen der bloß sinnlichen Welt zu erheben. Dennoch gelingt es auch diesen Menschen nicht, die höhere Wirklichkeit des Schönen zu erblicken, so dass sie letztlich wieder zu Boden sinken, »hinab zum praktischen Handeln, das heißt zum Auswählen unter eben jenen irdischen Dingen, über die sich hinaufzuheben sie zunächst unternommen hatten« (Enn. V, 9, 2). Aufgrund ihrer Wertschätzung der Tugend und der Praxis kann man hier die *Stoiker* erkennen, und mit diesen die traditionell angesehenen Lebensformen des βίος πρακτικός, βίος πολιτικός oder βίος λογικός. Erst der dritten Gruppe aber zollt auch Plotin Sympathie. Es sind die der Welt enthobenen *Platoniker*, für die nur die höchste Lebensform, der βίος θεωρητικός, angemessen ist. Dies sind »gottbegnadete Menschen, die von stärkerer Kraft sind und ein schärferes Auge haben«, sie

erheben sich über den Dunst der sinnlichen und praktischen Welt, »und verbleiben dort in der Höhe, achten das Irdische alles gering und erquickten sich an jenem Orte welcher der wahre und ihnen angestammte ist« (Enn. V, 9, 3).

Plotins Differenzierung der Lebensformen bleibt derjenigen von Aristoteles äußerlich treu. Allerdings ist die Gewichtung deutlich verschoben. Aristoteles hatte nur das Lustleben als menschenunwürdig verurteilt, während er sowohl das praktisch-politische wie das theoretisch-philosophische Leben als legitime Optionen für den freien Bürger betrachtete. Die Höherwertung der Theorie zielte dabei nicht auf eine Abwertung der Praxis, im Gegenteil, das zentrale Argument war, dass die Theorie selbst eine höhere Form von Praxis – und deshalb erstrebenswert – sei (vgl. oben, Kap. 6.1, S. 200). Mit anderen Worten: Für Aristoteles verlief die entscheidende Grenze zwischen dem vulgären Lustleben einerseits, und den zwei moralischen Lebensformen andererseits. Plotin hingegen erhebt die θεωρία als »Schau des Einen« und als »Vereinigung mit dem Göttlichen«, zur einzigen der menschlichen Seele angemessenen Tätigkeit. Dagegen bleibt jede Praxis dem Irdischen verhaftet und ist entsprechend nicht als wertvoller einzuschätzen als das bloß sinnliche Leben der geistlosen Massen. Damit erfährt das politische Leben im Neuplatonismus eine zuvor undenkbare Abwertung:

»While in Aristotle contemplative and political life were truly perfect lives sharply distinct from the vulgar life of the multitude, in Plotinus political life is almost as imperfect as the life of enjoyment and, together with it, is opposed to the only life which is truly meaningful, the life of contemplation.« (Lobkowitz 1967: 54; vgl. auch Joly 1956: 182 f.).

Diese Abwertung der Praxis gegenüber der Kontemplation ist bei Plotin »ontologisch verankert« (Vogl 2002: 161), d. h. begründet durch die Entfernung alles Praktischen von der Wahrheit und Schönheit des Absoluten. Die Nachfolger Plotins haben diese Zuspitzung auf nur eine perfekte Lebensweise noch verstärkt, indem sie zusätzlich die Idee eines »reinigenden« oder »kathartischen« Lebens eingeführt haben (vgl. Joly 1956: 184 f.; Lobkowitz 1967: 54 f.). Die καθαρισμός vermittelt zwischen dem praktischen und kontemplativen Leben, wobei Vermittlung eigentlich nur heißt: Auf dem Weg zur Schau des Absoluten gilt es, sich von allem Irdischen zu befreien, sei dies die Verstrickung der Seele ins Körperliche und Sinnliche, oder die Verstrickung des Menschen in die politische Gemeinschaft.⁴⁷

Wie aber lässt sich diese ins Extreme gesteigerte Hochwertung der Theorie bei gleichzeitiger Abwertung der Praxis erklären? In der Literatur wird immer

47 Schon bei Platon findet sich die Idee, das politische Leben und die damit verbundenen Tugenden als »Reinigung« zu begreifen (vgl. Kuntz 1991: 67). Plotin allerdings geht deutlich darüber hinaus, weil für ihn auch das politisch-tugendhafte Leben nur eine unvollkommene Vorstufe des vollständig losgelösten kontemplativen Lebens ist.

wieder die wissenssoziologische These formuliert, dass die Entdeckung des Kontemplativen mit dem Niedergang der Polis, und damit letztlich mit dem Verlust des Vertrauens in stabile menschliche Ordnungen einherging. Folgt man dieser Vermutung, dann wäre die Entdeckung des Kontemplativen nicht auf die inhärenten Qualitäten desselben zurückzuführen, sondern auf den Verlust der eigentlich viel wertvolleren Alternative eines politisch-praktischen Lebens. In genau diesem Sinne hat bekanntlich Hannah Arendt die Entwertung des politischen Handelns beklagt:

»Mit dem Verschwinden des antiken Stadt-Staates [...] verlor der Begriff der Vita activa seine eigentlich politische Bedeutung und begann, alle Arten einer aktiven Beschäftigung mit den Dingen der Welt zu bezeichnen. Daraus folgte gewiß nicht, daß Arbeiten und Herstellen [Poiesis im aristotelischen Sinne, Anm. DK] in der Rangordnung menschlicher Tätigkeiten aufrückten, so daß sie es nun mit dem Politischen an Würde hätten aufnehmen können. Es verhielt sich vielmehr genau umgekehrt; auch das Handeln [Praxis im aristotelischen Sinne, Anm. DK] war nun auf das Niveau der Tätigkeiten herabgedrückt, die für das Leben auf der Erde unbedingt notwendig waren, so daß von den drei freien Lebensweisen des Aristoteles nur die dritte, die Vita contemplativa, der βίος θεωρητικός, übrig blieb.« (Arendt 1981: 20).

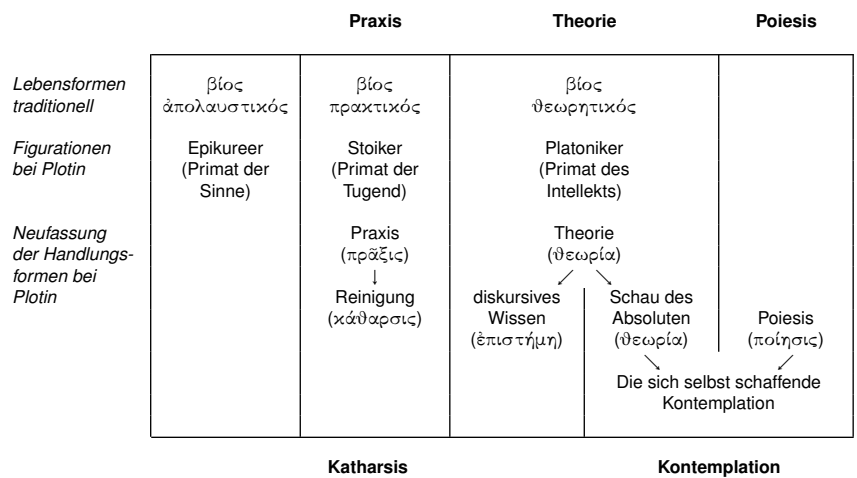
Die Reformulierung der Theorie/Praxis-Semantik im Neuplatonismus wäre allerdings nur unbefriedigend erklärt, wenn man es bei dieser kulturpessimistischen These der Abwertung alles ›Poietischen‹ und ›Praktischen‹ beließe. Abschließend soll deshalb noch kurz darauf hingewiesen werden, dass man bei Plotin zusätzlich eine stark von Aristoteles abweichende Poiesis-Konzeption findet. Zur Erinnerung: *ποίησις* steht im Griechischen für ein ›Bewirken‹ oder ›Herstellen‹ und wird seit Aristoteles zur Charakterisierung von künstlerischen oder handwerklichen Tätigkeiten verwendet. In der Frage nach dem guten Leben hatte diese Handlungsform allerdings keine Rolle gespielt, da derartige Tätigkeiten unter der Würde von freien Bürgern lagen. Platon hingegen – und hieran schließt Plotin an – verstand unter Poiesis »alles, was zur Ursache für etwas wird, vom Nichtsein ins Sein überzugehen« (Derbolav 1989: 1024). Bei Plotin wird daraus eine Art Urkraft des Absoluten. Als Ursprung von allem »schafft« (*ποιεῖ*) das höchste Eine »nicht nur alles andere, sondern auch sich selbst«, ist also ein »Immer-schon-hervorgebrachthaben« (ebd.: 1024).⁴⁸ Für die hier interessierende Semantik von Theorie und Praxis ist es nun entscheidend, dass Plotin die *θεωρία* als eine Weise der *ποίησις* begreift, während er die *πράξις* gerade als nicht-poietisch charakterisiert und entsprechend abwertet (vgl. Vogl 2002: 159).⁴⁹ Plotin sieht die Kontemplation demnach als eine produktive, sich

48 Diese Vorstellung erinnert nicht zufällig an den Einbau des Poiesisbegriffs in die neuere Systemtheorie: Nachdem Maturana und Varela vorgeschlagen hatten, die Selbstorganisation von organischem Leben als »Autopoiesis« zu beschreiben, hat Luhmann (1984: 60) diesen Begriff in die Soziologie überführt.

49 Für eine ausführlichere Diskussion dieses Zusammenhangs ist hier allerdings nicht der Platz (siehe aber Arnou 1972).

selbst hervorbringende und sich selbst genügende Tätigkeit, die Praxis dagegen als eine »niedere Aktion der Seele«, die nicht aus sich selbst heraus existiert, sondern nur eine entfernte »Hypostase des Seins«, eine »depravierte Form« der Theorie darstellt (Vogl 2002: 160 f.). Dieses begriffliche Revirement ist deshalb erwähnenswert, weil es eine im heutigen Sprachgebrauch kaum noch nachvollziehbare Vorstellung von Produktivität sichtbar macht: Nicht die Praxis, so das neuplatonische Argument, ist produktiv, sondern die als Poiesis verstandene Theorie.

Abbildung 6.3: Semantiken des Neuplatonismus



Die Modifikationen des semantischen Feldes im Neuplatonismus sind in Abbildung 6.3 zusammenfassend dargestellt. Augenfällig ist dabei, wie die traditionelle Trias von Lebensformen auf einen einzigen, emphatischen Begriff der θεωρία verengt wird. Genaugenommen gibt es hier keinen Gegenbegriff mehr, sondern nur noch eine defizitäre, als καθάρσις verstandene Vorstufe. Indem die Kontemplation zur singulären semantischen Superkategorie wird, verliert die im früheren Griechenland vorhandene Differenzierung verschiedener Wert-sphären an Plausibilität. In diesem Sinne ist Wolfgang Vogl zuzustimmen, der die neuplatonische Radikalisierung des Kontemplativen wie folgt beschreibt:

»Plotins Philosophie ist im Grunde nur für rein geistige Menschen gedacht, die jede mit der Materie verbundene πραξις meiden, um ihre Seele zum νοῦς καθαρός und damit zur ekstatischen Union mit dem Einen emporzuheben. So war es Plotin, der von allen antiken Philosophen die »vita activa« am wenigsten schätzte und die »vita contemplativa« am höchsten pries.« (Vogl 2002: 166).

6.4 ›Vita activa‹ und ›vita contemplativa‹ im frühen Christentum

In einer viel beachteten Festschrift über die ›vita contemplativa‹ beschreibt Franz Boll, wie die »Verherrlichungen des theoretischen Lebens als des einzig wahrhaft beglückenden« vom 5. Jahrhundert vor Christus über fast ein Jahrtausend, bis zum »Abendfrieden« der hellenistischen Philosophie, fortgesetzt wurden (1922: 18). Dann aber, so Boll weiter, sei die »Nacht der Barbarei« hereingebrochen, »nur erhellt von dem ewigen Licht in stillen Klostermauern« (ebd.: 20). In diesen Mauern scheint nun das von den Kirchenvätern und Mönchstheologen entzündete stille Licht hell genug gewesen zu sein, um die Wertschätzung der Kontemplation ein weiteres Jahrtausend aufrechtzuerhalten. Wissenssoziologisch betrachtet handelt es sich hier um ein höchst interessantes Phänomen, denn der zuvor von der Philosophie geführte Diskurs über das gute Leben wechselt gewissermaßen die Systemreferenz. Die tragende soziale Gruppe besteht nun nicht mehr aus den freien Bürgern der griechischen Polis oder der römischen Republik, sondern aus den frühchristlichen Theologen und den sich von der Welt absondernden Mönchen.

Es liegt auf der Hand, dass eine Rekonstruktion der Theorie/Praxis-Semantik des Christentums den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen würde, und auch für die aus theologischer Perspektive wichtige Frage, wie stark das frühe Christentum durch die griechische Philosophie beeinflusst wurde, ist hier nicht der Ort.⁵⁰ Im Folgenden wird es deshalb nur darum gehen, in welchen Kontexten und in welchen Gestalten die Unterscheidung von ›vita activa‹ und ›vita contemplativa‹ im Mittelalter tradiert wird. Im Hintergrund steht dabei die Frage, inwieweit die das Erbe der Philosophie antretende religiöse Semantik der Spätantike und des Mittelalters zu einem Nährboden für die sich später ausdifferenzierende Semantik der Wissenschaft wird, inwieweit also, evolutionstheoretisch formuliert, der Diskurs der Lebensformen symbolische Vorleistungen generiert – *preadaptive advances* im oben (S. 193) diskutierten Sinne –, die der sozialstrukturellen Entwicklung vorausgehen und erst zu einem späteren Zeitpunkt von den sich ausdifferenzierenden Funktionssystemen inkorporiert werden.

In kulturwissenschaftlichen Darstellungen der Ausdifferenzierung der Wissenschaft, etwa bei Manfred Füllsack (2006) oder Elisabeth List (2007), wird die These vertreten, dass die ersten Institutionen des Wissens im »Schoße der Kirchen« entstanden (List 2007: 53). So tradierten die Kloster- und Domschulen nicht nur das Ideal des klösterlichen Lebens (ebd.: 56), sondern bildeten auch »Bereiche relativer Eigenständigkeit«, in denen unter dem Dach der Religion

50 Für einen umfassenden Überblick aus theologischer Perspektive siehe Vogl (2002).

eine zumindest in gewissen Grenzen autonome »Wissensarbeit« möglich wurde (Füllsack 2006: 100 f.). Sowohl Füllsack wie List betonten dabei die institutionelle Dimension des Phänomens, d. h. die durch den ökonomischen Reichtum der Klöster ermöglichte Freistellung von Gelehrten, die sich nicht mehr unmittelbar mit den sonstigen Problemlagen der Gesellschaft auseinandersetzen mussten. Dagegen interessieren sich die folgenden Überlegungen für den kulturellen Überbau dieser Struktur, für die Semantik der Aktion und der Kontemplation, also für jenen Wertkomplex, der ein praxisentlastetes Leben nicht nur legitimiert, sondern auch als die im Hinblick auf Gott vollkommenste Form der Lebensführung auszeichnet.

Eine christliche Thematisierung des Verhältnisses von »vita activa« und »vita contemplativa« findet sich erstmals bei den Alexandrinern Clemens (ca. 150–215) und Origenes (ca. 185–254).⁵¹ Beide bestimmen das christliche Leben im wesentlichen kontemplativ und begreifen das praktische Leben nur als eine Vorstufe oder als einen »Steigbügel« auf dem Weg hin zur Erkenntnis Gottes (vgl. Lobkowicz 1967: 60). Diese christliche Problemfassung ist auf den ersten Blick kaum von der neuplatonischen Emphase der *θεωρία* zu unterscheiden, was insofern irritiert, als die frühchristlichen Theologen damit »ohne grössere ideologische Verstimmung auf ein antik-heidnisches Lebensmodell zurückgreifen« (Haas 1991: 109). Denn in der Bibel findet sich keine Unterscheidung eines *βίος θεωρητικός* und eines *βίος πρακτικός*; gefordert wird dort vielmehr die bedingungslose Nachfolge Christi, dessen Lebensform sich weder auf eine rein kontemplative noch auf eine rein aktive Existenz reduzieren lässt (vgl. Ruh 1990: 157, 161). Ein Grund für die strukturanaloge Semantik im Neuplatonismus und Frühchristentum liegt in der semantischen Karriere des Begriffs der *Gnosis* (*γνῶσις*). Bei Platon meinte dieser eine durch den Verstand geleitete Erkenntnis des Guten, bei den Gnostikern der ersten nachchristlichen Jahrhunderte verschiebt sich diese Bedeutung in Richtung einer plötzlichen Wahrnehmung des Göttlichen, einer mystischen Schau, die einhergeht mit der Erlösung des Schauenden aus den Fesseln der Welt (vgl. Stupperich 1974). Die Gnostiker und frühen Christen lockern so die in der griechischen Philosophie verankerte enge Kopplung von *γνῶσις* und *θεωρία*, ein Prozess, den man wissenssoziologisch als eine verschärfte Differenzierung von Religion und Philosophie interpretieren könnte. Eine ausführliche Beschäftigung mit der Semantik der *Gnosis* würde allerdings zu weit führen, weshalb hier der Hinweis genügen muss, dass die schlagwortartige Gegenüberstellung von »vita activa« und »vita contemplativa« und die exklusive Auszeichnung der letzteren nicht nur ein Erbe des neuplatoni-

51 So übereinstimmend Lobkowicz (1967: 59 f.), Mieth (1969: 68 f.) und Haas (1991: 110 f.). Für eine ausführliche Darstellung der Positionen von Clemens und Origenes siehe Vogl (2002: 453–611).

schen, sondern auch des gnostischen Denkens ist.⁵² Es ist dieses Erbe, welches über Clemens und seinen Schüler und Nachfolger, Origenes, Eingang in das christliche Denken des Mittelalters gefunden hat.

Die Unterordnung des tätigen unter das kontemplative Leben zeigt sich bei Clemens unter anderem darin, dass er den »Weg der Werke« als eine Etappe auf dem »Weg der Gnosis« konzipiert (Viller/Rahner 1990: 71; vgl. auch Haas 1991: 110). So wie die Neuplatoniker die Idee des praktischen Lebens als einer ›Reinigung‹ verfochten, meint Clemens, dass die Gnosis durch die Einübung eines tugendhaften Lebens eine »beständige und unwandelbare Kontemplation« werde (Strom. 6, 8, 61, 3).⁵³ Das auf diese Weise zu erlangende theoretische Leben zeichne sich durch eine zur »Seelenverfassung« gewordene Sittsamkeit aus, die sich selbst reinige und sich selbst beschau, bis sie schließlich die größtmögliche »Gottähnlichkeit« erreiche (Strom. 4, 23, 152, 3). Bemerkenswert ist hierbei weniger die weder neue noch originelle Apologie der Kontemplation, als vielmehr die sich deutlich von der griechischen Antike entfernende Unterscheidung von *Werken* (ἔργα) und *Gnosis* (γνῶσις) (vgl. Lobkowicz 1967: 61 f.). Unter Werken versteht Clemens diejenigen »guten und schönen Handlungen«, die an der Gnosis teilhaben (Strom. 6, 12, 99, 5), wobei Teilhabe wiederum zweierlei bedeuten kann. Einerseits sind die Werke reinigende Vorbereitung für die Schau Gottes, andererseits sind sie das Resultat der vollendeten Erkenntnis, denn derjenige, der Gott erkannt hat, wird diese Gnade durch seine zukünftigen Werke bezeugen: »Die Werke nämlich folgen auf die Erkenntnis wie dem Leib der Schatten« (Strom. 7, 13, 82, 7). Was hier klarer als bei den alten Griechen anklingt, ist die These einer in der diesseitigen Welt greifbaren Wirksamkeit der Kontemplation, also das, was man heute als Praxisrelevanz beschreiben würde. Die Reichweite dieser begrifflichen Innovation zeigt sich, wenn man folgende Analogie zulässt: In Francis Bacons *Novum Organum*, d. h. mehr als ein Jahrtausend später, findet sich eine säkularisierte, aber argumentationslogisch fast identische Unterscheidung von ›Werken‹ (›opera‹) und ›Wahrheit‹ (›veritas‹). Auch bei Bacon stehen die Werke für Wohltaten an der Menschheit, unter Wohltaten werden aber nicht mehr Akte der Tugendhaftigkeit und Nächstenliebe, sondern technische Errungenschaften verstanden. So wie die Werke bei Clemens an der Gnosis teilhaben, fungieren sie bei Bacon als »Pfähler der Wahrheit«, bezeugen also die Realität der ihnen zugrundegelegten Theorie (Bacon 1990: 259).

52 Seebass moniert in diesem Zusammenhang, dass die »gnostisch-neuplatonische Vereinseitigung« die ursprüngliche Unterscheidung »entstellt« und die begrifflichen Zusammenhänge »verwirrt« (Seebass 2006: 292 f., Fn. 90).

53 Zitiert wird hier und im Folgenden die deutsche Übersetzung der *Stromateis* von Franz Overbeck (Clemens von Alexandria 1936).

Die prozesshafte Verknüpfung der beiden Lebensformen erhält in der frühen Mönchstheologie eine konsequente Gestalt. Illustrativ hierfür ist Evagrius Ponticus (ca. 345–400), der das tätige Leben als einen notwendigen, aber keineswegs ausreichenden Schritt auf dem Weg zum kontemplativen Leben ansieht. Das Ziel dieses Weges ist »die Beschauung der heiligen Dreifaltigkeit«, eine Gottesschau, die Evagrius auch als »reines Gebet« beschreibt (Viller/Rahner 1990: 101, 104; vgl. auch Ruh 1990: 135 f.). Evagrius unterscheidet genau genommen keine Lebensformen, sondern zunächst einen praktischen (πρακτικός) und einen kontemplativen (γνωστικός) Aspekt des geistlichen Lebens (vgl. Haas 1991: 111 f.). Praxis bedeutet hierbei Einübung von Tugenden, aktive Nächstenliebe, tätige Selbstüberwindung und Askese; ihr Ziel ist es, zunächst den Zustand der Leidenschaftslosigkeit (ἀπάθεια),⁵⁴ dann denjenigen der Liebe (ἀγάπη) zu erreichen. Die derart geläuterte Seele ist die Voraussetzung dafür, »daß dem Intellekt die Tore der theoretischen Erkenntnis geöffnet werden« (Vogl 2002: 527). Die Kontemplation aber wird von Evagrius wiederum in zwei Stufen geteilt; die erste und niedere ist die θεωρία φυσική, d. h. die indirekte Erkenntnis Gottes durch die Beschauung der Natur, die zweite ist die θεωρία θεολογική, d. h. die unmittelbare Schau Gottes, »die Krone des beschaulichen Lebens« (Viller/Rahner 1990: 104). Dieser doppelten Differenzierung liegt die Idee eines »dreistufigen Aufstiegs« zugrunde, womit die Unterscheidung der Lebensformen eine strikt hierarchische Ausprägung erhält – und sich deutlich von den ausgeglicheneren Modellen bei Clemens und Origenes löst (Vogl 2002: 528).

Erwähnenswert ist dieses Modell nicht nur, weil es die für die Mönchstheologie konstitutive Wertstruktur offenbart, in der die Aktion als »reine Mühsal«, die Kontemplation dagegen eine »reine Lust« erscheint (vgl. Haas 1991: 112), sondern auch, weil damit auf semantischer Ebene eine Differenzierung von Wissenschaft als Schau der Natur (θεωρία φυσική) und Religion als Schau Gottes (θεωρία θεολογική) angelegt ist – im einen Fall ist die Erkenntnis *diskursiv*, im anderen Fall ist sie *intuitiv* (vgl. Viller/Rahner 1990: 102). Während schon die erste Erkenntnisstufe eine Reinheit der Seele und des Geistes erfordert, muss die Reinheit für die letzte Stufe noch größer sein, es gilt nun selbst das Geistige aus dem Geist zu verbannen. Viller und Rahner betonen in ihrer Evagrius-Interpretation, dass der Mensch diesen Schritt nicht aus eigener Kraft leisten kann:

54 Viller und Rahner erläutern, dass der Begriff der Apatheia nicht als Gleichgültigkeit missverstanden werden darf, sondern vielmehr »den Frieden einer durch Demut und Reinheit verständig gewordenen Seele« meint, der einhergehe mit der vollkommenen »Freiheit des Geistes« (Viller/Rahner 1990: 107 f.).

»Diese Reinigung, diese Leere des Geistes liegt natürlich jenseits des dem Menschen natürlich-psychologisch Möglichen. Darum ist dieser letzte Aufstieg reine Gnade Gottes. Während der bisherige Aufstieg in der Macht des Menschen lag, ist diese letzte Schau ›überströmende Gabe der Gnade‹, unlehrbar und unlernbar, nur Christus kann sie uns geben.« (Viller/Rahner 1990: 103).

Evagrius, so kann man hier zusammenfassen, konzipiert gewissermaßen eine wissenschaftliche und religiöse Variante der ›vita contemplativa‹, wobei er keinen Zweifel daran lässt, dass erstere nur eine niedere Form der letzteren ist, dass also wissenschaftliche Erkenntnis keineswegs als Selbstzweck verstanden werden kann, sondern nur als Vorbereitung auf die eigentliche, von Gottes Gnade abhängige Gnosis.

Weil Evagrius zu den Vertretern umstrittener und der Häresie verdächtiger Lehren des Origenes gehörte, wurde er wie jener von der Kirche post mortem als Ketzer verurteilt (Ruh 1990: 134).⁵⁵ Entsprechend dürfen die hier analysierten Begrifflichkeiten nicht vorschnell als Aspekte der offiziellen Semantik der Kirchenväter interpretiert werden; als einflussreich erwiesen sie sich vielmehr im Kontext der mittelalterlichen Mystik. Dennoch lässt sich leicht zeigen, dass die Kernstruktur der asymmetrisch gewerteten Unterscheidung von ›vita activa‹ und ›vita contemplativa‹ auch in der offiziellen Theologie zum Tragen kommt. Dabei spielt Origenes aus zwei Gründen eine besondere Rolle. Zum einen arbeitet er die Lehre Clemens' weiter aus und formuliert sie in vielerlei Hinsicht schärfer und zugleich christlicher (vgl. Viller/Rahner 1990: 76), zum anderen gelingt es ihm, die Semantik der Lebensformen ein Stück weit von der philosophischen Tradition zu lösen, indem er im Evangelium nach Vorbildern für das praktische und das kontemplative Leben sucht.

Eine beeindruckende Wirkungsgeschichte kommt dabei Origenes' Interpretation der neutestamentarischen Perikope von Maria und Martha zu.⁵⁶ Martha, so berichtet Lukas, läuft Jesus entgegen, nimmt ihn als Gast auf und ist emsig bemüht, ihn gut zu bewirten, während ihre jüngere Schwester Maria zu Hause bleibt, Jesus dort erwartet und ihm schließlich zu Füßen sitzt, um ihm zuzuhören. Martha beschwert sich darüber bei Jesus und bittet ihn, ihre Schwester dazu aufzufordern, beim Dienen zu helfen, woraufhin Jesus antwortet: »Martha, Martha, du hast viel Sorge und Mühe. Eins aber ist not. Maria hat das gute Teil erwählt; das soll nicht von ihr genommen werden« (Lk.

55 Auffallend ist, dass Evagrius auch in der Sekundärliteratur des 20. Jhs. von vielen Autoren äußerst kritisch betrachtet wird. Balthasar (1954: 455) etwa spricht vom »Egoismus der heidnischen Kontemplation«, der durch das evagrianische Beschaulichkeitsideal in die Patristik eingedrungen sei.

56 Siehe dazu auch Mason (1961: 25), Lobkowicz (1967: 59 f.), Mieth (1969: 75 f.), Haas (1991: 122 f., Fn. 18, 19), Matzner (1994: 38–42), Vogl (2002: 546–552) sowie, mit Schwerpunkt auf die Augustinische Interpretation der Perikope, Kuntz (1991: 70–74).

10, 41–42).⁵⁷ In der Auslegung Origenes' steht nun Martha für die ›vita activa‹, Maria für die ›vita contemplativa‹. Allerdings soll damit die Dienstfertigkeit Marthas nicht abgewertet werden, vielmehr sind die beiden Rollen gegenseitig aufeinander bezogen, »als zwei Etappen desselben geistlichen Weges« (Haas 1991: 111). Die Idee ist, wie schon bei Clemens, dass das tätige Leben zum beschaulichen hinführt, also einerseits unabdingbar zur menschlichen Existenz gehört, andererseits dem eigentlichen Ziel, der Kontemplation, untergeordnet bleibt. Letztere wiederum bliebe unvollständig, wenn sie sich von der aktiven Nächstenliebe abkoppelte, denn so »wie die Praxis die Theorie vorbereitet, so wird die Kontemplation wieder in der Aktion fruchtbar« (Vogl 2002: 546). Aus der heutigen Perspektive gilt es sich deshalb vor Augen zu führen, dass die frühchristliche Theorie/Praxis-Semantik eine der Moderne fremd gewordene Dialektik beinhaltet: Die Idee nämlich, dass in erster Linie die Praxis der Theorie zu dienen hat, und erst in zweiter Linie die Theorie wiederum praktisch wird. Die Moderne, so könnte man dies kommentieren, wird Marthas Beschwerde aufgreifen und von Maria verlangen, sich nützlich machen. Jesus aber wird dann nicht mehr in der Lage sein, der selbstzweckhaften Kontemplation das Wort zu sprechen, so dass Maria gezwungen sein wird, ihre Lebensform neu zu legitimieren.⁵⁸

Die Geschichte von Maria und Martha legt einen kurzen Exkurs ins frühe 20. Jahrhundert nahe. In einem 1907 entstandenen Gedicht mit dem Titel *The Sons of Martha* spricht Rudyard Kipling über die Leistungen der Ingenieure, die, als ›Söhne Marthas‹, im Dienst der ›Söhne Marias‹ stehen. Trotz ihrer beeindruckenden Leistungen für die Menschheit wird ersteren, so impliziert Kipling, die angemessene Anerkennung von letzteren vorenthalten; als ob sie die Last Marthas in alle Ewigkeit auf sich genommen hätten:

»The Sons of Mary seldom bother, for they have inherited that good part; / But the Sons of Martha favour their Mother of the careful soul and the troubled heart. / And because she lost her temper once, and because she was rude to the Lord her Guest, / Her Sons must wait upon Mary's Sons – world without end, relieve, or rest.

[...]

And the Sons of Mary smile and are blessed – they know the Angels are on their side. / They know in them is the Grace confessed, and for them are the Mercies multiplied. / They sit at the feet – they hear the Word – they see how truly the Promise runs. / They have cast their burdens upon the Lord, and – the Lord He lays it on Martha's Sons.« (Kipling 1940: 382, 383).

⁵⁷ Zitiert wird hier und im Folgenden nach der Luther-Übersetzung.

⁵⁸ Max Weber (1988: 552) macht in seiner religionssoziologisch inspirierten Differenzierungstheorie darauf aufmerksam, dass jedes sich von der Religion lösende rationale Handeln nicht nur in Spannung zur Brüderlichkeitsethik tritt, sondern auch eine »tiefe Spannung« in sich selbst trägt und deshalb zwischen zwei Legitimationsstrategien zu wählen hat. Entweder legitimiert es sich durch den »Eigenwert« (Maria!) oder durch den »Erfolg« (Martha!) des Handelns (siehe dazu auch oben, Kap. 1.3).

Paul Forman interpretiert dieses Gedicht als Ausdruck eines noch weit ins 20. Jahrhundert hinein wirkenden Primats der ›Wissenschaft‹ über die ›Technologie‹ und der Exklusion der Ingenieure aus der Sphäre der ›Kultur‹ (Forman 2007: 31). Außerdem weist er darauf hin, dass die Ingenieure diese dienstleistende Rolle selbst oft mit Stolz auf sich genommen haben, wie man am Beispiel des Verbandes der *Professional Engineers Ontario* sehen könne, der von 1964 bis 1980 eine »Sons of Martha Medal« verliehen hat (vgl. ebd.: 91, Fn. 166). Daraufhin vergab der Verband gestufte Mitgliedschaften im »Order of the Sons of Martha«, in den 1990er Jahren aber stieß diese Semantik zunehmend auf Kritik und wurde schließlich aufgegeben. In dieser Entwicklung sieht Forman ein Anzeichen dafür, dass heute der Primat der Wissenschaft einem Primat der Technologie Platz gemacht hat.

Bei späteren Kirchenvätern, etwa bei Augustinus (354–430) oder Gregor dem Großen (540–604), findet die Deutung der Perikope von Maria und Martha eine Entsprechung in der alttestamentarischen Geschichte von Lea und Rahel, den Frauen Jakobs.⁵⁹ Wieder handelt es sich um zwei Schwestern, und wieder steht die ältere, Lea, für die ›vita activa‹ und die jüngere, Rahel, für die ›vita contemplativa‹. »Leas Augen waren ohne Glanz«, so heißt es in der Genesis, »Rahel dagegen war schön von Gestalt und von Angesicht« (Genesis 29, 17). Die schlechten Augen Leas, so predigt Augustinus, symbolisieren die Mühseligkeiten und Notwendigkeiten des irdischen Lebens, wohingegen Rahels Schönheit auf die Hoffnung der ewigen Schau Gottes verweist (vgl. Kuntz 1991: 74). Jakob verliebt sich naheliegenderweise in Rahel, doch wird er von ihrem Vater überlistet, bekommt nach sieben Jahren Arbeit erst Lea zur Frau und muss daraufhin für Rahel weitere sieben Jahre arbeiten. Am Ende greift jedoch Gott wieder in die Geschichte ein: Als er sah, »daß Lea ungeliebt war, machte er sie fruchtbar; Rahel aber war unfruchtbar« (Genesis 29, 31). So ist es Lea, die Jakob insgesamt sechs Söhne gebiert, worauf Rahel mit Neid und Vorwürfen gegenüber ihrem Ehemann reagiert. Wenn Augustinus und Gregor der Große dies betonen, so einerseits deshalb, weil sie der praktischen Arbeit durchaus einen Wert beimessen und davon ausgehen, dass die ›vita activa‹ für viele Christen die bessere Option ist als die anspruchsvolle ›vita contemplativa‹.⁶⁰ Zugleich verweisen sie damit auf das Problem, dass das beschauliche Leben – obwohl im Prinzip höherwertig – den schwächeren Charakter zum Laster verführen und zur Sterilität verurteilen kann. Deshalb gelte es für die Christen, sich durch

59 Siehe dazu Balthasar (1954: 455), Mieth (1969: 78–80), Haas (1991: 111) und Kuntz (1991: 74–77).

60 Damit einher geht auch der Gedanke, dass der Nachteil der schlechten Sicht durch den Vorteil der Fruchtbarkeit kompensiert werden kann. Balthasar (1954: 455) weist darauf hin, dass die Unterscheidung der beiden Lebensformen von der – noch ungeschriebenen – Geschichte dieses Fruchtbarkeitsbegriffs durchzogen ist.

gute Werke und ein aktiv-tugendhaftes Leben auf das zukünftige kontemplative Leben vorzubereiten, so wie es seine gottbestimmte Richtigkeit hatte, wenn Jakob *zuerst* mit Lea und erst *danach* mit Rahel verkehrte (vgl. Kuntz 1991: 75–77).

In der neueren Sekundärliteratur wird nun gerne betont, dass die Kirchenväter keineswegs die ›vita contemplativa‹ zum einzigen Ziel erklärten, sondern dass die ›eigentliche‹ christliche Botschaft einen harmonischen Ausgleich der beiden Lebensformen fordere.⁶¹ Natürlich ist es nicht die Aufgabe der vorliegenden Arbeit, diese exegetische Frage zu beurteilen, unabhängig davon sollte hier aber zumindest die in der Genesis überlieferte Fortsetzung der Geschichte von Lea und Rahel skizziert werden. Gott bekommt nämlich letztlich Mitleid mit Rahel und schenkt auch ihr die Fruchtbarkeit, so dass sie zuerst Josef und zuletzt – diese Geburt überlebt sie nicht – Benjamin gebiert, also die zwei liebsten Söhne Jakobs. Entsprechend drängt sich die Interpretation auf, dass die von Rahel verkörperte Kontemplation am Ende doch den größeren praktischen Erfolg verbucht. Diese Deutung entspräche dann wieder den unzähligen Hinweisen, denen zufolge die ›vita contemplativa‹ der religiösen Virtuosen und Asketen dem Mittelalter wertvoller erschien als das Leben der dem Alltag verhafteten, praktisch tätigen Christen. Illustrieren lässt sich dies am Beispiel Gregor des Großen, der zunächst als Mönch ein beschauliches Leben, dann aber als Papst ein aktives Leben im Dienste der Christenheit führte (vgl. Ruh 1990: 157). In einem Brief an Theoctista, die Schwester des Kaisers, beklagte er sich mit folgenden Worten über den mit den Amtsgeschäften einhergehenden Verlust von Muße und Meditation:

»Die unfruchtbare Schönheit des beschaulichen Lebens liebte ich in Rachel, aber es will mir scheinen, ich sei in der Nacht der Lea, fruchtbar aber triefäugig, dem tätigen Leben zugesellt worden. Ich eilte, um mich mit Maria zu den Füßen des Herrn zu setzen und den Worten seines Mundes zu lauschen, wurde aber angehalten, mit Martha in äußeren Werken zu dienen, mich um Vieles zu bemühen.« (Gregor der Große, zit. in Ruh 1990: 158).

Die Höherwertung der Kontemplation wird bei Gregor allerdings dadurch kompensiert, dass er in der Rückkehr zur Aktion durchaus ein wichtiges Moment des christlichen Lebens sieht, dessen Rhythmus er als einen sich wiederholenden Dreischritt charakterisiert. Am Anfang steht das tätige Leben, daraufhin folgt die Loslösung von diesem in der Kontemplation, und schließlich die Zurückwendung zu einer nun vollkommeneren Praxis (Mieth 1969: 102; Rombach 1991: 42). Auch das Gleichnis von Lea und Rahel legt Gregor in diesem Sinne aus:

61 Siehe dazu insb. die theologischen Abhandlungen von Mieth (1969) und Vogl (2002). Ähnlich aber auch Kuntz (1991: 77), der seinen Beitrag als Gegendarstellung zu Arendts (1981) simplifizierender Behandlung des Themas versteht.

»So ist Jakob, nachdem er Rachel umarmt hat, zu Lea zurückgekehrt, weil nach der Schau des Ursprungs (*post visum principium*) das mühselige Leben der guten Werke nicht völlig aufgegeben werden soll« (Gregor der Große, zit. in Ruh 1990: 161, Herv. im Orig.).

Das Beispiel Gregors des Großen zeigt, dass die Kirchenväter, anders als radikale Mönchstheologen wie Evagrius Ponticus, das tätige Leben nicht auf eine niedere Form des kontemplativen Lebens reduzieren, sondern vielmehr bemüht sind, die beiden Lebensweisen in eine Synthese zu bringen, ohne damit allerdings die Höherwertigkeit der ›vita contemplativa‹ in Frage zu stellen. Bei Augustinus findet sich in diesem Sinne die Vorstellung einer dritten Lebensform, einer ›vita mixta‹, in der die beiden Aspekte der Aktion und Kontemplation harmonisch ausbalanciert werden.⁶² Gregor übernimmt diesen Gedanken und entwickelt daraus eine Identitätsformel, die beide Lebensformen in einer übergeordneten Liebeskonzeption zusammenführt. Die tätige ›Nächstenliebe‹ und die als Anschauung praktizierte ›Gottesliebe‹ erscheinen darin als zwei Weisen der Erkenntnis, deren gemeinsamer Nenner die Liebe ist: ›Ipse amor notitia est‹ – die Liebe selbst ist Erkenntnis (vgl. Mason 1961: 68; Haas 1991: 111).⁶³

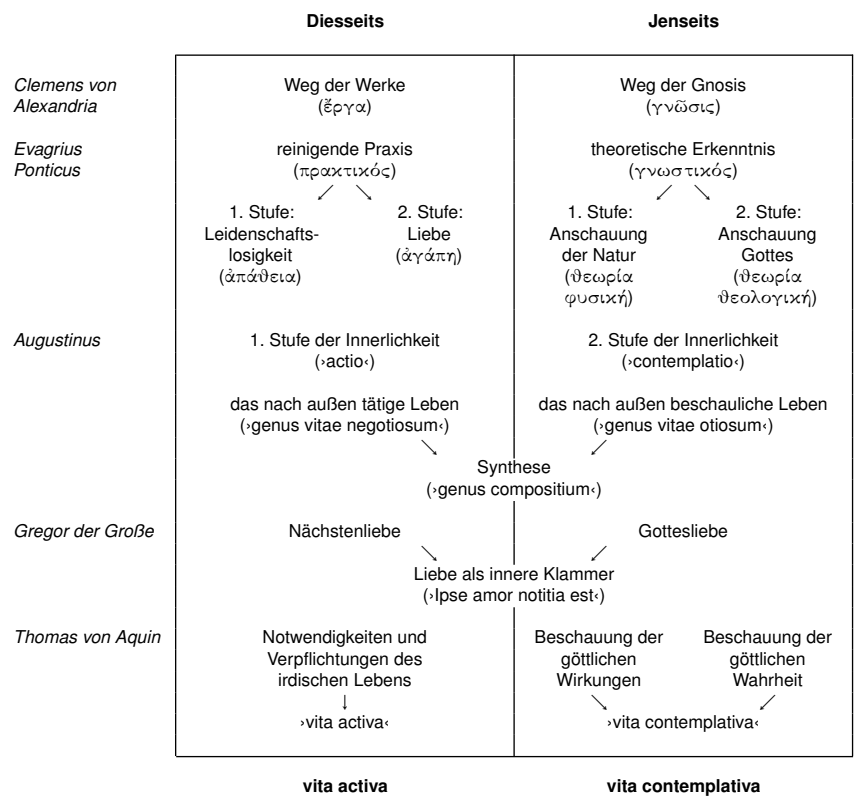
Es ist hier nicht nötig, den Diskurs zum Verhältnis von ›vita activa‹ und ›vita contemplativa‹ durch das ganze Mittelalter hindurch zu verfolgen. In der Sekundärliteratur besteht Einigkeit darüber, dass sich das Modell in der Fassung von Augustinus und Gregor als Traditionsgut verfestigt. Im Hochmittelalter kann Thomas von Aquin (1225–1274), der das Thema in seiner *Summa Theologica* ausführlich behandelt, auf eine lange, ununterbrochene und höchst differenzierte Tradition zurückgreifen (vgl. Balthasar 1954: 432; Kuntz 1991: 77). Thomas, so Urs von Balthasar in seinem Kommentar, habe keinen Ehrgeiz, inhaltlich Neues zu bieten, sondern ziele vielmehr darauf, die bisherigen Gedanken zu ordnen und die Harmonie zwischen der patristisch-frühmittelal-

62 Siehe dazu Mieth (1969: 93–95), Kuntz (1991: 71) und Matzner (1994: 41 f.). Die Begrifflichkeit Augustinus' hat allerdings immer wieder Verwirrung gestiftet. Schon Mason (1961: 38–43) hat darauf aufmerksam gemacht, dass Augustinus einerseits zwischen ›vita activa‹ und ›vita contemplativa‹ als zwei Stufen der Innerlichkeit (»stages of interior life«), andererseits zwischen drei nach außen gelebten Lebensformen (»observable manners of living«) unterscheidet, die er im Rückgriff auf die römische Semantik als ›genus vitae negotiosum‹, ›genus otiosum‹ und ›genus utroque temperatum‹ bzw. ›compositum‹ bzw. ›modificatum‹ bezeichnet. Diese begriffliche Differenzierung wird auch bei Bonnell (1966: 225 f.) thematisch, der die identischen Formulierungen wie Mason verwendet, ohne diese aber zu zitieren. Bonnell zeigt dann auf, dass diese Differenzierung sich auch in der Renaissance, bei Salutati, nachweisen lässt.

63 Haas' (1991) These ist, dass sich diese Liebeskonzeption in der Folge immer mehr durchsetzen wird und letztlich das Modell der zwei Leben aufhebt. Sichtbar gemacht werden könne dieser Punkt an der Mystik Eckharts. Balthasar (1954: 438, 446, 454 u. a.) wiederum zeigt auf, dass der Liebesbegriff auch bei Thomas von Aquin die Funktion hat, die beiden Lebensformen zu vereinen.

terlichen und der aristotelischen Philosophie darzulegen (1954: 453 f.).⁶⁴ Für den vorliegenden Argumentationszusammenhang genügt der Hinweis, dass Thomas die Unterscheidung der beiden Lebensformen fest in der christlichen Theologie verankert und mit Hilfe der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz umfassend reflektiert. Die ›vita activa‹ repräsentiert nun die »innerweltliche Ordnung und Harmonie«, findet ihren Sinn aber nicht in ihrer Immanenz, sondern in ihrer Bezogenheit auf die ›vita contemplativa‹, die allein die »Transzendenz über alles Weltliche hinaus zum Göttlichen« garantiert (ebd.: 436).

Abbildung 6.4: Semantiken des Frühchristentums und der Mönchstheologie



64 Anders Lobkowicz (1967: 70 f.), der die Leistung Thomas' deutlich kritischer beurteilt, und Moser (1955: 18 f.), der darstellt, wie das Werk Thomas' einerseits auf Augustinus, andererseits auf Aristoteles aufbaut, und dadurch als »eigentümliche Kompromißhaltung« erscheint.

Bei aller oberflächlichen Kontinuität ist doch offensichtlich, dass diese theologische Semantik sich von ihrem griechisch-römischen Erbe gelöst hat. In diesem Sinne ist auch die in Abbildung 6.4 überblicksartig dargestellte Transformation der Leitunterscheidungen zwischen Frühchristentum und Hochscholastik zu lesen. Im Blick darauf und mit Hilfe einer differenzierungstheoretischen Perspektive wird der tiefgreifende Wandel noch deutlicher. Es geht nicht mehr um die Trennung von Politik und Philosophie, sondern um ein Weltbild, das nur zwei semantische Superkategorien kennt: das ›Diesseits‹ und das ›Jenseits‹. In diesem Weltbild verkörpert die ›vita activa‹ das Diesseits, während die ›vita contemplativa‹ das Fenster zum Jenseits zu öffnen verspricht; das Modell der Lebensformen steht demnach für »die Spannung zwischen Transzendenz und Immanenz des Menschen« (Mieth 1969: 44). In der religiösen Semantik von den Kirchenvätern bis zur Hochscholastik war diese Spannung notwendig mit dem Primat des Kontemplativen verknüpft, so dass das tätige Leben als defizitär erscheinen musste. Diese Asymmetrisierung prägt auch noch Thomas' Behandlung des Problems in der *Summa Theologica*, auch wenn der ›vita activa‹ hier durchaus eine wichtige Stellung im christlichen Leben beigemessen wird. Schon wenig später aber wird jene bis dahin selbstverständliche Asymmetrisierung in Frage gestellt, etwa durch die neuen Mendikantenorden im 13. Jahrhundert, die der christlichen Tat eine neue Wertschätzung beimessen (vgl. Haas 1991: 112),⁶⁵ oder auch in der Mystik Meister Eckharts, in welcher die Martha-Figur eine zuvor undenkbare Aufwertung erfährt (vgl. ebd.: 113–119). Für die Untersuchung dieser neuen Strömungen ist hier jedoch nicht mehr der Platz.⁶⁶ Stattdessen interessiert im Folgenden, wie sich im 14. und 15. Jahrhundert in den italienischen Stadtstaaten ein Kontextwechsel anbahnt, durch welchen der Diskurs der Lebensformen den religiösen Rahmen sprengt und erneut auf das Verhältnis von Politik und Wissenschaft bezogen wird. Die Renaissance, so wird sich zeigen, ist nicht zuletzt eine Renaissance der ›vita activa‹ und damit eines Praxisdiskurses, der die Verabsolutierung des Theoretischen und Kontemplativen unter Rechtfertigungsdruck setzt.

6.5 Die Säkularisierung der Lebensformen in der Renaissance

Der Diskurs der Lebensformen erlebt in der Renaissance seinen Höhepunkt. Die Unterscheidung von ›vita activa‹ und ›vita contemplativa‹ wird zwar auch

65 Siehe hierzu auch die Analyse von Kranz (2009: 299–302), der sich aus differenzierungstheoretischer Perspektive mit der Ausdifferenzierung der Mendikantenorden und mit Thomas' semantischer Reflexion dieses Prozesses beschäftigt.

66 Siehe aber Mieth (1969), der in den Predigten und Traktaten von Meister Eckhart und Johannes Tauler die Grundlage für eine neue Einheit von ›vita activa‹ und ›vita contemplativa‹ sieht.

in der Folgezeit noch verwendet, verliert aber nach und nach ihre zentrale Bedeutung für die Reflexion des Verhältnisses von Philosophie, Politik und Religion. In den italienischen Stadtstaaten des Quattrocento dagegen fungiert diese Semantik als Fluchtpunkt einer Debatte, »die die ganze Breite des geistigen Lebens umspannte« (Schalk 1991: 243). Vor dem Hintergrund der bisherigen Darstellung sticht dabei ins Auge, wie der im christlichen Denken über ein Jahrtausend unangefochtene Primat der ›vita contemplativa‹ in Frage gestellt wird und wie die ›vita activa‹ erneut die Wertschätzung erfährt, die ihr zuletzt in der römischen Antike zuteil geworden war. Angesichts der verbreiteten Charakterisierung der Renaissance »als einer Epoche der völligen Umstrukturierung der Weltanschauung und Geisteshaltung« (Krohn 1977: 23) überrascht dieser Bruch nicht. Zahlreiche Autoren haben darauf hingewiesen, dass das alte Ideal der Kontemplation durch ein neues utilitaristisches Denken relativiert wurde (z. B. Stokes 1997: 32) und dass die mittelalterliche Fixierung auf das Jenseits einer säkularisierten Diesseitigkeit wich (z. B. Brient 2001: 19 f.). Allerdings wäre es problematisch, dieses Bild unkommentiert stehen zu lassen, denn es geht keinem einzigen der Renaissance-Humanisten um eine Substitution des Ideals der ›vita contemplativa‹ durch das der ›vita activa‹. Die Renaissanceforschung hat immer wieder auf das vielfältige Interesse aufmerksam gemacht, das damals *beiden* Lebensformen galt (vgl. Lombardo 1982: 91); entsprechend gilt es auch hier, vorsichtig zwischen Kontinuitäten und Diskontinuitäten zu unterscheiden.

Für die Analyse des in der vorliegenden Arbeit interessierenden semantischen Feldes ist die Renaissance auch deshalb eine besondere Herausforderung, weil in ihr eine Mehrzahl von zuvor unverbundenen semantischen Traditionen miteinander konfrontiert und teilweise miteinander verschmolzen werden. Zu unterscheiden sind drei Diskurse. Der erste thematisiert und verstärkt die seit dem Ausgang des Mittelalters zunehmende Wertschätzung der praktischen Tätigkeit von Künstlern und Handwerkern. Der zweite transportiert das Erbe des christlichen Mittelalters und transformiert die monchischen Ideale in eine säkularisierte Variante weltabgewandter Geistestätigkeit. Der dritte schließlich markiert die Wiederentdeckung des Politischen und wird in der Renaissanceforschung unter dem Stichwort bürgerlicher Humanismus (›civic humanism‹) verhandelt. Idealtypisch können den drei Diskursen drei Trägergruppen zugeordnet werden: die Künstleringenieure, die scholastischen Gelehrten und die bürgerlichen Humanisten. In seiner wissenschaftshistorischen Skizze der Renaissancekultur spricht Wolfgang Krohn diesbezüglich auch von drei vorneuzeitlichen wissenschaftlichen Handlungssystemen (1977: 102). In der Stadtkultur der Renaissance, so Krohn, sei es gleichermaßen zu einer *Entdifferenzierung* dieser drei intellektuellen Schichten und zu einer *Ausdifferenzierung* des dezentrierten Denkens gekommen (ebd.: 105). Das Stichwort der Entdifferenzierung

bedeutet hier, dass die Unterscheidung von konkreten Akteuren notwendig oberflächlich bleibt, denn der Renaissance-Humanismus kultivierte das Ideal des Universalisten, nicht das des Spezialisten. Es wird sich noch zeigen, dass vor allem die späten Renaissanceautoren in diesem Sinne auch für eine Lebensform optieren, in der ›vita activa‹ und ›vita contemplativa‹ gleichermaßen berücksichtigt sind. Unter Ausdifferenzierung wiederum versteht Krohn nicht die Ausdifferenzierung der drei Diskurse, sondern ihre Einbindung in einen neuartigen Kommunikationszusammenhang, der später den Namen Wissenschaft erhalten wird. Er beschreibt die Renaissance damit als eine tiefgreifende Neuformatierung der bis dato gültigen semantischen Superkategorien. Im Folgenden geht es jedoch nicht um die in der wissenschaftshistorischen Literatur zur Genüge analysierte Genese der modernen Erfahrungswissenschaft, sondern lediglich um die Frage, in welcher Weise sich die Semantik der Lebensformen mit den Praxisdiskursen der Renaissance verzahnt.

Die mit dem ersten Diskurs einhergehende Wertschätzung des Kunsthandwerks und der Mechanik wird semantisch unter anderem an der Aufwertung der ›artes mechanicae‹ sichtbar, die nun mit den ›artes liberales‹ auf eine Stufe gestellt werden – auch wenn es noch Jahrhunderte dauern wird, bis sie sich vollständig von ihrer negativen Konnotation lösen können (vgl. Klinkenberg 1971: 534). Hervorzuheben ist, dass es sich hier um einen Praxisdiskurs handelt, der sich von der aristotelischen Praxiskonzeption löst und stattdessen der Handlungsform der Poiesis neue Beachtung schenkt. Dennoch halte ich es für sinnvoll, hier von einem Praxisdiskurs und nicht von einem Poiesisdiskurs zu sprechen, denn im Verlauf der Neuzeit lockert sich die enge Bindung des Praxisbegriffs an die aristotelische und scholastische Terminologie, so dass mit ›Praxis‹ zunehmend auch das gemeint ist, was die griechische Philosophie als minderwertige Tätigkeit erachtet hatte: die manuelle Arbeit und das Herstellen von technischen Artefakten. Interessanterweise gibt es aber kaum Verknüpfungen zwischen diesem Diskurs und der Frage nach der richtigen Lebensweise, man hat es also mit einer genuin neuen Werthaltung zu tun, deren Genese und Weiterentwicklung einer eigenständigen wissenssoziologischen Studie bedürfte. Im vorliegenden Kapitel muss deshalb der Hinweis darauf genügen, dass ein in diesem Sinne auf Technik oder Poiesis abhebender Praxisdiskurs in der Renaissance das erste Mal klare Konturen annimmt, dass es aber keine Ansätze dazu gibt, die Arbeitsweise der Künstler und Ingenieure als eine Lebensform vis-à-vis der klassischen politischen, philosophischen oder religiösen Lebensform zu konzipieren.

Der zweite und der dritte Diskurs schließen unmittelbar an die in den letzten Abschnitten dargestellte Unterscheidung von ›vita activa‹ und ›vita contemplativa‹ an, setzen aber entgegengesetzte Schwerpunkte. Beide Diskurse erhalten ihre besondere Dynamik durch die zunehmende Erschließung antiker

Texte. Sowohl die römisch-republikanische wie die platonisch-neuplatonische Philosophie erleben im 15. Jahrhundert ihre je eigene Renaissance, wodurch die im Hochmittelalter konkurrenzlose aristotelisch-thomistische Scholastik ihre Allgemeingültigkeit verliert. Mit anderen Worten: Die Renaissance entdeckt die Kontingenz vormals alternativloser Weltbeschreibungen (vgl. Yoran 2007: 334 f.). Diese Kontingenzerfahrung wirkt sich naheliegenderweise auch auf die Bewertung der Lebensformen aus; der im christlichen Mittelalter kaum hinterfragbare Primat des Kontemplativen steht nun zur Disposition. Insofern ist es gerechtfertigt, die Renaissance im Rahmen der vorliegenden Studie als eine *Renaissance der Praxis* zu beschreiben. Diese Aufwertung der ›vita activa‹ geht jedoch nicht mit einer Abwertung, sondern mit einer Umwertung der ›vita contemplativa‹ einher. So betont etwa Paul Oskar Kristeller, dass die Renaissance-Humanisten zwar eine Laienkultur repräsentierten, dass deren teilweise scharfe Kritik am Mönchtum aber nie zu einem verbindenden Moment geworden sei (1991: 138). Vielmehr verblieb die Lebensweise der Geistlichen und der Mönche in der Renaissance eine gesellschaftlich akzeptierte Alternative zum Leben der tätigen Bürger. Von einer Gegnerschaft zwischen Laienkultur und Mönchtum könne also nicht die Rede sein, wohl aber von einer Säkularisierung mönchischer Ideale, »that is, in a transfer of the ideal of the solitary life from the monk and hermit to the lay scholar« (ebd.: 139; vgl. auch Blanchard 2001: 405).

Eine in diesem Sinne säkularisierte Variante der ›vita contemplativa‹ bildet den Kern des zweiten genannten Diskurses und findet sich in prägnanter Form und vermutlich zum ersten Mal bei Francesco Petrarca (1304–1374), einem Dichter und Gelehrten, der heute einerseits als ein Begründer des italienischen Renaissancehumanismus gilt, von dem es andererseits aber heißt, er bleibe der mittelalterlichen Tradition verpflichtet.⁶⁷ Für die vorliegende Semantikanalyse muss beachtet werden, dass Petrarca nicht primär zwischen Aktion und Kontemplation, sondern zwischen Gemeinschaft und Einsamkeit unterscheidet. Insofern ist es zwar nicht falsch, wenn man Petrarca als einen der engagiertesten und als einen der letzten großen Verfechter der ›vita contemplativa‹ beschreibt, treffender aber ist der Hinweis, dass er – und dies wäre im christlichen Mittelalter kaum denkbar gewesen – ein eigenes Ideal ausarbeitet: die ›vita solitaria‹, die er von der ›vita occupata‹ unterscheidet (vgl. Enenkel 1994: 251). Diese Lebensform ist Thema zweier der wichtigsten moralphilosophischen Schriften Petrarcas, *De vita solitaria* und *De otio religioso*.⁶⁸ Die ersten Entwürfe zu diesen Schriften sind zeitnah entstanden (1346/1347), beide

67 Zur schwierigen Einordnung Petrarcas zwischen Mittelalter und Renaissance siehe Lombardo (1982: 83–85), Rombach (1991: 45), Hoffmeister (1997: 47 f.) und Blanchard (2001: 402, 407).

68 Die folgende Skizze orientiert sich, soweit nicht anders angegeben, an der Diskussion dieser Texte bei Hoffmeister (1997: 37–40, 49–54).

Texte wurden jedoch erst spät und nach mehrfacher Überarbeitung veröffentlicht. Sie verweisen inhaltlich aufeinander, markieren zugleich aber eine das gesamte Denken Petrarcas prägende Ambivalenz zwischen Weltlichkeit und Weltablehnung (vgl. Blanchard 2001: 409).

In der ersten Schrift, *De vita solitaria*, verteidigt Petrarca das einsame, mühevollen und freie Leben, verbindet es mit einem Rückzug in die Natur und kontrastiert es mit dem sorgenvollen Leben des unglücklichen Stadtbewohners (vgl. Enenkel 1994: 250 f., 256 f.). Die durch die Distanz zur Gemeinschaft ermöglichte Muße dürfe jedoch nicht zu Untätigkeit führen, sondern diene dem Studium und dem Schreiben, rechtfertigt sich also – ganz im Sinne des in der römischen Antike kultivierten ›otium‹ – durch eine spezifische Produktivität, die letztlich der zurückgelassenen Gemeinschaft wieder zugute kommen muss (vgl. Buck 1968: 254). In dieser Konzeption verbindet sich das Gedankengut der Antike mit den Wertvorstellungen des christlichen Mittelalters und mit der im Mönchstum praktizierten Weltflucht und Meditation. Zugleich zeigt sich ein starkes säkularisierendes Moment, denn Petrarca stellt die Einsamkeit nicht mehr in den Dienst der Religion, sondern einerseits in den Dienst des sich bildenden Individuums, andererseits in den Dienst der Menschheit.⁶⁹ An diesen Gedanken anschließend hat W. Scott Blanchard die These aufgestellt, dass die von Petrarca gesuchte Einsamkeit und sein am mönchischen Leben orientierter Asketismus weniger eine Weltflucht als ein ›flight into the text‹ gewesen sei, d. h. die Entscheidung eines Gelehrten, seine literarische Fähigkeit dazu einzusetzen, die Welt der Politik und der weltlichen Interessen aus der Distanz kritisch zu beobachten (Blanchard 2001: 406). Wenn dies zutreffe, so Blanchard weiter, könne man in Petrarca den Prototyp des ›public intellectual‹ sehen, und seine Distanzierung von der Gemeinschaft wäre genau genommen ein Engagement im Dienste der Öffentlichkeit.⁷⁰ Unabhängig davon, ob man Blanchards Argumentation im Einzelnen übernimmt, verdeutlicht seine These einen entscheidenden Unterschied zwischen Petrarcas Emphase der ›solitaria‹ und der römischen Idee des ›otium‹. Letztere erschien den antiken Philosophen meist nur dann legitim, wenn sich der Schriftsteller nach seiner Mußezeit erneut aktiv dem politischen Tagesgeschäft, dem ›negotium‹ zu widmen bereit

69 Damit ist der Dienst an der Religion oder der Dienst an Gott allerdings nicht ausgeschlossen, sondern nur relativiert. Ob Petrarca's *De vita solitaria* im Kern ein Buch eines humanistischen Laien oder ein Buch religiöser Erfahrung ist, ist in der Forschung immer wieder diskutiert worden (vgl. Hoffmeister 1997: 39).

70 Blanchard (2001: 423) richtet sich mit dieser Interpretation gegen eine in der Renaissanceforschung verbreitete Meinung, derzufolge der bürgerliche Humanismus in der politischen Wirklichkeit von Florenz eine rhetorische Fassade gewesen sei, mit der die Humanisten im Dienst der Mächtigen die bestehende politische Ordnung zu festigen suchten. Für eine aktuelle Variante dieser ideologiekritischen These siehe Yoran (2007).

war. Dagegen ist Petrarca's ›vita solitaria‹ eine Lebensform, für die die potenzielle Rückkehr in die Gemeinschaft kein Kriterium mehr ist: Der Gelehrte oder der Dichter darf sein Leben lang Gelehrter oder Dichter bleiben.

Die zweite oben genannte Schrift Petrarca's, *De otio religioso*, scheint der Idee einer säkularisierten ›vita solitaria‹ entgegengesetzt zu sein. Petrarca preist nun das Klosterleben als Alternative zum humanistischen Gelehrtentendasein, »da sich der Mönch in seiner Muße, getrennt vom Lärm und den Versuchungen der Welt, ganz der Kontemplation Gottes widmen könne« (Hoffmeister 1997: 49). Damit bleibt Petrarca dem Thema der Weltflucht treu, deren Ziel nun aber nicht mehr das humanistisch inspirierte Studium der Antike ist, sondern der christliche Glaube. Der Humanismus erhält so ein christliches Gewand, und Petrarca verordnet sich selbst eine Wendung zum Religiösen, der er aber, wie er zugleich bemerkt, nicht gewachsen ist: Er sei unfähig, die Gnade Gottes anzunehmen (›me non capacem‹) (vgl. ebd.: 54).

Petrarca's ›vita solitaria‹, so kann man die Spannung zwischen den zwei Texten zusammenfassen, emanzipiert sich einerseits von der mittelalterlichen ›vita contemplativa‹ und deutet damit die Möglichkeit einer Übersetzung der christlich grundierten Lebensform in den Bereich der Dichtung und der Wissenschaft an, andererseits kippt eben jener Versuch in *De otio religioso* doch wieder zurück ins mittelalterliche Ideal der Kontemplation Gottes. Paul A. Lombardo vermutet, dass Petrarca trotz dieser Ambivalenz einen Stein ins Rollen gebracht habe, die Vorstellung nämlich, »that a religious, other-worldly contempt for this life was not necessary to maintain a preference for life in retreat from mundane cares« (1982: 86). Indirekt, so Lombardo, habe Petrarca damit auch den Weg für die spätere Aufwertung der ›vita activa‹ freigemacht.

Die sich im 14. Jahrhundert anbahnende Renaissance der Praxis vollzieht sich jedoch langsamer, als es in den Geschichtsbüchern bisweilen erscheint. Petrarca ist keineswegs der letzte Verteidiger eines theoretischen Lebens; auch das 15. Jahrhundert erlebt noch einmal eine Apotheose der Kontemplation, diesmal allerdings nicht in Form eines Rückbezugs auf die Mönchstheologie, sondern in Folge einer neuen Rezeption des Platonismus und Neuplatonismus im Rahmen der sogenannten *Academia Platonica*.⁷¹ Die zentrale Figur dieser Akademie – bei der es sich weniger um eine organisierte Institution als um ein Netzwerk von Gelehrten handelte – ist Marsilio Ficino (1433–1499), der als Übersetzer und Kommentator Platons, Plotins und anderer Neuplatoniker einen zuvor nur sehr schwer zugänglichen Teil des antiken Erbes erschlossen

71 Die 1462 in Florenz gegründete platonische Akademie war als Wiedererrichtung der antiken Akademie Platons gedacht und gilt im Kontext der neuzeitlichen Wissenschaftsgeschichte als ein Modell für eine Reihe weiterer Akademiegründungen im Italien des 16. Jhs. (vgl. Weingart et al. 2007: 19).

hatte. Zugleich verfügte Ficino über ein breites Wissen der aristotelischen Scholastik und des ciceronischen Humanismus, so dass seine Schriften eine Vielzahl von zuvor isolierten philosophischen Traditionen miteinander verschmelzen (vgl. Kristeller 1972). Das Resultat ist ein emphatisches Plädoyer für eine ›vita contemplativa‹, die als Quelle aller moralisch wertvollen und wünschbaren Handlungen angesehen wird (vgl. Kristeller 1991: 143).

Damit einher geht ein Beitrag zum Diskurs der Lebensformen, die bei Ficino auf einprägsame Weise durch mythologische Figuren symbolisiert werden. Schon der Mythograph Fabius Planciades Fulgentius hatte in der Spätantike die Trias der Lebensformen mit dem Motiv des Parisurteils verknüpft (vgl. Vickers 1991: 4 f.). Der Jüngling Paris, so heißt es im Mythos, wurde von Zeus dazu beauftragt, zu entscheiden, welche der drei konkurrierenden Göttinnen die schönste sei: Juno, Minerva oder Venus. Nach Fulgentius verbildlicht Juno die ›vita activa‹, denn sie verspricht Paris die Herrschaft, während Minerva, als Sinnbild der ›vita contemplativa‹, mit dem Geschenk der Weisheit für sich wirbt. Venus schließlich steht für die ›vita voluptuosa‹, denn sie bietet Paris die Liebe Helenas und lockt ihn so mit der Lust.⁷² Ficino übernimmt diese Zuordnung und kommt in seinen Schriften mehrfach auf die Urteilssituation zurück (vgl. Kristeller 1972: 341–343). In der Widmung zum Phileboskommentar etwa empfiehlt er Lorenzo de' Medici, allen drei Göttern ihr Recht widerfahren zu lassen. Auf den ersten Blick scheint es demnach, als ob Ficino die verschiedenen Lebensformen als gleichwertige nebeneinanderstellt. In einer ausführlichen Analyse dieser Passagen betont Kristeller jedoch, dass Ficino sehr wohl eine hierarchische Abfolge im Blick habe:

»Paris, das Sinnbild der Seele, hat zwischen drei Formen des Lebens zu wählen und entscheidet sich für die Lust. Die meisten Menschen wählen in der Tat die Lust, sehr viele die Herrschaft, nur wenige die Weisheit. Das aktive Leben ist wegen seiner Unruhe am weitesten von dem Ziel des Menschen entfernt, das lustvolle ist ihm näher, das kontemplative am nächsten. Hier ist bereits die eigentliche Tendenz Ficinós deutlich erkennbar. Denn er gibt dem kontemplativen Leben den eindeutigen Vorrang, und indem er das aktive Leben an die unterste Stelle rückt, bereitet er den Sachverhalt des Philebos vor, in dem es sich nicht mehr um drei, sondern nur noch um zwei Lebensformen handelt. Auf diese Weise wird also Minerva zum Symbol des echten, kontemplativen Lebens, Venus dagegen zum Symbol des unvollkommenen, äußerlichen Lebens.« (Kristeller 1972: 342).

Bemerkenswert ist diese Reihenfolge nicht wegen des bekannten Primats der ›vita contemplativa‹, sondern wegen der philosophiehistorisch bis dahin undenkbaren Höherwertung der ›vita voluptuosa‹ über die ›vita activa‹.⁷³ Diese Umwertung darf allerdings nicht überinterpretiert werden. Kristeller merkt

72 Siehe auch Matzner (1994: 37 f.), der in seiner kunsthistorischen Studie die Bedeutung derartiger Figuren für die Staatsikonographie der Renaissance untersucht.

73 Diesen Punkt vermerkt auch Matzner (1994: 59), der ansonsten der Meinung ist, Ficino biete für das Thema der Lebensformen wenig Neues.

hierzu an, dass es Ficino eigentlich nur auf den Gegensatz der Kontemplation zu allen übrigen Lebensweisen angekommen sei. So habe er in einer anderen Fabel Minerva als die Mutter der Philosophie bezeichnet und von dieser verlangt, sie solle sich von Venus, Pluto und Juno fernhalten, die allegorisch für die Lust, den Reichtum und den Ehrgeiz stehen (vgl. Kristeller 1972: 342 f.). Entscheidend ist, dass Ficino Minerva zu seiner Göttin erkoren hat (vgl. Rombach 1991: 52), ob diese Göttin eine religiöse oder eine säkularisiert-wissenschaftliche Philosophie vertritt, kann in der vorliegenden Arbeit nicht geklärt werden. So oder so aber symbolisiert sie ein Denken, welches allein der Wahrheit, nicht der Praxis verpflichtet ist.

Folgt man der klassischen These von Hans Baron (1966, 1988), dann hat die italienische Renaissance ihren geistigen Kern im »civic humanism«, wie er im Florenz des frühen Quattrocento aufblühte und bis ins späte Quattrocento nachwirkte. In dieser Interpretation der Renaissance erscheint die Weltflucht und der literarisch geprägte frühe Humanismus Petrarcas als eine nostalgische Rückbesinnung auf das Mittelalter (vgl. Yoran 2007: 328), und Ficanos Hinwendung zum Platonismus als ein Rückfall in metaphysische Spekulation (vgl. Buck 1968: 270). Dazwischen aber, vom ausgehenden 14. bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts, manifestiert sich der dritte oben angedeutete Diskurs durch ein Wiedererwachen des Bewusstseins für die »res publica«, d. h. für die Wertsphäre des Politischen und des Gemeinwohls. Die zentrale Referenz dieses Diskurses sind die Schriften Ciceros, die von vielen Humanisten begeistert rezipiert wurden.⁷⁴ Es ist diese Verbindung von Humanismus und Republikanismus, die – wenn auch zunächst nur in der soziohistorisch einzigartigen Situation des florentinischen Stadtstaates – zu einer Aufwertung der »vita activa« führt.

Die Umwertung der beiden Lebensformen zeigt sich erstmals bei Coluccio Salutati (1331–1406), einem frühen, von Petrarca beeinflussten Humanisten, der 1375 zum Kanzler der Republik Florenz gewählt wurde, diese Position bis zu seinem Tode beibehielt und über eine lange Zeit großen Einfluss auf das geistige Leben der Stadt ausübte (vgl. Ebbersmeyer 2010: 102 f.). Wie die meisten anderen Vertreter des bürgerlichen Humanismus – zu nennen sind insbesondere Leonardo Bruni (1370–1444), Leon Battista Alberti (1404–1472) und Matteo Palmieri (1406–1475) – war Salutati die meiste Zeit seines Lebens sowohl als Gelehrter wie als Politiker tätig und machte diese doppelte Orientierung auch

74 Siehe zur Rezeptionsgeschichte v. a. Baron (1988: Bd. I, 94–133). Besondere Erwähnung verdient die 1415 von Leonardo Bruni publizierte Cicero-Biographie, die sich dezidiert von Plutarchs Darstellung absetzt und das Leben Ciceros als eine Einheit des Philosophen und Politiklers begreift. Für weitere Hinweise siehe Buck (1968: 256), Lombardo (1982: 86), Vickers (1991: 6 f.), Rombach (1991: 49, 152–158) und Matzner (1994: 53 f.).

zum Gegenstand theoretischer Reflexion.⁷⁵ Es liegt nahe, dass darin die alte Frage nach dem Verhältnis von ›vita activa‹ und ›vita contemplativa‹ zu einem zentralen Thema wurde.⁷⁶ Die Bestimmung dieses Verhältnisses wird von Salutati und seinen Nachfolgern systematisch in die aus der römischen Antike bekannte asymmetrische Form gebracht und fällt deshalb zusammen »mit der Frage nach dem Nutzen der ›studia humanitatis‹ für die Gesellschaft, bzw. der Verpflichtung des Humanisten, sich in den Dienst der Gesellschaft zu stellen« (Buck 1968: 254).⁷⁷ Auch wenn die Antworten auf diese Frage variieren, so fällt doch auf, dass die individuelle Bildung dabei nie als Selbstzweck firmiert, der Humanismus also gewissermaßen streng republikanisch eingekleidet wird. Neben der römischen Apotheose der ›res publica‹ erlebt hier auch Platons Philosophenkönigssatz eine Neuauflage, denn den Humanisten der Renaissance war die politische Partizipation tatsächlich ein inneres Anliegen, sie suchten aus Überzeugung den Weg zurück in die Höhle.

Salutatis wichtigste Schrift, in der das Thema der Lebensformen behandelt wird, *De nobilitate legum et medicinae*, ist ein Traktat über die Frage des relativen Ranges von Jurisprudenz und Medizin (Salutati 1990, zuerst 1399).⁷⁸ Die Publikation reagiert auf die Schrift eines Mediziners, Bernardo, der auf der Basis des aristotelisch-scholastischen Wissenschaftsverständnisses die Überlegenheit der Medizin gegenüber der Jurisprudenz behauptet hatte.⁷⁹ Sein Argument lautete, dass die Medizin wesentlich ›spekulative‹ Erkenntnis der Natur, die Jurisprudenz dagegen ›aktives‹ Handeln im Bereich des Menschlichen sei, dass also der Medizin als einer ›theoretischen‹ Wissenschaft die höhere

75 Arthos fasst die Wirkung Salutatis wie folgt zusammen: »Salutati studied letters (*litterae*) and wrote letters (*notae*), interweaving the active and reflective life. He was chancellor of Florence for thirty-one years, and his prestige in the office rivaled his fame as a scholar. A prominent Florentine duke is thought to have said that one letter by Salutati ›was worth a troop of horsemen‹« (Arthos 2007: 189, Herv. im Orig.).

76 Salutatis Beitrag zur Frage des Verhältnisses von ›vita activa‹ und ›vita contemplativa‹ ist Thema bei Bonnell (1966), Lombardo (1982), Kahn (1991), McNair (1994) und Ebbesmeyer (2010: 102–149).

77 Dieser Grundgedanke findet sich auch und prägnant bei Petrarca, der aus dem Gebot der Nächstenliebe die Verpflichtung des Humanisten abgeleitet hatte, »seine Studien zum Nutzen der Gesellschaft zu verwenden« (Buck 1968: 254).

78 Der Traktat wird in der Literatur entsprechend auch als ein Beitrag zum ›Streit der Fakultäten‹ rezipiert; siehe zu diesem Topos unten, Kap. 7.2.

79 Kessler betont allerdings, dass der geistesgeschichtliche Hintergrund des Traktates weniger in der konkreten Schrift Bernardos lag, als vielmehr in einer in der Mitte des 14. Jhs. viel beachteten Auseinandersetzung Petrarcas mit den Ärzten seiner Zeit. Den Ertrag dieser Debatte hatte Petrarca in seinen *Invective contra medicum* zusammengefasst und dabei zu zeigen versucht, »daß die Medizin seiner Zeit, statt sich auf ihre eigentlich Aufgabe, Menschen zu heilen, zu konzentrieren, den Ehrgeiz hat, in den Rang einer formallogisch gesicherten theoretischen Wissenschaft zu treten« (Kessler 1990: XIII). Siehe dazu auch die Anmerkungen bei Kintzinger (2001: 180–183).

Würde zukomme als der Jurisprudenz als einer ›praktischen‹ Wissenschaft. Salutati kritisiert nun diese schlichte Übertragung der aristotelischen Theorie/Praxis-Unterscheidung auf das Verhältnis der beiden Disziplinen und widerlegt Bernardos Argument in zwei Schritten (vgl. Kahn 1991: 161; Ebbesmeyer 2010: 133). Erstens weist er darauf hin, dass man der Medizin zwar nicht jede Spekulation absprechen könne, dass sie aber auf keinen Fall ausschließlich spekuliere; schließlich wolle der Mediziner heilen und sei deshalb nicht an einem selbstzweckhaften Wissen interessiert. Zweitens – und hier zeigt sich, dass es um eine grundsätzliche Neugewichtung der Lebensformen geht – bestreitet Salutati, dass das alleinige Streben nach der ›Wahrheit‹, also dem Wissen über die ersten Ursachen, tatsächlich edler sei als die praktische Vernunft, die sich am ›Guten‹ orientiere. Denn das Wahre, so sein Argument, könne auch schlecht sein, das moralisch Gute aber könne niemals unwahr sein – »so muß es als sicher gelten, daß das *moralisch* Gute ein weiterreichendes Gutes ist als das Wahre« (Salutati 1990: 34/35, Herv. DK). Mit anderen Worten: dem bürgerlichen Humanisten erscheint die Idee, dass das höchste Glück im Vollzug des Erkennens um seiner selbst willen liegt, nicht mehr plausibel. Damit stellt Salutati nicht weniger als die Wertstruktur der scholastischen Philosophie in Frage. Allerdings vermeidet er einen Fundamentalangriff, der ihn letztlich auch in Konflikt mit der Religion bringen würde, und versucht sich stattdessen an einem begrifflichen Revirement, welches die Aufwertung der ›vita activa‹ ermöglicht, ohne zugleich die bis dato fast unangefochten positiv konnotierte ›vita contemplativa‹ in Frage zu stellen. Zu diesem Zweck unterscheidet Salutati – in Anlehnung an Thomas von Aquin⁸⁰ – zwischen *Kontemplation* und *Spekulation*, führt damit parallel zum Begriff der ›vita contemplativa‹ den Ausdruck ›vita speculativa‹ ein und ordnet letzteren der ›vita activa‹ unter:

»Ich verkenne nicht, daß viele die beiden Begriffe Spekulation und Kontemplation unterschiedslos und gleichsam synonym benützen. Indessen ist Kontemplation, als jenes aufgefaßt, das man dem tätigen Leben vorzieht, etwas anderes als Spekulation. In diesem Sinne nämlich ist sie das Ziel aller Handlungen und die ewige Vollendung der Freuden, die niemals in unserem Erdenlauf vollendet werden kann, sondern erst im Reich des Vaters, wenn Gott alles sein wird in allem und wir nicht alles wie durch einen Spiegel in einem Rätsel sehen werden, sondern so, wie es ist. In diesem Sinne gebe ich allerdings zu, daß das tätige Leben zeitlich vorangeht, das kontemplative aber, so wie es zeitlich nachfolgt, sowohl in seinem Werk als auch in seinem Wesen auf unvergleichliche Weise höher steht. Aber wenn du die Kontemplation lediglich als Spekulation der Wahrheit auffaßt, so

80 Siehe dazu McNair (1994: 754–756), der auf Thomas' Unterscheidung der ›göttlichen Wahrheit‹ von den ›göttlichen Wirkungen‹ verweist. In der entsprechenden Passage der *Summa Theologica* wird Psalm 139/138, 14, rezipiert, in dem es heißt: »Deine Werke sind wunderbar, und meine Seele erkennt dies wohl«. Thomas folgert daraus, »daß es zum beschaulichen Leben gehört, nicht nur die göttliche Wahrheit, sondern auch jegliche andere Wahrheit zu beschauen« (1954: 184). Ähnliche Differenzierungen sind im christlichen Diskurs mehrfach angelegt, etwa, wie oben dargestellt, als Unterscheidung von und θεωρία φυσική und θεωρία θεολογική bei Evagrius Ponticus.

werde ich ihr weder dem Wesen nach noch in der Zeitabfolge den Vorzug vor dem tätigen Leben geben. Die Spekulation ihrerseits ist freilich ein gewisses Handeln, dennoch aber dem Handeln nach der Tugend weder in der Sache noch den Verdiensten nach vorzuziehen. Es muß also alles, was wir bei anderen lesen und was wir selber sagen werden, immer und überall gemäß dieser Unterscheidung aufgefaßt werden.« (Salutati 1990: 36 f./37 f.).

Unter *Kontemplation* versteht Salutati also ganz im Sinne der religiösen Tradition die unmittelbare Schau Gottes und des Unendlichen. Dass diese selbstverständlich das höchste aller Ziele ist, stellt er nicht in Frage, er ergänzt allerdings, dass sie für den Menschen in *dieser* Welt unmöglich zu erreichen sei (vgl. Kahn 1991: 156). Dagegen definiert er die *Spekulation* als eine eingeschränkte Form der Kontemplation, die nicht auf die Erkenntnis Gottes, sondern auf die kognitive Erkenntnis der Natur zielt. Weil aber die Spekulation selbst eine Form der Aktion sei, könne sie keine Überlegenheit beanspruchen. Bruce G. McNair hat dieses Argument ausführlich analysiert und unter anderem darauf aufmerksam gemacht, dass Salutati den emphatischen Begriff der Kontemplation zwar erwähnt, ihn daraufhin aber fallen lässt und fortan nur noch über die Spekulation spricht: »Based on this distinction from Thomas, Salutati is able to discuss the superiority of the active life to the speculative life without having to defend the contemplative life« (McNair 1994: 756). Insofern wäre es ein simplifizierender Schluss, wenn man der Renaissance eine Umwertung der Unterscheidung von Aktion und Kontemplation unterstellte. Hilfreicher ist es auch hier, von einer differenzierungstheoretischen Figur auszugehen: Der Diskurs der Lebensformen spaltet die religiöse Semantik ab, verzichtet auf die ›vita contemplativa‹ und etabliert *diesseits der Kontemplation* einen neuen Diskurs, in dem die Frage nach dem richtigen Leben mit Hilfe der Unterscheidung von humanistischer Bildung und politischer Praxis neu formatiert wird.

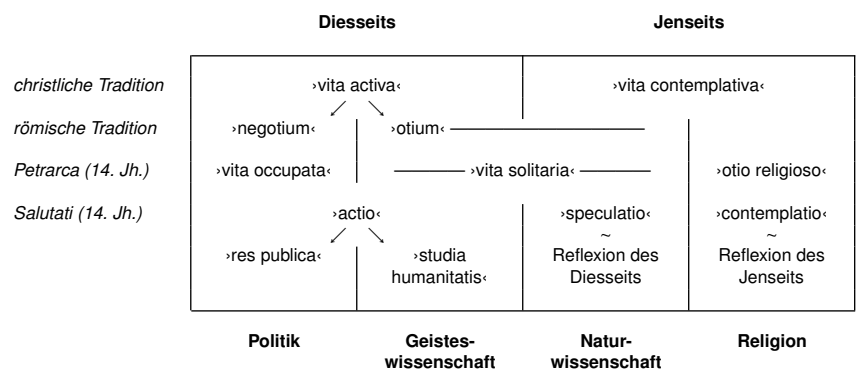
Über die Fortsetzung dieser Debatten und über die in den folgenden Jahrhunderten weit über Italien hinausreichende Rezeption des humanistischen Gedankenguts wäre noch viel zu schreiben.⁸¹ Dennoch wird die Darstellung hier abgebrochen, denn es ist an dieser Stelle wichtiger, einen Punkt zu wiederholen, der in neueren Diskussionen der Theorie/Praxis-Frage gelegentlich untergeht, die Tatsache nämlich, dass sich in den fast 2000 Jahren von der griechischen Antike bis zur italienischen Renaissance eine Semantik entwickelt, die wir heute als ›geistes- und sozialwissenschaftliche‹ bezeichnen würden: Es geht um Philosophie, Ethik, Metaphysik und Theologie, um die philologische Erschließung der antiken und mittelalterlichen Quellen, und schließlich um

81 Zu erwähnen sind etwa die auf ein ausgeglichenes Verhältnis von ›vita activa‹ und ›vita contemplativa‹ zielenden Arbeiten von Lorenzo Valla (vgl. Panizza 1991) oder Cristoforo Landino (vgl. Rombach 1991). Die Rezeption des Diskurses außerhalb von Florenz ist Thema bei Baron (1988: Bd. II, 55–71). Im Sammelband von Vickers (1991) finden sich außerdem Beiträge, die die Debatte bis ins 17. Jh. weiterverfolgen.

Vorformen der Disziplinen, die sich im 19. und 20. Jahrhundert als Erziehungswissenschaft, Politikwissenschaft oder auch Kulturwissenschaft institutionalisieren werden. Was in der gesamten Diskussion der Lebensformen dagegen kaum vorkommt, ist die Idee eines Lebens, dessen Nutzen für die Gesellschaft im Handwerk oder in der ökonomischen Produktion läge, und auch die Idee einer nützlichen Naturwissenschaft, die zu einer besseren Mechanik oder Ingenieurskunst zu führen vermag, steckt noch in den Kinderschuhen. Wie schon erwähnt, ein solcher ›poietischer‹ Praxisdiskurs deutet sich in der Renaissance durchaus an, aber er bleibt der Idee des Humanismus bzw. der ›studia humanitatis‹ untergeordnet. Eckhard Kessler weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Salutati in seinem Traktat nicht nur die Hierarchie von Jurisprudenz und Medizin, sondern die Wissenschaft selbst neu zu bestimmen sucht, und damit den Übergang von der Spätscholastik zur frühen Neuzeit markiert:

»Gleichzeitig aber formuliert Salutati [...] eine neue inhaltliche Bestimmung der Wissenschaften, nach der nicht die Welt der natürlichen Objekte, sondern der menschliche Geist und die von ihm geschaffenen Objekte vorrangiger Gegenstand der Wissenschaft ist und nicht die theoretische Erkenntnis des Wahren, sondern die praktische Realisierung des Guten ihr vorrangiges Ziel ist. Mit diesem Wissenschaftsverständnis, das die Geistes- über die Naturwissenschaften, die Praxis über die Theorie, die von den Menschen geschaffene über die von Natur gegebene Welt stellt, erweist sich Salutati als Repräsentant der *studia humanitatis*.« (Kessler 1990: XXIII f., Herv. im Orig.).

Abbildung 6.5: Semantiken der Renaissance



Damit übereinstimmend konstatiert auch Sabrina Ebbersmeyer, dass Salutati maßgeblich dazu beigetragen habe, eine »praxisorientierte humanistische Moralphilosophie« zu etablieren (2010: 149). Diese These kann man meines Erachtens dahingehend zuspitzen, dass es sich bei der Moralphilosophie der Renaissance um die erste radikal praxisorientierte wissenschaftliche Disziplin aus dem Bereich der ansonsten oft als unnütz verspotteten ›artes liberales‹

handelt. Zwar ist die Idee einer für die Praxis nützlichen Wissenschaft vereinzelt schon in der Antike aufgetaucht, und in den oberen Fakultäten der Universitäten ist sie seit dem 13. Jahrhundert fest verankert, aber erst in der Renaissance vermag sich das *philosophische* Denken von der unbedingten Wertschätzung der Kontemplation zu lösen. Die damit einhergehende Restrukturierung des semantischen Feldes ist in Abbildung 6.5 zusammengefasst.

6.6 Zwischenfazit

Das Ziel der vorangegangenen Semantikanalysen war es, die Tiefenstruktur des durch die Theorie/Praxis-Unterscheidung aufgespannten semantischen Feldes anhand von fünf philosophiehistorischen Skizzen sichtbar zu machen. Am Anfang standen die Reflexionen über Philosophie und Politik von Platon und Aristoteles und die von diesen erstmals formulierte Vorstellung von ›Theorie‹ und ›Praxis‹ als alternativen Lebensformen. In der römischen Antike wurde diese Idee aufgegriffen, aber anders gewichtet, das der Theorie gewidmete Leben (›otium‹) legitimierte sich nun in erster Linie durch seine Bedeutung für den politischen Alltag (›negotium‹). Im Neuplatonismus wiederum erhielt umgekehrt die Theorie den absoluten Primat, allerdings nicht im Sinne einer sich ausdifferenzierenden Wissenschaft, sondern im Sinne einer religiös konnotierten, als Gottesschau verstandenen ›Kontemplation‹. Das frühe Christentum und die Mönchstheologie reproduzierten dann über Jahrhunderte einen Diskurs, der das Verhältnis von ›vita contemplativa‹ und ›vita activa‹ umfassend reflektierte und dabei das tätige Leben in den Dienst des kontemplativen Lebens stellte. In der italienischen Renaissance des 14. und 15. Jahrhunderts flossen diese vielfältigen Diskurse zusammen und verdichteten sich zu einer neuartigen Reflexion über den Nutzen des Theoretischen für die gesellschaftliche Umwelt. Die ›vita activa‹ erfuhr, wie schon im Kontext in der römischen ›res publica‹, eine Aufwertung, während die ›vita contemplativa‹ weniger abgewertet als vielmehr säkularisiert wurde. Das theoretische Leben stand nun nicht mehr im Dienst Gottes, sondern im Dienst von Wissenschaft – verstanden als ›studia humanitatis‹ – und Gesellschaft.

Was aber folgt aus den wechselnden Theorie/Praxis-Emphasen für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit? Hat man es letztlich mit kontingenten Konjunkturen und Rezessionen zu tun? Kann man zwei Kulturen unterscheiden, eine griechisch-religiöse und eine römisch-politische, deren erste die Theorie, deren zweite dagegen die Praxis höher bewertet? Derartige Fragestellungen sind interessant, aber nicht unproblematisch, weil sie dazu tendieren, die zentrale Spannung zwischen Theorie und Praxis entweder durch zeitliche oder durch kulturelle ›Sortierungen‹ zu entschärfen. Hilfreicher ist es, nach den Gemeinsamkeiten der scheinbar heterogenen Diskurse zu suchen. Der rote Faden

besteht zunächst in der dualistischen Gegenüberstellung zweier Lebensformen; zwar tauchen immer wieder dritte Formen auf, etwa die ›vita voluptuosa‹, doch diese werden meist systematisch exkludiert. Eine zugespitzte Form findet die dualistische Struktur im christlichen Gegensatz von Diesseits und Jenseits, von Immanenz und Transzendenz. Diese Dichotomien, so kann man vermuten, liegen in gewisser Weise noch der spätmodernen Gegenüberstellung von gesellschaftlicher Relevanz und selbstzweckhafter Erkenntnis zugrunde. Natürlich darf diese Zweigleisigkeit nicht als überhistorische semantische Struktur hypostasiert werden. Autonomie- und Praxisdiskurse können nicht von ihrem jeweiligen historischen Kontext isoliert werden; jede Kontinuitätsbehauptung steht im Verdacht, vom Beobachter auf das historische Material projiziert worden zu sein. Dennoch ist es möglich und auch naheliegend, die verschiedenen Diskurse vergleichend zu betrachten, und zwar nicht nur hinsichtlich ihrer gemeinsamen dualistischen Struktur, sondern auch hinsichtlich der Frage, wie mit der jeweils eigensinnigen Spannung zweier konkurrierender Lebensformen umgegangen wird. Die Intensität der Debatten und der zu allen Zeiten mitlaufende Rechtfertigungsgestus zeigen ja deutlich, dass die Spannung als potenziell konflikthaft wahrgenommen wurde.

Blickt man vor diesem Hintergrund zurück auf die fünf skizzierten Diskurskontexte, dann zeigt sich in ihrem gemeinsamen Nenner zugleich die Stoßrichtung ihres Lösungsvorschlags. In allen Fällen richtet sich die Frage nach dem richtigen Leben an das *Individuum*, nicht an die Gesellschaft, die Philosophie, die Religion oder sonstige soziale Makro-Entitäten. Der Diskurs der Lebensformen ist ein Diskurs über die Verpflichtung des Einzelnen, sich für die richtige Lebensform zu entscheiden. Allerdings ist diese Entscheidung in keinem Fall strikt dualistisch als entweder/oder gerahmt, vielmehr wird empfohlen, *beide* Lebensformen auf vernünftige Weise miteinander zu verbinden. Die Stoiker hatten hierfür die Synthese des vernunftgemäßen Lebens (βίος λογικός) vorgeschlagen, aber auch bei Platon wird der zum Philosophenkönigtum verpflichtete Theoretiker aufgefordert, sich zugleich der Praxis zuzuwenden; und die römischen Schriftsteller postulieren analog, wenn auch mit anderem Schwerpunkt, ein Idealbild des Staatsmannes, der ›otium‹ und ›negotium‹ produktiv aufeinander bezieht. Auch im Neuplatonismus und im frühen Christentum finden sich solche Einheitsfiguren, die beiden Lebensformen werden hier meist als Etappen *desselben* Lebens gefasst. Gregor der Große etwa meint, dass die (›aktive‹) Nächstenliebe und die (›kontemplative‹) Gottesliebe ihre Einheit in der ›Liebe‹ finden. In der Renaissance schließlich wird die Bildung des ganzheitlichen, also gleichermaßen theoretisch wie praktisch engagierten Individuums zur Kernidee des Humanismus. Diesem Individuum kommt die Aufgabe zu, die mit den verschiedenen Lebensformen einhergehenden konfligierenden Werte

gegeneinander abzuwägen bzw. das Gleichgewicht von Theorie und Praxis zu erhalten.

Die damit angerissene Vorstellung einer in der Verantwortung des Individuums liegenden ausgeglichenen Lebensform erscheint heute einerseits als Relikt früherer Epochen, andererseits besteht kein Zweifel, dass Individuen in der gegenwärtigen Wissenschaft noch immer mit der Spannung von Theorie und Praxis konfrontiert sind. So hat Steven Shapin in seiner Studie über den Beruf der Wissenschaft im 20. Jahrhundert betont, dass selbst die spätmoderne Lebensform der Technowissenschaften auf die Tugenden des einzelnen Menschen baut: »[P]eople and their virtues matter to the making and the authority of late modern bodies of technical knowledge« (Shapin 2008b). Auch der heutige wissenschaftliche Experte, so Shapin, sei eingebunden in soziale und kulturelle Strukturen, deren Werte er verinnerliche. Weil aber die Kontexte heterogener geworden seien, Wissenschaftler also sowohl an den Universitäten wie in Industrielaboren arbeiteten und darüber hinaus auch eigene Unternehmen gründeten, entstünden Reibungen zwischen den Werthaltungen des »academic scientist« und des »industrial scientist« oder des »entrepreneurial scientist«. Für diese Reibungen, das zeigt Shapins Studie, gibt es nur in einem sehr eingeschränkten Sinne institutionelle Lösungen,⁸² so dass es letztlich nach wie vor dem wissenschaftlich tätigen Individuum überlassen bleibt, die richtige Balance zu finden. Shapin beschreibt die soziale Position des »entrepreneurial scientist« wie folgt:

»They have one foot in the making of knowledge and the other in the making of artifacts, services, and, ultimately, money. They may or may not be aware of any »conflict« between these aspects of their identity, but they embody drives and activities that, during the course of the twentieth century, were widely held to be in tension, and sometimes in opposition.« (Shapin 2008b: 210).

Die neuartigen Anforderungen, so vermutet Shapin, führen sogar dazu, dass persönliche Tugend, Charisma und Vertrautheit heute wichtiger sind als sie es noch in der frühen Neuzeit waren (vgl. ebd.: 4). Mit der Einschätzung, dass Wissenschaft nach wie vor eine *Lebensform* ist, die nicht auf eine *Berufsrolle* reduziert werden kann, steht Shapin nicht allein.⁸³ Und jede Lebensform, das zeigt Shapins Studie ebenso wie die vorliegende Untersuchung, konstituiert sich

82 Das klassische Beispiel für institutionelle Lösungen sind »technology transfer offices« (vgl. Shapin 2008b: 214 f.). Die Idee, das Wissen der Universitäten mittels solcher Transferstellen zielstrebig einer wirtschaftlichen Nutzung zuzuführen, hat in den letzten Jahrzehnten vielfältige Praxisdiskurse hervorgebracht. Siehe dazu Krücken/Meier (2005), Krücken et al. (2007), Braun-Thürmann et al. (2010) und Knie et al. (2010). Der Erfolg derartiger Transferprogramme lässt sich bislang allerdings nur eingeschränkt belegen.

83 Der Topos findet sich etwa bei Greenberg (1967: 9 f.), Schelsky (1971: 55 f., 72 f.), Schwemmer (1981: 103), Mittelstraß (1982: 11–36; 2005: 59), Wall (1992), Rohrmoser (1994: 22), Frühwald (1997: 16 f.), List (2007: 23–29) und Tenorth (2010a: passim).

in Differenz und Auseinandersetzung mit alternativen Lebensformen. Offen bleibt aber, ob der Rekurs auf den einzelnen Menschen ausreicht, um das Spannungsverhältnis von Theorie und Praxis produktiv werden zu lassen, oder ob im Rahmen der ausdifferenzierten Wissenschaft nicht weitere, komplexere Mechanismen benötigt werden. In Kapitel 7 wird sich zeigen, dass die im 13. Jahrhundert emergierende Universität als alternative, nämlich *organisationale* Lösungsstrategie begriffen werden kann, und in Kapitel 8 wird dargestellt, dass seit dem 18. Jahrhundert neue Autonomie- und Praxisdiskurse auftauchen, die das Spannungsverhältnis nicht mehr auf das Individuum oder auf spezifische Organisationen abwälzen, sondern es unmittelbar auf der semantischen Ebene des Wissenschaftssystems zu traktieren erlauben.

Vorweg gilt es noch, eine in den bisherigen Analysen mehrfach angedeutete, aber nicht auf ihre Konsequenzen hin analysierte differenzierungstheoretische These zum Verhältnis von Wissenschaft, Religion und Politik zu präzisieren. Im Blick auf die bislang rekonstruierten Diskurse läge ja der Einwand nahe, dass man es beim alten Theorie/Praxis-Problem nicht wirklich mit Wissenschaft, sondern allenfalls mit Philosophie, in erster Linie aber mit Religion und Politik zu tun habe. Allein schon die religiöse und mystizistische Konnotation der ›vita contemplativa‹ und die politische und humanistische Konnotation der ›vita activa‹ zeigen deutlich, dass es die zwei klassischen ›Mächte‹ sind, die den hier untersuchten Semantiken zugrunde liegen. Erst im 13. Jahrhundert, darauf wird unten zurückzukommen sein (Kap. 7.1), tritt das ›studium‹, also die institutionalisierte Wissenschaft, als dritte Potenz neben die zwei primären gesellschaftlichen Funktionsbereiche des damaligen Europa. Meines Erachtens sind die Zweifel an der ›Wissenschaftlichkeit‹ der antiken und mittelalterlichen Semantik berechtigt, es wäre jedoch ein Kurzschluss, daraus zu folgern, die Semantik von Theorie und Praxis spielte für die später einsetzende Ausdifferenzierung des Wissenschaftssystems keine Rolle. Im Gegenteil, die hier vertretene These lautet, *dass die zwei Lebensformen auf eine religiöse und auf eine politische Wurzel der Wissenschaft verweisen*, wobei sich die religiöse Wurzel tendenziell in Form von Autonomiediskursen, die politische Wurzel dagegen in Form von Praxisdiskursen Ausdruck verschafft. Mit Bezug auf das oben diskutierte evolutionstheoretische Konzept der *preadaptive advances* heißt das: Die Ausdifferenzierung der modernen Wissenschaft wäre ohne die im Rahmen der *religiösen* Wertsphäre entwickelte Semantik der ›Theorie‹ oder ›Kontemplation‹ und ohne die im Rahmen der *politischen* Wertsphäre entwickelte Semantik der ›Praxis‹ oder der ›Aktion‹ nicht möglich gewesen. Es sind dies nicht die einzigen Wurzeln der Wissenschaft, ergänzt werden sie insbesondere durch Vorleistungen, die sich unter die semantische Superkategorie der Philosophie subsumieren lassen, doch auch diese sind in ihrem Ursprung wiederum eng mit religiösen Semantiken verflochten (vgl. Ritter 1969).

Dass die westliche Wissenschaft auf *religiöse Vorleistungen* baut, wird in der kulturwissenschaftlichen Literatur immer wieder vermerkt. So beschreibt zum Beispiel Manfred Füllsack, wie die Wissenschaft »dem Schoß der christlichen Wissensarbeit entsprungen ist« (2006: 103), und Elisabeth List argumentiert analog, »dass die ersten Institutionen des Wissens im Mittelalter im Schoße der Kirchen entstanden« (2007: 53). Alois Hahn wiederum meint, dass das Streben nach Wahrheit zunächst religiös gerahmt war, »als Instrument zur Gewinnung größerer Heilsgewißheit« (1979: 493). Im Verlauf der Säkularisierung habe sich dieses ursprüngliche Motiv jedoch verflüchtigt, so dass das Wahrheitsstreben, nun in der Hand der Wissenschaft, sich verselbständigen konnte. Die bei diesen Autoren nur angedeutete Transformation religiöser in wissenschaftliche Semantiken wird am Beispiel der ›vita contemplativa‹ besonders deutlich. Prägnant formuliert dies Dietmar Mieth in einer theologischen Abhandlung über die Einheit der beiden Lebensformen im Christentum. Die das Mittelalter dominierende Hochschätzung der Kontemplation, so Mieth, sei dem religiösen Grundgedanken der Vermittlung von Immanenz und Transzendenz unangemessen. Eben deshalb, so fährt Mieth fort, entfalte das Modell der ›vita contemplativa‹ seine größte Überzeugungskraft nicht im Bereich der Religion, sondern im Bereich der Wissenschaft: »Seine Gültigkeit darin und die daraus folgende Entfaltung des Wissenschaftsgedankens in der Geschichte, die Legitimierung einer theoretischen Wissenschaft überhaupt, sind seine eigentlichen positiven Leistungen« (Mieth 1969: 44).

Weniger eindeutig rekonstruierbar sind die *politischen Vorleistungen*, auf denen die Wissenschaft aufbaut. Dennoch finden auch sie sich von Anfang an in der Debatte um das Verhältnis der beiden Lebensformen. Aristoteles etwa begründet die ›Theorie‹ nicht nur als eine eigenständige Lebensform, sondern betont zugleich, dass auch sie eine Art von ›Praxis‹, ja sogar ihre höchstmögliche Form sei. Der Bezug auf ein sittliches, das Gemeinwohl im Auge behaltendes Handeln wird somit zum Moment auch des kontemplativen Lebens gemacht; wie ja auch Platon den Philosophen zur Ausübung der politischen Königsrolle verpflichtet. Prägnanter formuliert ist dieses Verhältnis im römischen ›otium‹, welches per definitionem auf das politische Tagesgeschäft, das ›negotium‹ ausgerichtet ist. Legitim ist die Muße in diesem Zusammenhang nur für denjenigen, der neue Kräfte sammelt, um sich dann wieder der Politik zu widmen. Eine andere Argumentationsfigur findet sich im Neuplatonismus und Christentum, dort erscheint das als ›Katharsis‹ verstandene aktive Leben als notwendige Vorbereitung zur kontemplativen Erkenntnis Gottes. In der Renaissance schließlich fällt auf, wie sehr die frühen Geisteswissenschaften, die ›studia humanitatis‹, sich über ihren Bezug auf die politische Praxis legitimieren. Alle diese Fälle zeigen, dass es zu einfach wäre, von einer externen Zwecksetzung zu sprechen, mit der das theoretische Leben konfrontiert wird. Überhaupt ergibt die Unterschei-

dung von Internalismus und Externalismus hier keinen Sinn, denn man hat es, wie gesagt, noch nicht mit einem Wissenschaftssystem zu tun, auf welches man von ›außen‹ einwirken könnte. Die zentrale Instanz im Diskurs der Lebensformen ist das Individuum, und dieses vollzieht – zumindest in der idealtypischen Vorstellung – sowohl das kontemplativ-religiöse wie das aktiv-politische Leben aus einem inneren, seiner Natur entsprechenden Bedürfnis heraus. Wenn man schließlich dieses Individuum als *wissenschaftliches* oder zumindest als *proto-wissenschaftliches* begreift – und im Kontext der Renaissance ist es aus wissenschaftshistorischer Perspektive legitim, eben dies zu tun –, dann erscheint die hier vorgeschlagene differenzierungstheoretische These evident: *Aus zwei inneren Motiven, einem ursprünglich religiösen und einem ursprünglich politischen, entsteht etwas Neues, eine wissenschaftliche Lebensform*, die zunächst nichts anderes ist als die Spannung zwischen dem theoretischen und dem praktischen Leben.

Um aber Missverständnisse zu vermeiden: Noch handelt es sich nicht um Wissenschaft im heutigen Sinne! Weder die Idee eines ›theoretischen‹, der Kontemplation gewidmeten Lebens, noch die Idee eines ›praktischen‹, am Gemeinwohl orientierten Lebens können im strengen Sinne als ›wissenschaftliche‹ Semantik begriffen werden. Es geht hier um mehr oder weniger eigenständige historische Diskurse, die spezifische soziale Positionen generieren (oder generiert haben), nicht um Wahrheitsaussagen, die sich methodisch und theoretisch prüfen ließen. Gerade weil diese sozialen Strukturen der modernen Wissenschaft *vorausgehen*, drängt sich die Vermutung auf, dass hier eine Art semantisches Fundament gelegt wird, dass es also um die Formierung von Bedingungen der Möglichkeit der Ausdifferenzierung einer autonomen Wissenschaft geht. Diese Vermutung einer religiösen und politischen Wurzel des Wissenschaftssystems kann in Anlehnung an das aus der politischen Philosophie bekannte Böckenförde-Theorem⁸⁴ zu folgender These zugespitzt werden: *Die moderne Wissenschaft lebt von Voraussetzungen, die sie selbst nicht garantieren kann.*

Die heute ubiquitär verwendete und trivial erscheinende Semantik von Theorie und Praxis markiert in gewisser Weise eben diese doppelte Bedingtheit wissenschaftlicher Kommunikation. Durch ihre Bindung an das konkrete Individuum wird sie aber der zunehmenden Komplexität der sich ausdifferenzierenden Wissenschaft schon bald nicht mehr gerecht, im weiteren historischen

84 Dieses geht auf Ernst Wolfgang Böckenförde zurück, der sich mit der Frage nach den für den säkularisierten Rechtsstaat notwendigen integrativen Kräften auseinandersetzt. Seine Vermutung ist, dass das liberal verfasste Gemeinwesen gewissermaßen vom religiös-moralischen Erbe vergangener Zeiten zehrt: »Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist« (Böckenförde 1991: 112).

Verlauf werden deshalb neue Semantiken und neue Diskurse benötigt, um die alte Spannung aufrecht und die Forschung – mit Bruno Snell gesprochen (1955: 411) – »lebendig« zu halten.

