

Wolfgang Leidhold:

Aristoteles, Politikwissenschaft und praktische Philosophie, in:
Wolfgang Leidhold (Hg.), Politik und Politeia, Formen und Probleme
politischer Ordnung, Festgabe für Jürgen Gebhardt zum 65.
Geburtstag, Würzburg 2000, S. 423-444.

Wolfgang Leidhold

Aristoteles: Politikwissenschaft, Praxis und praktische Philosophie

Ist die aristotelische Politikwissenschaft eine praktische Philosophie? Die gängige Antwort lautet: ja. Wenn sie zuträfe, dann müßte die Praxis ihre Hauptkategorie sein. Der Befund lautet: nein. Denn die Praxis ist in den einschlägigen Schriften — den Ethiken und der Politik — nur ein Thema neben vielen, während sie auch in anderen Werken, die gar nicht zur „praktischen Philosophie“ gezählt werden — etwa in der Metaphysik und in *De caelo* — ihr Gewicht besitzt. Meine These also: Aristoteles entwirft keine praktische Philosophie, sondern eine „metaphysisch“ fundierte Politikwissenschaft. Dabei heißt „metaphysisch fundiert“ erst einmal nur: die grundlegenden Begriffe und Argumente finden sich in jener Schrift, die traditionell als „Metaphysik“ überschrieben wird. Der bleibende Wert der Aristotelischen Politikwissenschaft liegt eben darin, eine umfassende und in allgemeinen Prinzipien fundierte Wissenschaft von Mensch und politischer Ordnung skizziert zu haben.¹

Gleichwohl — die These vom Aristotelischen Ansatz als einer praktischen Philosophie, manchmal auch: als Handlungstheorie, scheint auf den ersten Blick durchaus plausibel. Denn gründet nicht die Unterscheidung von theoretischen und praktischen Wissenschaften eben auf jener systematisch-begrifflichen Grundlegung? Dafür spricht jene lange philosophische Tradition, die ihre Disziplinenordnung eben hieran orientierte.

Dagegen läßt sich freilich anführen: Bei Aristoteles steht der Praxisbegriff nicht an systematisch-grundlegender Stelle, so wie dies ganz anders bei der *Physik* in der Physik, bei Sein, Wesen und Ursachen in der Metaphysik, oder bei der Seele in „*De anima*“ entsprechend der Fall ist. Vielmehr bildet bei Aristoteles das Thema des Handelns einen wichtigen, aber ganz offenkundig weder den zentralen Bereich der einschlägigen Untersuchung, noch liefern sie ihr allgemeines analytisches Instrumentarium. Denn Hauptgegenstand sind Mensch, Bürger und Polis, und das Instrumentarium besteht aus Stoff und Form, Ziel und Bewegung, *dynamis* und *energeia*, also aus den Grundbegriffen der Metaphysik.

Es haben auch die Verteidiger einer praktischen Philosophie bei Aristoteles, wie z.B. Günter Bien, damit ihre Schwierigkeiten. Er etwa bemerkt hierzu:

¹Dieser Essay geht auf die Anregung Jürgen Gebhardts zurück, die Rolle der Praxis in der antiken Philosophie, insbes. bei Aristoteles, für die Tagung der Sektion „Politische Theorie und Ideengeschichte“ der DVPW aufzuarbeiten. Neben den Kollegen der Diskussionsrunde danke ich insbesondere Andreas Kamp für wertvolle Kritik und Anregung.

„Hätte Aristoteles analog zu den Analysen der Grundbegriffe der theoretischen Philosophie im 5. Buch der 'Metaphysik' eine Untersuchung der Bedeutung bzw. der mannigfachen Bedeutungen der wesentlichen Termini der praktischen Philosophie vorgelegt, so hätte dabei das Wort (oder der; Begriff) 'Praxis' sicher eine der ersten Stellen eingenommen: Das Wort, der Begriff und die Sache sind bei Aristoteles und seit ihm eine Grundkategorie der philosophischen Selbstverständigung der Menschen."²

Allein, die Frage kann nicht lauten: „was wäre, wenn er hätte?“ — sondern nur: Warum hat er nicht? Denn er hat nicht. Trifft es also überhaupt zu, daß die Praxis schon bei Aristoteles die Grundkategorie der philosophischen Selbstverständigung des Menschen ist? Bereits eine oberflächliche Lektüre von Nikomachischer Ethik und Politik läßt zweifeln. Die Praxis taucht nur im Kontext einer Vielfalt von ebenso zentralen Begriffen auf: eudaimonia („Glückseligkeit“), Tugend, Politik, Freundschaft, Verfassung, Bürger usw.; eine Stelle, an der Aristoteles die Praxis zum Hauptbegriff erklärt, aber fehlt. Was bedeutet dann die bekannte Unterteilung in theoretische und praktische Wissenschaften? Gibt sie uns nicht doch einen begrifflich-systematischen Hinweis? Oder ist sie eher ein topischer Aspekt, also eine jener zahlreichen Unterscheidungen, die Aristoteles unter dem Gesichtspunkt eines „In-gewisser-Hinsicht“ einführt?

Die Zweifel, ob es denn überhaupt eine aristotelische praktische Philosophie gebe, will ich erhärten, den „metaphysischen“ Rahmen der aristotelischen Politikwissenschaft klären und den Ort der Praxis darin fixieren. Dabei soll eingangs die erfahrungsgeschichtliche Entwicklung nachgezeichnet werden, in deren Verlauf die Idee einer praktischen Philosophie bei Aristoteles überhaupt erst auftaucht (1.); sodann soll versucht werden, die systematische Konzeption der Aristotelischen Politikwissenschaft aufzudecken (2. und 3.) und ihr einige systematische Anregungen (3.4) abzugewinnen.

1. Erfahrung und Rationalität

Warum liegt in der Moderne die Vermutung nahe, Aristoteles beabsichtige oder konzipiere eine praktische Philosophie mit einer Handlungstheorie als ihrem Kern?

²Bien, Günther, Art. „Praxis, praktisch“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 7, Sp. 1277-1287, hier Sp. 1278. Vgl. auch ders., Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles, Freiburg, München 1973, z.B. S. 124-137.

Eine ähnliche Bewertung der Praxis als Begriff für Aristoteles etwa bei: Bubner, Rüdiger, Handlung, Sprache und Vernunft, Grundbegriffe praktischer Philosophie, Frankfurt a.M. 1976, S.U.

Zur Diskussion um Handlungstheorie und praktische Philosophie siehe als Übersicht: Braun, Dietmar, Art. „Handlungstheorien“, in: Nohlen, Dieter, Schultze, Rainer-Olaf (Hgg.), Politische Theorien, München 1995, S. 168-173 (Lexikon der Politik, Bd. 1). Höffe, Otfried, Art. „Praktische Philosophie“, in: Staatslexikon, Bd. 4, Freiburg u.a. 1988, Sp. 522-532. Die neuere Diskussion in Deutschland fand ihren ersten zusammenfassenden Ausdruck in: Riedel, Manfred (Hg.), Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Freiburg/ München 1972/ 1974.

Diese Vermutung ergibt sich aus drei Verschiebungen in den Diskursen seit der griechischen und römischen Antike. Die Hauptbrüche liegen an drei Stellen: erstens, im Ersatz der Politikwissenschaft durch die Moralphilosophie, zweitens, in der neuzeitlichen Einführung der *philosophia practica*, und drittens schließlich in der Substitution der einschlägigen Philosophien überhaupt durch die Sozialwissenschaften.

Diesen Verschiebungen liegen jeweils unterschiedliche Erfahrungshorizonte zugrunde. Im Gefolge dieser verschobenen Erfahrungshorizonte ändert sich jeweils die Art und Weise, wie die Ratio, die Vernunft, nunmehr den Stoff der Erfahrung ergreift, um die Ordnung der Dinge — die Realität — zu erkennen. Insofern dieser Wandel dabei freilich schon erreichte Einsichten auch unkritisch verdrängt oder einfach ignoriert, sind diese Verschiebungen nicht auch gleich als Erkenntnisfortschritte zu bewerten.

1.1. Die Politikwissenschaft und der Mikrokosmos griechischer Poleis

Beginnen wir mit der Politikwissenschaft. Wenn wir das, was heute unter Handlungstheorie und praktischer Philosophie rubriziert wird, bei Aristoteles wiederfinden wollen, dann treffen wir zuerst einmal auf einen recht verwirrenden Befund. Aristoteles benutzt verschiedene Ausdrücke, um die einschlägigen Themen zu kennzeichnen: wir finden *politiké epistéme* und *praktiké epistéme* (NE, I . 1 ., 1094 a 26ff; Met. E.1., 1025 b 18 ff- K.7., 1064 a 10 ff; Topik, Z.6., 145 a 14 ff; Thau.1., 157 a 10 f), *praktiké philosophía* (Met. Kl. Alpha. 1., 993 b 19 ff.), *philosophía politiké* (Pol. III.12., 1282 b 23), *philosophía perí tà anthrópina* (NE, X.10., 1181 b 15). Es gibt keine konsistente Begrifflichkeit.

Wie Hegel in seinen „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“ richtig sieht, begründet Aristoteles die Ordnung seines Themas nicht aus einem Begriff, sondern „empirisch aufgenommen“ (Glockner, Bd. 18, S. 298). Den Erfahrungshorizont sucht er dann mit verschiedenen Ausdrücken zu fassen, ohne dem Leser schon eine entschiedene Systematik zu präsentieren. Wer den aristotelischen Gedanken angemessen fassen will, darf nicht die Worte zählen, sondern muß den Prozeß seiner Begriffsbildung im Zusammenhang mit der darin begriffenen Erfahrung analysieren.

Die zu begreifende Erfahrung besteht nun im Mikrokosmos der vielen griechischen Stadtstaaten, der *póleis*. Diese Vielfalt wird auf den Begriff eines Typus gebracht, nämlich auf den Begriff der *polis* als Höchstform des zivilen Lebens. Der Prozeß rationaler Reflexion zeigt dabei, erstens, daß der Mensch immer nur als Mensch unter Menschen vorkommt, daß daher, zweitens, alle Reflexion *perí tà anthrópina*, also über die menschlichen Dinge, immer Reflexion im Horizont seiner Gemeinschaften ist, und daß, drittens, der Mensch als Gemeinschaftswesen am besten in der Polis aufgehoben, daß er Polis-Lebewesen par excellence, ein „zón politikón“ ist. Solche Reflexion konstituiert die Einheit der Politikwissenschaft, die das Leben des einzelnen und das Leben in politischer Gemeinschaft als Erfahrungshorizont umfaßt.

Der empirische Stoff des Aristotelischen ethischen und politischen Denkens bewegt sich also im Erfahrungshorizont der Polis, mit gelegentlichen Ausgriffen ins Fremde. Die Reichweite umfaßt mythisch tradierte Zeiten ebenso wie die Gegenwart, schließt persönliche Eindrücke ebenso ein wie überlieferte oder allgemein bekannte Ansichten und Meinungen, berücksichtigt Quellen des Rechts, der Lyrik, des Epos, des Dramas, neben philosophischen, rhetorischen und historischen Texten. Dieser Horizont heißt „Erfahrung“ in einem aristotelischen Verständnis.

In diesem politischen Gesamtrahmen taucht als ein Thema auch das Handeln auf— als ein Aspekt unter zahlreichen anderen, welche Geschichte und Gestalt der Polis und der Menschen in ihr bestimmen. Ich nenne nur: das Wissen, das unter anderem die letzten Ziele, das *summum bonum* für Bürger und Polis kritisch geklärt umfaßt, die Tugend, die *areté* als vollendete Charakterform des Menschen, die Verfassung und das Recht als Ordnung der Polis, der Prozeß ihres Werdens und Vergehens, sowie manches andere. Dies ist die Disposition der aristotelischen Untersuchung.

1.2. Die Moralphilosophie und die Größe Roms

Mit der Aneignung des griechischen Denkens durch die Römer — und dabei war ja Aristoteles nur ein Autor neben anderen — werden die Ergebnisse der früheren Reflexionen mit einer anderen Erfahrung konfrontiert. Dies ist unvermeidlich. Im Zentrum steht nun nicht mehr die Vielfalt griechischer Städte mit ihrer allgemein hellenischen Lebensweise, die sich im Kontrast zum Leben der „Barbaren“ profiliert. Für den Römer stand im Mittelpunkt vielmehr die *eine* Stadt Rom in ihrer historischen Größe und Einzigartigkeit. Und so kam auch keine Typologie dabei heraus, sondern ein Paradigma, dessen Kernbegriffe lauten: *Roma aeterna, res romana, mores maiorum*.

Eine wichtige Rolle beim Transfer hellenischen Denkens nach Rom spielte dabei wohl Cicero. Er führt für das Ethische den Ausdruck *moralis* ein. Muß auch römische Alltagssprache als philosophische Terminologie nutzbar machen und damit gleichzeitig an römische Erfahrungswelten anknüpfen. Darüber gehen Gebrauch und Sinn mancher griechischer Worte wie *politiké epistémé* und *Ethik* jedoch verloren. Dies ist die erste epochale Verschiebung in den Diskursen über Mensch, Gesellschaft und Handeln. Die lateinisch daher kommende Moralphilosophie bringt einen anderen Erfahrungshorizont zum Ausdruck.

Diese Verschiebung verdeutlicht Ciceros Kritik an Polybios in „De re publica“. Der Grieche Polybios erklärt die Größe Roms typologisch, nämlich durch die Mischverfassung. Der Römer Cicero dagegen macht als Hauptgrund für die Größe Roms seine spezifische politische Moral geltend, und dazu zitiert er in der Schrift über die Res Publica eine alt-römische Sentenz:

„Moribus antiquis res stat Romana virisque“ (De re publica, V. 1)
[etwa: Was Rom ausmacht, beruht auf den alten Sitten und Männern.]

Es sind, wie er wenige Sätze darauf erläutert, die althergebrachte Sitte (*veterem morem*) und die Institutionen der Altvorderen (*maiorum instituta*), die die exzellenten Kräfte (*excellentes viri*) in den Staatsdienst zogen. Und die nämlichen Persönlichkeiten hinwiederum erhielten die *mores et instituta*.

Der Begriff der politischen Realität und ihres tragenden Kerns spiegelt sich im Cicero'schen Begriff der Moral und der Moralphilosophie wider. Es stehen im Zentrum der *mos*, der Wille, im Plural die *mores*, die Vorschriften, Regeln, Gesetze, die auch, in zweiter Bedeutung, „Sitte, Gewohnheit, Herkommen, Brauch, Einrichtung“, sowie „Art und Weise, Beschaffenheit“ ausdrücken können. Das Wort *mos* geht wohl zurück auf einen Stamm, der das Streben und Trachten bedeutete. Cicero führt nun, wie gesagt, als Neuerung das abgeleitete Adjektiv *moralis* mit der Bedeutung „sittlich, moralisch, ethisch“ ein.

Aristoteles benutzte eine ganz andere Herkunft und Richtung des Ethik-Begriffes. Dessen war er sich auch klar bewußt. Im zweiten Buch der Nikomachischen Ethik macht er eine sprachkundige Anmerkung dazu, deren Gehalt in jeder Übersetzung verloren geht. Im ersten Kapitel lesen wir da:

„Wenn sonach die Tugend zweifach ist, eine Verstandestugend und eine sittliche Tugend, so entsteht und wächst die erstere hauptsächlich durch Belehrung und bedarf deshalb der Erfahrung und der Zeit; die sittliche dagegen wird uns zuteil durch Gewöhnung, davon hat sie auch den Namen erhalten, der nur wenig von dem Wort Gewohnheit verschieden ist.“ (NE, IL, 1103 a 14ff³)

Ethik und *Ethos* sind verwandte Worte aus gleichem Wortstamm. Das *Ethos* bedeutet „Gewohnheit, Brauch, Sitte, Herkommen“. Es leitet sich von einem älteren, verlorenen Stammwort *swetho* ab, das „sich etwas aneignen“, „sich zu eigen machen“ hieß. Vor dem *ethos* leitet sich dann her durch Ablaut — mit langem „e“ — das *ethos*, was heißt gewohnter Sitz, gewohnter Wohnort, auch: Gewohnheit, Brauch, Sitte, Herkommen (also wie zuvor), und schließlich Charakter, Sinnesart, Gesinnung, Denkweise sowie erst letztthin auch: Sittlichkeit oder sittliche Grundsätze. Die Ethik ist bei Aristoteles daher nur ein Ausschnitt seines Themas, das allein jene Tugenden betrifft, die wir durch Gewohnheit erwerben.

Die Ethik thematisiert — griechisch betrachtet — die Gestaltung der Person, die Mors thematisiert — römisch gelesen — die sittsame Befolgung von Regel und Gesetz.

Die Verschiebung des Erfahrungshorizontes und die damit einhergehende Veränderung der Grundbegriffe hat gravierende Folgen. Sobald die Moralphilosophie zur leitenden Disziplin wird⁴, rückt ein Gegenstand ins Zentrum, der in der aristotelischen Politik-

³Ich zitiere Aristoteles, wenn nicht anders angegeben, nach der Übersetzung von Rolfes in der von Günther Bien überarbeiteten Ausgabe, Hamburg 1985 (Philosophische Bibl. Bd. 5).

⁴Seit Cicero (Acad. post. I, 5, 19) wurde es in der lateinischen Tradition, die Philosophie in drei Disziplinen zu unterteilen: ph. rationalis (Logik), ph. naturalis (Physik) und ph. moralis (Ethik).

wissenschaft untergeordnet war: die Sitten (*ethos*) und *nomoi*. In der späteren Disziplinenordnung wandert das Politische in eine subalterne Position: die politische Philosophie wird Unterdisziplin der Moralphilosophie. Der Praxisbegriff verschwindet zuerst ganz (ein einzelner gegenteiliger Beleg scheint sich im Satyricon des Petronius zu finden: Satyricon, 39, 4) und tritt erst wieder mit der von Robert Grosseteste verfaßten Übersetzung des Eustratius-Kommentars zur Nikomachischen Ethik hervor. Die beherrschende Stellung der Moralphilosophie aber bleibt bis in die Neuzeit, und teils auch in der Moderne, seit dem 19. Jahrhundert erhalten.

1.3. Die praktische Philosophie der Hallenser Wende

Daneben entsteht an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert eine neue Disziplin: die *philosophia practica* — ein originäres Produkt der Universität Halle. Wohl vor dem Hintergrund des Erfolges, den die anwendungsorientierten Naturwissenschaften aufweisen, kommt es zuerst bei Christian Thomasius (1655-1728) zu einer Umkehr der aristotelischen Auffassung vom Vorrang der Theorie: auch alle Theorie habe nun irgendeine Form der Praxis zum Ziel.⁵ Anschließend kodifizieren Johann Franz Budde⁶ (1667-1729) und sein Gegenspieler Christian Wolff⁷ (1679-1754) die Ordnung der Wissenschaften neu unter dem Leitbegriff der praktischen Philosophie. Ich möchte hier von der „Hallenser Wende“ sprechen.

Auch ihr liegt ein Wandel des Erfahrungshorizontes zugrunde: er liegt nicht mehr in den konstitutiven Regeln der Gesellschaftsordnung, sondern in der erfolgreichen Anwendung des Wissens im Herstellen und Wirken. Handlung ist Handanlegen. Im Gegensatz zur bloßen Theorie ist Praxis das wirksame Tun und Lassen. Dementsprechend orientiert Wolff seine Untersuchungen zur Moralphilosophie am Thema der menschlichen Handlungen und nennt sie *Philosophia practica universalis*.

Diese praktische Philosophie arbeitet die allgemein-menschliche Theorie des Handelns aus und bedient sich des interkulturellen Vergleiches, beispielsweise in der berühmten „Rede über die praktische Philosophie der Chinesen“ vom 12. Juli 1721. Hier legt

Diese Differenzierung scheint auf Xenokrates zurückzugehen, und wurde von der Stoa und der hellenistischen Philosophie insgesamt vertreten. Schon Zenon v. Kiton jedoch teilte die Philosophie in Logik, Physik und Ethik. Vgl. Gundissalinus, Dominicus, *De divisione philosophiae*, hg. v. L. Baur, 1903. Dies setzt sich über Patristik und mittelalterliche Philosophie fort. So Sevilla, Isidor von, *Etymologicon*, II, 24, 3ff(MPL 82, 141).

⁵Thomasius, Christian, *Institutiones jurisprudentiae divinae, libri tres, in quibus fundamenta juris naturalis secundum hypotheses Pufendorfii perspicue demonstrantur*, Frankfurt, Leipzig 1688, hier: ⁷1730, Diss. prooem., S. 23ff. Vgl. ders., *Von den Mängeln der aristotelischen Ethik*, 1688.

⁶Buddeus, Johann Franz, *Elementa philosophiae practicae*, Halle 1697.

⁷Wolff, Christian, *Philosophia practica universalis methodo scientifica pertractata*, 2 Bde., Frankfurt, Leipzig 1738, 1739 [Lat. Schriften Bd. X u. XI], zuerst dt.: *Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen, zur Beförderung ihrer Glückseligkeit*, EA Halle 1720 [unter dem Titel: *Moral, oder vernünftige Gedanken ...*].

Wolff dar, daß er aus dem Studium der Physik (*Physicae ... studio*) sowohl die Fähigkeit zu wissenschaftlichen Beobachtungen und Versuchen (*facultatem observationibus ac experimentis in scientiis*), als auch die Kenntnis der Finalursachen erwarb. Diese Ursachen seien in den natürlichen wie in den moralischen Handlungen dieselben (*quibus actiones naturales determinantur, earundem cum iis, per quas determinari debent morales*). Daher wird die Moralphilosophie bei Wolff Teil einer mathematisch fundierten Universalmethode. Er erkennt darin, daß die Richtung der menschlichen, d.h. der freien Handlungen (*directionem actionum liberarum*) auf die Vollkommenheit des *microcosmus* gerichtet ist. Die Handlungen — natürliche wie moralische — aber stehen dann insgesamt unter dem Gesichtspunkt der Wirksamkeit, gemessen an den hervorgerufenen Veränderungen an Körper und Geist (*mutationes, quae cum mentis, tum corporis statui interna, tum etiam statui nostro externo accidunt*):

„Wer seine Handlungen nach ihrem Erfolg beurteilt, lenkt seine Handlungen nur durch die Führung der Vernunft ... Die Handlungen sind nämlich entweder gut oder böse, je nachdem sie an unserem Zustand diese oder jene Veränderung hervorbringen; eine gut ausgebildete Vernunft sieht aber die Veränderungen im voraus, die aufgrund der Handlungen ... erfolgen.“⁸

So wie die Vernunft in der Natur den Zusammenhang von Ursache und Wirkung erkennt, so erkennt sie in der Praxis den Zusammenhang von Aktion und Konsequenz. Dabei liefert die Erfahrung (*experientia*) die Fälle (*casus*), an denen sich diese Ursachenkenntnis betätigt.⁹ Die praktische Philosophie wird nicht von Aristoteles, sondern von Christian Wolff begründet. Diese Disposition wirkt bis in die Kantische Philosophie und durch sie weit darüber hinaus fort.

1.4. Die Sozialwissenschaft als Ausdruck der Industriegesellschaft

In der Ausdifferenzierung der modernen Wissenschaften taucht eine neue und nicht minder grundlegende Verschiebung auf. Nunmehr wird der Begriff des Guten oder moralisch Vorzüglichen überhaupt seiner leitenden Stellung enthoben, die er noch bei Wolff besaß, und durch den neuen Leitbegriff des Sozialen und der Handlung verdrängt, die öfters zur konstitutiven Hauptkategorie aufsteigt. Die Zielrichtung des Handelns heißt nun — unter dem Erfahrungshorizont der Wirksamkeit — nicht mehr

⁸Wolff, Christian, *Oratio de Sinarum philosophia practica, Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, Albrecht, M., Übers., Einl. u. Hg., Hamburg 1985, S. 27 und 31. Im Lateinischen heißt es: „Qui actiones ex eventu aestimat, solo rationis ductu actiones dirigunt ... Nimirum actiones vel bonae, vel malae sunt quatenus hanc vel istam statui nostro mutationem inferunt: ratio autem probe exulta mutationes praevidet, quae ex actionibus ... consequuntur.“ (ebd., S. 26 und 30)

Das lat. Zit. in der Klammer stammt aus Wolffs Fn. Nr. 72, hier: S. 171. Dort auch die Gleichsetzung von natürlichen und notwendigen Handlungen.

⁹Ebd., Fn. Nr. 73, S. 172-173.

„die Glückseligkeit“, „das Gute“, die „Tugend“ o. dgl., sondern: *Macht*. Als typisch hierfür können gelten: Karl Marx („Thesen über Feuerbach“ 1844-47), Friedrich Nietzsche („Jenseits von Gut und Böse“ 1886, „Zur Genealogie der Moral“ 1887) Maurice Blondel („L'Action“ 1893), Max Weber („Wirtschaft und Gesellschaft“ 1922) und Talcott Parsons („The Structure of Social Action“ 1937).

Dieser Zusammenhang zwischen Industriegesellschaft und Sozialwissenschaft wird besonders sinnfällig etwa bei Auguste Comte. Er reflektiert in seiner „Rede über den Geist des Positivismus“ explizit die Erfahrung vom triumphalen Erfolg der Naturwissenschaften und der Technik und hebt hervor:

„Indem die moderne Gesellschaftsform (*La sociabilité moderne*) das industrielle Leben (*la vie industrielle*) immer mehr zur Geltung bringt, muß sie also die große geistige Umwälzung (*la grande révolution mentale*) fördern, die heutzutage unsere Intelligenz von der theologischen zur positiven Denkweise erhebt.“¹⁰

Das tätige Leben (*la vie active*) ist nach Comte eine Praxis des Eingreifens (*Intervention*) der Menschheit in die äußere Welt (*l'action de l'Humanité sur le monde extérieur*) — und diese Aktion ist Technik, nicht nur geometrisch, mechanisch oder chemisch, sondern auch sozial und politisch.“¹¹

In der modernen Disposition der Sozialwissenschaften wird das Handeln — oder in einer Variante: das Verhalten — zu einer elementaren und konstitutiven Kategorie, zum Grundbegriff des Sozialen und des Politischen insgesamt. Nunmehr sind die begrifflichen Verhältnisse gegenüber Aristoteles ins genaue Gegenteil verkehrt: steht bei ihm das Handeln als Teilaspekt im umfassenden Horizont des Politischen, steht hier das Politische als Teilaspekt des Sozialen im umfassenden Horizont des Handelns. Typisch für diese systematische Vormachtstellung des Handelns ist Max Weber. Er eröffnet „Wirtschaft und Gesellschaft“ mit dem Satz: „Soziologie soll heißen: eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will.“

In einer sekundären Entwicklung greifen nun bald auch Philosophie und Wissenschaftstheorie den Komplex des Handelns, der Praxis oder der *action* als neues Hauptanliegen auf. Jedenfalls läßt sich nach dem zweiten Weltkrieg eine Inflation von entsprechenden Theorien beobachten.¹² Wichtig ist hier das Buch von Peter Winch „Die Idee der Sozialwissenschaften und ihr Verhältnis zur Philosophie“ von 1958.

Ist es nun noch überraschend, daß erst im 20. Jahrhundert jetzt auch Aristoteles als Begründer einer Handlungstheorie oder der praktischen Philosophie diskutiert wird? Man wendet sich zurück an Aristoteles, freilich inspiriert von der begrifflichen Optik der

¹⁰Comte, Auguste, Discours sur L'Esprit Positif, Rede über den Geist des Positivismus, Hamburg 1956 (Ph.B. 244), I.I. II. § 24, S. 65.

¹¹Ebd., I.I. II. § 22, S. 56-61.

¹²Analytische Philosophie: Ph.WöBu, andere: HistWöbu, Sp. 1303ff.

modernen Sozialwissenschaften. Eine der ersten Studien dieser Art war die Studie über 'Aristoteles' praktische Philosophie, Ethik und Politik“ von A. Goedeckemeyer aus dem Jahre 1922 (Leipzig), in der freilich die „praktische Philosophie“ noch neben Ethik und Politik steht. Schulbildend wird die „praktische Philosophie“ mit dem Werk von Joachim Ritter (1903-1974), seit seinem Essay über „Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles“ (1953).¹³

Wenn ich auf die drei großen Verschiebungen des Erfahrungshorizontes blicke, die uns von Aristoteles trennen, vermute ich, daß wir beim kritischen Rückblick auf den Stagiriten eher auf eine Irritation unserer gängigen Begriffe als auf eine Bestätigung rechnen müssen. Dies ist tatsächlich der Fall.

2. Erfahrung und Realität

Zweifellos also behandelt Aristoteles den Begriff des Handelns, aber auf ganz andere Art und Weise als dies in modernen Theorien geschieht. So wäre nun als nächstes seine systematische Konzeption zu erörtern. Es geht hier um die Realität von Mensch, Polis und Handeln. Realität verwende ich hier nicht im modernen Gebrauch als Inbegriff alles Wirklichen (im Gegensatz zum bloß Vorgestellten), sondern im scotistischen Sinn — der sich anlehnt an die aristotelische *énergeia* — als Summe der Bestimmtheiten der *res*.

Immer dann, wenn Aristoteles einen Grundbegriff aufgreift, unterzieht er ihn einer systematischen kritischen Klärung. Dazu benutzt er in der Regel mehrere typische Verfahren: die kritische Diskussion gängiger populärer oder theoretischer Auffassungen (das berühmte: *polachôs légetai*) — oder die systematische, meist empirisch fundierte Erarbeitung einer Definition — oder beides kombiniert. Da in der Regel durch Oberbegriff und Artbegriff definiert wird, ergibt sich aus den Oberbegriffen eine hierarchische Ordnung der Bezüge, in deren Zentrum die Grundbegriffe aus der sog. „Metaphysik“ stehen. Der systematische Rang eines Begriffs läßt sich daher an seiner Distanz zu den Leitbegriffen der Metaphysik ablesen. Demnach ist, wie wir sehen werden, die Rolle des Handelns nachrangig.

Zur Orientierung vorweg: Die Frage nach dem Sein und dem Wesen bilden den Kern der Metaphysik. Das Sein aber steht im Zusammenhang mit der Problematik des Werdens. Das Sein wird von Aristoteles gefaßt als *Prozeß*, in dem aus einem gegebenen, also selbst nicht werdenden Potential durch Aktualisierung eine Realität, eine bestimmte *res* wird. Diese *Aktualisierung* ist immer ein Prozeß von Etwas, von der Substanz oder *Ousia*. Bestimmt wird das, was ist, nun durch vier Komponenten, nämlich die *Ursachen*: „Stoff und „Form“, „Ursprung der Bewegung“ und „Ziel“. Betrachten wir daher die

¹³Zuerst in: Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften Heft 1, Köln und Opladen 1953, S. 32-54; dann in: Ritter, J., Metaphysik und Politik, Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt a.M. 1969 (u.ö.), S. 9-33.

der Metaphysik entwickelten Konzeption, da sie bei der Analyse von Mensch, Polis und Handeln wieder zum Tragen kommt. Diese Konzeption umfaßt eine Prozeßtheorie und eine Komponententheorie.

2.1. Prozeßtheorie und Komponententheorie in der Metaphysik

Wesentlich ist erst einmal die Unterscheidung von verschiedenen Arten der Bewegung, der *kinesis*: es gibt die unendlichen und die zielgerichteten Bewegungen. Letztere werden als Verwirklichungs- oder Aktualisierungsprozesse, als *enérgeia*, aufgefaßt. Hieraus entwickelt Aristoteles das, was ich seine Prozeßtheorie nennen möchte.

Die Unterscheidung der Bewegungen wird zentral im Buch Theta eingeführt (Metaphysik IX, 6, 1048 b 6-36; vgl. auch Metaphysik XI, 9, 1065b 5 — 1066a 35; vgl. auch Physik III, 1-3). Sie ist zuerst zu betrachten. Das Thema von Prozeß und Bewegung markiert eine klassische Kontroverse. Auf der einen Seite steht die eleatische Leugnung der Veränderung des Seienden, auf der anderen die heraklitische Leugnung der Substantialität des Seienden. Aufgrund der *chorismós-Problematik*, unzufrieden mit der Platonischen Lösung des Disputes, konzipiert Aristoteles schon in der Kategorienschrift eine neue. Grundlegend ist dabei die Einführungen eines doppelten Wesensbegriffes: *ousía* oder Substanz einerseits — *éidos*, Form oder Essenz andererseits.

Das tatsächlich existierende Einzelding ist das *to de ti*, das Etwas-da, es ist dasjenige, wovon etwas im Urteil ausgesagt wird. Dies ist die erste *ousía*, oder das Wesen in einem ersten Sinn: der Substanz. Das hingegen, was von dem Etwas-da ausgesagt wird, ist die zweite *ousía*, das Prädikat zum Subjekt des Urteils, es ist das Was-etwas-ist-insofern-es-ist (*tò tí ên éinai*). Dieses zweite Wesen der Sache nennt Aristoteles auch das *éidos*, latinisiert: die Essenz oder Form. Beide Wesensbestimmungen sind in der Sache untrennbar verbunden. Die erste Ousia, die Substanz, ist das bleibende (daher die lateinische Wiedergabe mit dem Nomen *substantia*, abgeleitet vom Partizip Präsens des Verbs *substare*). Die zweite Ousia, die Essenz als aktuelle Form und als Ziel, ist das bewegliche. Dadurch verbindet Aristoteles den Begriff eines Seins, das dauert und identisch bleibt, mit einem Begriff des Seins als Werden, das sich wandelt und vereinigt beide Begriffe in der einen Sache, im Einzelding als dessen Realität.

Ausgehend vom Wesensbegriff arbeitet die Prozeßtheorie mit drei Hauptbegriffen: *dynamis*, *enérgeia* und *entelécheia* (lat. *potentia*, *actualitas*, *actus*, Potential, Aktualisierung und Aktualität).

Der Begriff der *dynamis*, der Möglichkeit oder Potenz, steht am Anfang des Prozesses. Insofern nämlich das Wesen einer Sache nicht immer schon ganz da, Aktualität, Wirklichkeit ist, bildet es für die erste Ousia den Horizont ihrer Möglichkeiten und begründet als Dynamik ihre Bewegung. Die Potenz ist ein Nichtseiendes, das gleichwohl zum Sein kommen kann. Das Nichtsein des Potentiellen ist nämlich kein Nichtsein an sich, als reine Bestimmungslosigkeit gefaßt, sondern ein Nichtsein im Sinne einer Differenz: etwa die Differenz eines Stoffes im Rohzustand zu dem Stoff im bearbeiteten Zustand.

Im Werden gelangt das zum Sein, was noch nicht ist, aber der Möglichkeit nach doch sein kann (Met. IX, 3, 1047b 1f). In dieser Hinsicht ist beispielsweise der Stoff, die *hyle*, eine Potenz, insofern aus ihr etwas, was noch nicht ist, werden kann — der Stoff wird in Form (*morphé*) gebracht, aus dem Erz wird beispielsweise eine Statue, aus dem Menschen wird der kompetente Bürger, der *spoudaios*, aus dem bloßen Leben wird ein gutes Leben, aus der notwendigen Assoziation von einzelnen wird die Polis.

Das Potential ist zwar schon da (etwa als Mensch), doch ist das, was daraus werden könnte, noch nicht geworden (etwa ein politisch tüchtiger Bürger). Damit aus dem Potential etwas wird, muß etwas geschehen: das ist die *enérgeia*, die Aktualisierung. Nicht jedes Geschehen ist freilich Aktualisierung, denn es kann ja auch Zufälliges oder Sinnloses geschehen. In der Aktualisierung hingegen gelangt etwas an sein Ziel, ans vollendete Werk, es gelangt an ein bestimmtes Ziel vom Nichtseienden zum Seienden. *Enérgeia* bedeutet dem Wort nach: Ins-Werk-setzen. Der Prozeßbegriff setzt somit voraus, daß ein Werk dabei herauskommt. Insofern in der Verwirklichung etwas herauskommt, etwas wird, läßt sich die Aktualisierung als Bewegung auffassen, doch ist Bewegung nur ihr Oberbegriff. Insofern in der Verwirklichung ein vollendetes Seiendes herauskommt, läßt sich die Aktualisierung als Wesen, als *ousía*, auffassen (Met. IX, 3, 1048b 6ff). Für diese Vollendung der Verwirklichung erfindet Aristoteles das Wort von der *entelécheia*, d.h. das Im-Ziel-Sein (Met. XI, 6, 1065b 20ff).

Bewegung, *kinesis*, kann also von zweierlei Art sein: entweder bloße Bewegung ohne Ziel und Ende, oder zielgerichtete, terminierte Bewegung. Die eine findet allenthalben statt, die andere nur im Prozeß der Aktualisierung. Die bloße Bewegung hat keine Vollendung als Ziel, denn vieles bewegt sich, ohne daß etwas dabei herauskommt oder herkommt. Bewegung kann nutzlos und ziellos sein. Wenn sie freilich ein Ziel hat, dann heißt sie *enérgeia*, Ins-Werk-setzen, insofern das Werk eben jenes Ziel ist, das zum Schluß dabei herauskommt. Beispiele dafür bringt Aristoteles in der Metaphysik oft aus dem menschlichen Leben: das Abmagern etwa hat an sich kein Ziel und kann, wie das Aufmauern der Steine beim Bauen, immer weiter fortgesetzt werden. Erst der Arzt, der Baumeister setzen dem ein Ende. Der Mensch, sein politisches Leben und der Wandel seiner Gemeinschaften sind nun durch zahlreiche zielgerichtete Prozesse gekennzeichnet. Der Mensch entwickelt seine seelischen und körperlichen Kräfte, die Umstände wandeln sich, die Gemeinschaften entstehen und vergehen (vgl. Met. Kappa, XI. 9., bes. 1065b, 15f u. 1066a, 20ff).

All diese Prozesse werden in Ethik und Politik von Aristoteles untersucht — und ein Prozeß neben anderen ist die Praxis. Dabei ist festzustellen, daß die Aktualisierung des Lebens in der Polis oder das des einzelnen sich nicht auf den einen Prozeß des Handelns reduzieren läßt, sondern in einer Vielfalt von Prozessen vonstatten geht. In Nikomachischer Ethik und Politik verwendet Aristoteles für das menschliche Tun einen engen Praxisbegriff, der eine sehr spezifische Unterart von zielgerichteter Bewegung, von *enérgeia* ist. An anderer Stelle, etwa in Politik VII. 3. (1325 b 28ff) wird Praxis in weiterer Spezifikation auch Gott und dem Kosmos zugeschrieben: Gott und Kosmos besitzen

keine nach außen gerichteten Handlungen, sondern nur solche, welche in dem ihnen selbst Zugehörigen verbleiben. Das Wesen nämlich, was das Beste bereits hat, besitzt die Vollendung, also die *entelecheia*, ohne Handeln (De caelo II. 12., 291 b 4). Daher nimmt die Vielfalt der Praxis mit dem Abstand vom göttlichen Grund zu: In De caelo wird Praxis von allen Stufen im ganzen Kosmos ausgesagt, und zwar immer dann, wenn irgendein Ziel verwirklicht wird. Hier werden Praxis und Aktualisierung (*enérgeia*) einander angenähert. Die Vielfalt aber vermehrt sich dadurch, daß einerseits die zur Vollendung anzustrebenden Ziele zunehmen, insofern die Einzelwesen immer unvollkommener werden — sowie dadurch, daß andererseits die Wahl der zielführenden Mittel wächst, bis sie schließlich im Bereich der Kontingenz ganz unbestimmt werden kann (De caelo, II. 12., 291 b 4, NE, VI. 4. und 5. passim). Während der Erste Himmel nur die eine und einmalige Praxis der momentanen Kreation kennt, steigert sich ihre Vielfalt und Dauer im menschlichen Bezirk (De caelo, II. 6., 288 b 33).

Der allgemeine Begriff von Praxis betrifft also alle zielgeführten Prozesse, bei denen ein Potential zur Aktualität gelangen kann, und für jedes Potential gilt eben, daß es sowohl „sein als auch nicht sein kann“ (Met. IX. 8., 1050 b 11 ff). Nicht anders wird das Feld der Kontingenz im Kapitel über das Handeln in der Nikomachischen Ethik bestimmt. Es dreht sich dabei um all das „was sich so und anders verhalten kann“ (NE, VI. 4., 1139 b 35 - 1140 a 2). Hier geht es dann allerdings um einen spezifischen Begriff des Handelns, nämlich um eine, dessen Ursprung der Mensch ist. Die Praxis ist daher nicht eine *differentia specifica* der menschlichen Welt, sondern umgekehrt: die Praxis besitzt in der menschlichen Welt eine spezifische Ausprägung. Das Thema der Praxis hat mithin in der Welt von Mensch und Gesellschaft eine besondere Bedeutung, aber es handelt sich nicht um eine systematische Trennlinie der verschiedenen Wissenschaften.

Mit der Frage nach dem Ursprung des Handelns sind wir bei der Komponententheorie, welche die Aristotelische Prozeßtheorie vom Sein und vom Werden durch die Vier-Ursachen-Theorie ergänzt. Die Komponententheorie klärt die Natur des Prozesses hinsichtlich seiner Bestandteile, Herkunft und Richtung. Man erörtert auch die Komponententheorie am besten anhand der Metaphysik. Die vier Ursachen werden konventionell zusammengefaßt unter den lateinischen Ausdrücken *causa materialis*, *c. formalis*, *c. efficiens* und *c. finalis*. Im dritten Abschnitt von Buch Groß-Alpha (oder: Buch I) unterscheidet Aristoteles vier uranfängliche Ursachen (*archaí aitai*). Im Verein mit Buch Delta (V. Abschnitte 2. und 8.) bekommen wir folgendes Bild:

Die *causa materialis* betrifft den Stoff, griechisch die *hyle*, und wird auch genannt: das „Zugrundeliegende“, das Substrat (*hypokeímenon*), das, woraus etwas entsteht: *ex hoû gígnetai ti*. In diesem Sinne ist das Erz die „Ursache“ der Statue, sind die Buchstaben der „Stoff für die Wörter, die Prämissen die materiale Ursache der Schlußfolgerungen. Die *causa formalis* nennen wir in der Regel *Form*, griechisch *eidos*. Sie ist das, in was sich etwas verändert. Sie heißt oft auch das *Wesen* (*ousía*) — latinisiert: die *Essenz* einer Sache; Aristoteles verwendet gelegentlich auch eine Formel: das, was etwas ist (*tò tí ên éinai*) oder: das, was etwas seiner inneren Ordnung, seinem „Logos“ nach ist (*ho lógos*

toû tí ên éinai); oder auch Urbild (*parádeigma*). Bei der Statue tritt neben den Stoff seine Gestalt, bei der Argumentation die „Form“ des Syllogismus. In Ethik und Politik betrachtet Aristoteles den Menschen und den Bürger als Stoff, insofern er in mehrfacher Hinsicht Form gewinnt. Nämlich zum einen in seiner persönlichen Aktualisierung — dabei geht es insbesondere um die Glückseligkeit, um die ethischen und die diaoetischen Tugenden. Und zum anderen in seiner gemeinschaftlichen Aktualisierung — und dabei geht es dann um die Form der Polis, wobei die Bürger als Teile das Ganze der Stadt bilden und dabei die Stadt durch Verfassung und gemeinsame Vorstellungen „in Form bringen“.

Die *causa efficiens* weiters macht den Anfang, sie ist das Woher der Bewegung, die Ursache der Bewegung (*archè tês kinéseos*), die erste Ursache der Veränderung oder Ruhe. Man beachte, hier taucht — anders als in der neuzeitlichen Theorie, wie etwa bei Hobbes — nicht die Bewegung selbst als Ursache auf, sondern die Rede ist vielmehr immer von der *Ursache der Bewegung*. Die dynamische Kausalität der Neuzeit und die aristotelische Ursachentheorie haben also nichts miteinander gemeinsam, nicht einmal, wie man vielfach meint, die Bewegungsursache. Hobbes z.B. verkürzt nicht etwa die aristotelische Theorie der vier Ursachen auf die *eine* Ursache der Effizienz, sondern er ersetzt sie vielmehr durch einen ganz anderen Kausalitätsbegriff. Dieser Kausalitätsbegriff bestimmt sich als die *Wirksamkeit der Bewegung*, im Gegensatz zur Aristotelischen Ursache von Bewegung. Dies zeigen die einschlägigen Beispiele der beiden Autoren: Im Aristotelischen Sinn ist der Berater Beweg-Ursache des Rates, der Vater Ursache des Kindes, der Täter Ursache der Tat (oder ihrer Unterlassung), Gott Effizienzursache des Kosmos, nämlich sein Erster Bewegter. In diesem Sinn ist auch der Mensch nach der Nikomachischen Ethik die Ursache des Handelns (NE, III. 5., 1112 b 31 f). Der Mensch ist, insofern er entscheidet, Hegemon der Praxis (ebd. 1113 a 5-7). Im Hobbesschen Verständnis verursachen etwa die Bewegungen im menschlichen Körper die psychisch wahrgenommenen Leidenschaften. Bei Hobbes ist der Mensch nicht Hegemon der Praxis, sondern ein durch materielle Bewegungen determinierter Körper.

Die *causa finalis* oder griechisch das *télos*, nennen wir die Zielursache, oft von Aristoteles bezeichnet als das Weswegen: *tò hoû hénéka*. Es ist das letzte Ziel der Entwicklung, die Zielursache, auch generell „das Gute“ (*t'agathón*). So betrachtet ist die Gesundheit etwa Ziel des Spaziergehens, der Schmuck einer Plaza ist Ziel der Statue, die Autarkie das Ziel der Polis.¹⁴ Auch diese Ursache spielt ihre zentrale Rolle in der Aristotelischen Politikwissenschaft. Die Moderne hingegen, besonders Nihilismus und Positivismus, nehmen die Ziele oder „Werte“ von der Rationalität aus. Der Aristotelische Ansatz schließt sie gerade als Kern menschlicher Rationalität, als Orientierungsmodell für seine überlegte und zielgeführte Selbstentwicklung ein. Bei Aristoteles ist der Ursprung der Ziele nicht ein Handeln in der Kontingenz, die Ziele sind nicht Gegenstand einer irra-

¹⁴Metaphysik Delta, V. 2., 1013 a 23 ff. Die Beispiele finden sich teils auch dort, teils wurden sie vom Autor aus anderen Stellen herbeigezogen.

tionalen, also unbestimmten Wahl oder Deziſion, die so oder auch anders ausfallen kann, sondern sie sind eine Sache der rationalen Erkenntnis, die etwas Dauerhaftes im Auge hat: „Wir überlegen uns weiterhin nicht die Ziele, sondern das, was zu den Zielen führt“ (NE, II. 5., 1112 b 5f). Das Überlegen heißt hier nicht, daß es keine rationale Erkenntnis gäbe, sondern daß man „Dinge nicht überlegen kann, die aus Notwendigkeit sind“. Ohne letzte Begründung bleiben nur solche Optionen, „deren Prinzipien sich so oder anders verhalten können“, und die folglich „nicht beweisbar sind“ (NE, VI. 5., 1140 a 34 - b 1). Daher sind dann also die Ziele einer festen Erkenntnis zugänglich, die Mittel zum Ziel aber bleiben offen. Insofern nun der Mensch *causa efficiens*, also Beweggrund der Praxis ist, liegt es an ihm, ob das gegebene Ziel erreicht, aktualisiert wird oder ob nicht. Mit anderen Worten, die Ziele stehen notwendig fest, die Praxis zu ihrer Realisation aber nicht.

Die vier Ursachen stehen in Zusammenhang mit dem Prozeß der Verwirklichung. Freilich sind alle konkreten Dinge immer schon geformt, und die bloße Potentialität eines formlosen Stoffes treffen wir nur als abstrakte Vorstellung in Gedanken. Als Realitäten haben wir immer Dinge, in denen die Ursachen bereits zusammengewirkt sind, solche Verwirklichung im einzelnen ist das Konkrete (Metaphysik Zeta, VII. 10., 1034 b 30 ff). Wir haben als Prozeß des Werdens und Vergehens, des Entstehens und der Vollendung hier also das gemeinsame verändernde Einwirken der vier Ursachen auf ein Etwas, das schon in der einen oder anderen Weise da ist. So wird aus einem großen Marmorblock, der ja schon eine Form hat (etwa die eines Kubus), durch die Arbeit des Bildhauers nach und nach eine Statue. Ähnlich bildet der Schreibende als Bewegungsursache aus einem Stoff, nämlich den Buchstaben seines Alphabetes, und mit dem Ziel der Information des Lesers durch Formgebung die Worte, Sätze und Texte.

2.2. Metaphysik und Politikwissenschaft

In der Polis entwickelt sich nicht nur ein Einzelnes und Unteilbares — nämlich der Mensch und der Bürger, sondern es verbinden sich zudem diese Elemente zu einem geordneten Ganzen, dessen Form wandelbar ist. Damit haben wir nun die wesentlichen, allgemeinen Komponenten der aristotelischen Konzeption von Politikwissenschaft parat.

Unter dem Gesichtspunkt der Prozeßtheorie geht es um Entstehen und Vergehen, Entwicklung und Vollendung des Menschen und seiner Gemeinschaften. Unter dem Blickwinkel der Ursachentheorie werden die vier Ursachen als Stoff und Form, Bewegungsursache und Ziel in diesem Prozeß analysiert. Die Grundsatzfragen, insbesondere die Ziele, aber auch die Stoff- und Formfragen, werden von Vernunft und Wissenschaft behandelt. Als Beispiel mögen die Verfassungsformen oder die Wahlverfahren dienen. Die Praxis spielt immer dann eine Rolle, wenn der Mensch oder Bürger — als Ursache der Bewegung — Mittel wählt, welche einen spezifischen Teil des Prozesses voranbringen, nämlich den Teil, welchen man so oder auch anders handhaben kann.

Solches geschieht etwa dann, wenn man seine politische Führung wählt. Die instrumentellen Probleme, also die Mittel zur Realisation, sind, soweit keine notwendigen Prinzipien vorliegen, eine Angelegenheit der *phrónesis*, der Klugheit.

Die Kenntnis der Natur des Menschen und insbesondere die Verfassung seiner Seele etwa sind integraler Bestandteil der Politikwissenschaft. Heute nennen wir dies die politische Anthropologie. Die Prinzipien von Mensch und Seele sind aber eine theoretische und keine praktische Problematik. Sie können in ihren Grundzügen und Möglichkeiten nicht anders sein als sie nun einmal sind. Ähnlich verhält es sich bei der Gerechtigkeit als Leitbegriff von Tugend und politischer Ordnung. Auch er kann nicht anders sein als er nun einmal ist. Freilich gehorcht die Umsetzung von Gerechtigkeit in der Praxis durchaus kontingenten Bedingungen. Wenn ein modernes Beispiel erlaubt ist: etwa die Frage, ob in der Gesellschaft Links- oder Rechtsverkehr herrschen soll. Denn die Gerechtigkeit in der Verkehrsordnung setzt notwendig voraus, daß diese Frage entschieden ist, doch *wie* sie entschieden wird, ist nicht zwingend. Es gibt weder für den Links- noch für den Rechtsverkehr eine strenge Begründung; doch wenn wir diese Frage in der Praxis des Verkehrs jedem ins Belieben stellen, verwirklichen wir nicht die Gerechtigkeit, sondern erzeugen ein Verkehrschaos. Also wird die Fahrseite festgelegt. Wir entscheiden damit aber nicht über das Ziel der Gerechtigkeit, sondern lediglich über ein Mittel, welches wir so oder so wählen können.

In der Polis verbinden sich nun Elemente, also letzte und unteilbare Teile, nämlich die Menschen bzw. Bürger, und bilden ein Beziehungsgefüge, das die Form der Polis darstellt. In seiner Politikwissenschaft setzt Aristoteles für die Analyse das begriffliche Rüstzeug aus der Metaphysik konsequent ein (eine Tatsache, die in vielen, besonders deutschen Übersetzungen nur schwer erkennbar ist). Es heißt in der Schrift „Politika“ schon zu Beginn des ersten Buches, daß es um den formbildenden Zusammenhang von Teil und Ganzem geht:

„Wie man nämlich auch bei anderen Objekten das Zusammengesetzte bis in seine nicht mehr zusammengesetzten Teile zerlegen muß — was die Teile des Ganzen sind —, so müssen wir auch den Staat in seine Bestandteile verfolgen und werden dann auch bezüglich jener Teile¹⁵ besser einsehen, wie sie sich voneinander unterscheiden und was sich wissenschaftlich über jede einzelne von ihnen ausmachen läßt.“ (Pol., I. 1., 1252 a 18 ff)

Die „Nikomachische Ethik“ betrachtet als Teil *den* Menschen und sucht sein Potential und seine Aktualisierung zu bestimmen. Dementsprechend eröffnet die „Nikomachische Ethik“ mit der Feststellung, daß Kunst (*techné*), Denkweg (*methodos*), Handeln (*práxis*) und Entschluß (*prohairesis*) allemal ein Ziel haben, und daß diese Ziele entweder in der Verwirklichung, *enérgeia*, oder in ihrem Ergebnis, dem Werk, dem *érgon* liegen.

¹⁵Die Übersetzung von Eugen Rolfe bringt hier ein überinterpretiertes „Gewalten“ statt der original schlichten „Teile“. Vom Verf. geänderte Übersetzung. Den Hinweis verdanke ich Andreas Kamp.

Schon hier stiften gängige Übersetzungen bereits Verwirrung, so etwa wenn Gigon *énérgēia* an dieser Stelle und anderswo mit „Tätigkeit“ wiedergibt. An anderer Stelle hingegen wird auch *práxis* mit „Tätigkeit“ übersetzt (Politik VII. 3., 1325 b 28ff). Damit rückt man die *énérgēia* in die Nähe des Handelns und provoziert eine Verwechslung von *actus* und *actio*, von Aktualisierung und Aktivität, wie sie in der Neuzeit typisch ist.¹⁶

Die „Politika“ betrachtet anders als die Ethiken, primär das Ganze, und zwar (1) in seinem Werden aus den Elementen, (2) in der Eigenart des Elementes „Bürger“, insofern es Teil des Ganzen ist, (3) sodann das Ganze in seiner Gesamtgestalt, also die Formen der Polis, und schließlich (4) die Form mit Blick auf ihre vollendete Entwicklung, also unter dem Gesichtspunkt der „besten Polisverfassung“.

Die Aristotelische Politikwissenschaft behandelt — von ihrem Leitbegriff her gesehen — die Verwirklichung in Bezug auf das menschliche Leben, nicht aber exklusiv das Handeln. Die Philosophie über das Menschliche ist also keine Handlungstheorie und auch keine praktische Philosophie, sondern eine Philosophie der Verwirklichung des Menschen in der Gesellschaft — eben: *Politikwissenschaft*.

3. Verwirklichung und Praxis

3.1. Die Praxis

Betrachten wir zuerst das Handeln und erweitern im Anschluß erst den Blick auf den Gesamthorizont der Verwirklichung. Im dritten Buch der „Nikomachischen Ethik“ taucht erstmals das Handeln als systematisches Thema auf. Hier wird näher untersucht, welches die Bestimmungen des Handelns sind. Dabei sehen wir, daß der Aktualisierungsprozeß kein reines Handeln ist, sondern in der theoretischen, vernünftigen Erkenntnis — global gesagt: in der Politikwissenschaft — fundiert sein muß, und darüber hinaus auch andere Prozesse neben dem Handeln kennt.

Zuerst wird das Untersuchungsfeld des Handelns umrissen. Denn offenbar ist nicht alles, was passiert, als Handlung anzusehen. Als erstes geht es um das Merkmal der Freiwilligkeit (NE, III. 1., 1109 b 30 ff). Das entscheidende Kriterium für das Freiwillige liegt im Ursprung der Handlung. Wenn der Mensch selbst Prinzip der Handlung ist, dann ist es die seine. So muß man also zuerst einmal negativ bestimmen, wann dies nicht der Fall ist. Dafür gibt es zwei Hauptgründe: Zwang und Unwissenheit (ebd.

¹⁶Eine konsistente lateinische Fachsprache benutzt für *énérgēi* das Wort *actus*, für *práxis* das Wort *actio*. *Actus* bezeichnet das Treiben (ursprünglich des Viehs oder eines Zugtieres), die Bewegung, den rednerischen Vortrag, den einzelnen „Akt“ in einem Schauspiel. *Actio* bedeutet die Ausführung oder Verrichtung, das Handeln und Tätigsein, insbesondere in der Rede, im Recht und in Amtshandlungen. Im normalen Latein sind die Bedeutungsfelder also nicht ganz disjunkt, daher liegt im philosophischen Latein die Verwechslung nicht fern, insofern der deutlich gegeneinander abgegrenzte Gebrauch in der Scholastik gewissermaßen „künstliche“ Fachsprache ist.

1110 a 1ff; 1111 a 20ff). Die Freiwilligkeit kennzeichnet die Grundvoraussetzung der ethisch oder politisch relevanten Handlung.

Wenn das aber zutrifft, muß die Handlung auf eine bestimmte Art und Weise geschehen. Wo etwas freiwillig geschieht, kann es so oder auch anders geschehen. Damit es nun so und nicht anders geschieht, ist aus dem Feld der Optionen eine Wahl zu treffen. So ist als nächstes das Treffen dieser Wahl, die Entscheidung, das Thema. Aristoteles nennt sie die *prohairesis*, ein Ausdruck, der bei ihm einen festen terminologischen Platz bekommt. Aristoteles hält fest, daß die Entscheidung kein bloßer Willensakt ist, sondern mit Überlegung verbunden (ebd. 1111 b 1-30). Der Entscheidung geht die Überlegung voraus. Man wählt nur das, was man hinsichtlich seiner Handlungsmöglichkeiten zuvor pro und contra, auf möglich und unmöglich, abgewogen hat. So eröffnet das fünfte Kapitel mit dem zentralen Thema der *Überlegung*, die auf griechisch *boúleusis* heißt. Dieses Wort entstammt der politischen Sprache und kommt von der *boulé*, dem Willen, dem Rat, der Ratsversammlung her. Es bezeichnet allerdings nicht die Aktion der bloßen Abstimmung, also die Dezision, sondern den Prozeß insgesamt, der typischerweise in der griechischen Polis im Rat stattfand: das Beratschlagen, das Mitsichzurätegehen, das Erwägen, also das Hin und Her von Rede und Gegenrede, welches dann im Beschluß zum Ende kommt. Das besondere Vermögen, welches derartige Überlegungen trägt, ist die Klugheit, die *phrónesis*.

Die Überlegung ist eben nicht dasselbe wie die Vernunft-Erkenntnis des Seins und Werdens überhaupt. Es ist keine Disziplin, die das Unveränderliche, also Stoff, Form, und Ziel, die Physis und die Gegenstände der Metaphysik oder das Zufällige oder das betrifft, was den Handelnden nichts angeht (NE, II. 5., 1112 a 18-30). Im Endergebnis bedeutet dies: die Überlegung betrifft nicht das Ziel, sondern die Mittel, um es zu erreichen (ebd. 1112 b 10 - 1113 a 15).

Es ergibt sich folgende Schrittfolge in der Verwirklichung: Am Beginn steht notwendigerweise (1) die Vernunftkenntnis, d.h. Politikwissenschaft, die sich auf das Feld des Notwendigen und damit auf die grundlegenden Ziele richtet. An sie schließt sich an (2) das Streben nach dem *summum bonum*. Erst hiernach gibt es Raum für die Überlegungen, welche (3) sich auf das kontingente Feld der Mittel richten, die dem Erreichen der Ziele dienen sollen; kontingent heißt dabei: man kann dieses oder jenes Mittel (etwa Gewalt oder Diplomatie), diesen oder jenen Weg wählen, aber diese Wahl ist nicht zwingend. Nach (4) der solchermaßen klug erwogenen Wahl des Mittels oder Weges in diesem kontingenten Feld folgt endlich (5) die Ausführung in der Praxis. In der Politikwissenschaft vereinen sich daher theoretische und praktische Aspekte der Philosophie und der politischen Klugheit.

3.2. Politik als Wissenschaft und als Klugheit

Die Reflexion über das menschliche Leben ist darum ein zweiteiliger Prozeß. Der eine Teil ist Wissenschaft im strengen Sinn, der andere ist kluge Überlegung im Feld kon-

tingenter Möglichkeiten und betrifft die Mittel zu den Zielen. Die eigentliche Wissenschaft betrifft die Prinzipien, das heißt: die Komponenten in Gestalt der vier Ursachen, also: Stoff und Form, Bewegungsursache und Ziele des Menschen als Mensch und als Bürger und des gemeinschaftlichen Lebens sowie den Prozeß der Aktualisierung, welcher letztendlich auf die Polis als vollendeter Gemeinschaft hinführt.

Die praxis-orientierte Reflexion betrifft hingegen die Mittel. Hier kann die Wissenschaft keine dauerhaften Antworten bieten, denn das läßt der Gegenstand der variablen Mittel und veränderlichen Umstände gar nicht zu. Freilich kann die Theorie so weit gehen zu sagen, welcher Menschentypus in der Lage sein wird, die Probleme der Kontingenz zu bewältigen. Aristoteles bezeichnet ihn als *spoudaios*, was soviel bedeutet wie: kompetenter, kluger und anständiger Bürger.

Die Theorie steht am Beginn der Reflexion und klärt das Ziel und die menschliche Gesamtverfassung. Beides sind die großen Themen der Ethik und der Politik: es geht um die Natur der Seele, um die Tugenden, die Freundschaft, das Zusammenleben in der Polis etc. Diese Dinge ergeben sich „von Natur“, also dem Wesen der Dinge entsprechend, sie liegen als Prinzipien nicht in der Entscheidungsgewalt des Menschen. In der Praxis geht es schließlich nur um das, was dem handelnden Menschen als Prinzip innewohnt, und das ist die Wahl der Mittel und Wege, die zu den Zielen führen sollen.

3.3. Die Aktualisierung von Mensch und Gemeinschaft

Erweitern wir nunmehr die Betrachtung über das Handeln hinaus. Den Erfahrungs- und Betätigungshorizont für das Handeln findet der Mensch in seinem politischen Leben. Freilich geht es in diesem Horizont eben nicht nur um das Handeln, sondern um den Gesichtspunkt der *enérgeia*, der Aktualisierung des Menschen und seiner Gemeinschaften. Da die Aktualisierung nicht allein im Handeln und seiner Welt des Mitteleinsatzes geschieht, müßten wir also eine ganze Palette solcher Aktualisierungsprozesse in der Ethik und Politik finden. Das ist auch tatsächlich der Fall.

Die Aktualisierung buchstabiert sich insgesamt dabei als das Ziel des menschlichen Lebens und das seiner gemeinschaftlichen Existenz in der Polis. Insofern geht es auch um die zweite Bedeutung der *ousía*, um die Wesentlichkeit des Menschen und seiner gemeinschaftlichen Existenz. Diese läßt sich auch als seine Form auffassen. Dabei sind mehrere Formgesichtspunkte von Bedeutung — und diese geht Aristoteles im Verlauf der Schriften durch: (1) die *eudaimonía*, oft mißverständlich als „Glückseligkeit“ wiedergegeben, besser wäre: „gelingendes Leben“, (2) die *areté* oder Bestform, in ihren beiden Hauptvarianten der ethischen und der dianoetischen Tugend, (3) das Handeln, die *práxis*, (4) die Freundschaft oder *phília*, (5) die politische Form, das *eidós* der Politeia, sowie (6) das Werden und Vergehen dieser Formen und schließlich (7) die Frage nach dem *télos*, dem Ziel der Polis.

Alle diese Verwirklichungsprozesse sind aber, wie schon gesagt, zielgerichtet. Darum sind sie alle zusammen Spielarten der *enérgeia*, aber eben: auf den Menschen bezogen.

Alle Hauptthemen sind auf den Oberbegriff der *enérgeia* bezogen: die *eudaimonía* wird bestimmt durch die spezifisch menschliche *enérgeia*, und diese wiederum als die der *areté* gemäße *enérgeia* der Seele (NE, I. 6., 1097b 23-1098a 20).

Während in der „Nikomachischen Ethik“ der Mensch und seine Verwirklichung im Mittelpunkt steht, handelt die „Politika“ von der Polis insgesamt, die sich durch eine Genese aus ihren Elementen, den Menschen, konstituiert und vermittlels der Menschen und ihrer verschiedenen „Aktivitäten“ lebt und handelt. Dabei greift Aristoteles aber das Thema der Verwirklichung im Sinne der *enérgeia* wieder auf, sobald er eingangs die Frage nach der Form der Polis stellt. Er stellt fest: „Ein jedes Ding dankt nämlich die eigentümliche Bestimmtheit seiner Art den besonderen Verrichtungen und Vermögen, die es hat...“ (Pol, I. 2., 1253 a 23f.)

Verrichtungen und Vermögen, d.h. griechisch: *érgon* und *dynamis*, sind es, die alles bestimmen. Der Kontext ist hier die Polis als Ganzes (ebd., 1253 a 20), die bei der Vollendung ihres Werdens ihre Natur, *physis*, gekennzeichnet durch die *Autarkie*, erreicht hat (*genéseos telestheíses*, ebd., 1252 b 32f, 35). Das Prinzip, aus dem die Verwirklichung der Polis, aus dem ihr Energie-Prozeß gestartet wird, ist die Bewegungsursache, die *causa efficiens* (im Gegensatz zum Ziel der Bewegung, der *causa finalis*). Die Ursache der Bewegung ist das, was ursächlich die Bewegung hervorruft. Im poetischen und im praktischen Prozeß liegt der Ursprung im Menschen, und sein Ziel ist entweder das Werk, das künstlerische oder technische Produkt, oder es liegt im Vollzug des Prozesses selbst, im praktischen Leben, dem *bíos politikós*. Der Ursprung markiert also die Prozeßrichtung. Eben deswegen kann Aristoteles in der *Politik* die Theorie selbst zur Praxis zählen, insofern sie ihren Ursprung im Menschen hat, welcher die Theorie „betreibt“ und damit auch auf das Wohlergehen, die *eupraxía* abzielt:

„Indessen braucht der Tätige sich nicht nur, wie manche meinen, mit anderen zu beschäftigen, und es ist nicht gesagt, daß bloß dasjenige Denken praktisch ist, bei dem man den Erfolg einer Handlung überlegt, sondern diejenigen Betrachtungen und Überlegungen beanspruchen in viel höherem Maße praktische Bedeutung und Wert, die sich selber Zweck sind und um ihrer selbst wegen angestellt werden ... Auch gelten uns vorzüglich diejenigen als eigentlich tätig, die durch ihr Denken, gleichwie Baumeister, auch die äußeren Handlungen maßgebend beeinflussen und bestimmen.“ (Pol, VII. 3., 1325 b 16-23)

Insofern die Theorie das Maß gibt, *kyriós* (entscheidend, gebietend) ist, gilt sie als Praxis in einem höchsten und ausgezeichneten Sinn. Die Vernunftkenntnis eröffnet uns die Prinzipien, welche wir ohne sie auch verfehlen könnten, obschon sie an sich unwandelbar feststehen. Die Prinzipien des vollkommenen Lebens als einzelner Mensch und als Gesellschaft sind zwar als Potentiale da, müssen aber bei einem gottfernen und unvollkommenen Wesen wie dem Menschen erst noch aktualisiert werden. Und der erste und notwendige Schritt dazu ist die theoretische Erkenntnis oder doch zuwenigst ihre Befol-

Im Fall des gut geführten praktischen Lebens wird der Sinn der Energieia-Theorie besonders gut klar. Ein solches Leben verwirklicht als Prozeß die *eudaimonía* (NE, I. 8., 1098 b 21ff., dgl. NE, I. 2., 1095 a 17ff.). Insofern aber die Praxis nicht sein kann ohne die vorhergehende theoretische Einsicht, ist die Theorie als das frühere und als notwendige Vorbedingung höher zu schätzen als die Praxis. Daher gibt es bei Aristoteles zwar eine *Politikwissenschaft*, welche die Voraussetzung des gelingenden Handelns zum Thema hat, doch keine *Handlungswissenschaft*, keine Praxeologie. Denn da sich das Handeln im Feld der kontingenten Mittelwahl vollzieht, gibt es für diesen Aspekt eben keine wissenschaftliche Wahrheit, sondern nur die immer wieder neuen und risikoreichen Überlegungen, deren besondere Tugend in der Klugheit beruhend auf Erfahrung besteht.

3.4. Perspektiven für eine Erneuerung der Politikwissenschaft

Nehmen wir nun die These von der Aristotelischen Politikwissenschaft als einer praktischen Philosophie noch ein letztes Mal auf. Wenn es sich um eine prinzipiell praktische Philosophie handelte, dann sollten wir erwarten, daß die *enérgeia* aller politischen Prozesse das Handeln ist. Dies ist aber nicht der Fall. Dazu drei Beispiele:

(1) Bei der ethischen Tugend z.B. liegt die Bewegungsursache in der Gewöhnung, im *éthos*, sie liegt also überhaupt außerhalb der einzelnen Person. Zur Tugend wird man zuerst von den anderen erzogen. Nur in der dianoetischen Tugend und im Handeln liegen die Ursachen beim einzelnen. In dianoetischen Prozessen ist die Theorie, das *theoréin*, im Handeln ist die überlegte Wahl, die *prohairesis*, Ursache der Bewegung.

(2) Auch bei der Freundschaft liegt ein Prozeß der Verwirklichung vor, ohne daß eigentlich ein Handeln vorliegt. Für den jungen Menschen ist die Freundschaft eine Hilfe, „damit er keine Fehler begeht, dem Greis verhilft sie zur Pflege und ergänzt, wo er aus Schwäche nicht zu handeln vermag, den Erwachsenen unterstützt sie zu edlen Taten; denn ‚zwei miteinander‘ sind tauglicher zu denken und zu handeln.“ (NE, VIII. 1., 1155 a 13—15). Die Freundschaft ist also ein Stärkung der Verwirklichung der Tugend, befördert damit das höchste Ziel des Menschen, befördert auch das Handeln, ist aber selbst eine *enérgeia* (NE, VIII. 6., 1157 b 10f). Freundschaft ist selbst keine Praxis, kann sich aber durch ein Handeln ausdrücken, denn der Freund kann das Handeln übernehmen (NE, IX. 8., 1169 b 18-34).

Die Freundschaft ermöglicht also in dieser Hinsicht die Repräsentation, und dies vor allem scheint mir ihre systematische Bedeutung bei Aristoteles zu sein: sie ist als politische Freundschaft in der Polis die Ermöglichungsbedingung von Repräsentation (vgl. Pol, II. 4., 1262 b 6 ff). Sie garantiert die Handlungsfähigkeit des einzelnen, wenn er behindert ist, aber auch die Handlungsfähigkeit der Polis insgesamt. In der Freundschaft und der ihr verwandten Eintracht (*homónoia*) gründet ihr Zusammenhalt (NE, VIII. 1., 1155 a 22-25).

Die Polis selbst entsteht, wie Aristoteles im zweiten Kapitel des ersten Buches der *Politik* darstellt, nicht aus dem sozialen oder politischen Handeln der Menschen — so wie dies die Vertragstheorie der Neuzeit nahelegt. Vielmehr entwickelt sich die Polis durch einen Prozeß, in dem eine „Natur“ aktualisiert wird. Offenbar sieht Aristoteles hier den Ursprung der Bewegung nicht im (handelnden) Menschen (oder einer Gruppe). Denn was die Polis konstituiert, ist nicht das Handeln, sondern eine gemeinsame Einsicht in die Prinzipien. Dies sagt Aristoteles in einer — meist unzulänglich übersetzten — Stelle am Beginn der *Politik*:

„Der Mensch aber ist das einzige Lebewesen, das *lógos* [d.h. hier: Einsicht, nicht Sprache; WL] besitzt. ... Die Einsicht dient dazu, das Nützliche und Schädliche mitzuteilen und so auch das Gerechte und Ungerechte. Dies ist nämlich im Gegensatz zu anderen Lebewesen dem Menschen eigentümlich, daß er allein eine *aísthesis* [d.h. hier: Vorstellung i.S. einer Partizipation an den Prinzipien] vom Guten und Schlechten, vom Gerechten und Ungerechten und so weiter besitzt. Die Gemeinschaft in diesen Dingen schafft [*poiei* — sic!] das Haus und den Staat.“ (Pol, I. 2., 1253 a 9-19; meine Übersetzung)

(3) Die Polis entsteht also nicht aus dem Handeln der Menschen, sondern aus der einsichtigen Gemeinschaft (*koinonía*) in der Partizipation an den konstitutiven Prinzipien. Diese Partizipation betrifft die Prinzipien, das Nützliche und Schädliche, das Gerechte und Ungerechte, also die Ziele. Sie betrifft nicht die Mittel, wie sie vom Handeln auf dem Feld der Kontingenz eingesetzt werden. Die Mittel sind zu beraten und dann zu entscheiden; darüber eben mag die Polis uneins sein, solange sie in den Prinzipien gemeinsamen Vorstellungen folgt. Die Einheit der *polis* ist ein Produkt des *lógos* und der *aísthesis*. In diesem Sinne spricht Cornelius Castoriadis heute von der Gesellschaft als „institution imaginaire“.

Fassen wir zusammen; Die Aristotelische Politikwissenschaft umfaßt die Kenntnis des Menschen und seiner Gemeinschaften, sowohl in ihren Prinzipien als auch in ihren konkreten, historisch gegebenen Existenzverfassung, sodann auch den Blick auf die Möglichkeiten, die im einzelnen wie in der Gemeinschaft stecken. Sie umfaßt desweiteren besonderes die Eigenart der möglichen Ziele, die Mensch und Gemeinschaft verwirklichen, wie auch der Mittel, die zum Ziel führen können. Soweit ist die Politikwissenschaft theoretisch: sie zielt auf das Wissen um ihren Gegenstand — auf die *realitas* der Sache im scotistischen Sinn eines *conceptus perfectus*, eines vollständigen Begriffs der Sache.

Zugleich ist sie aber auch praktisch, denn sie will ja etwa die Tugenden nicht bloß ergründen, sondern auch weisen, wie danach zu handeln ist (NE I. 1., 1095 a 6). Hier sind nun nicht theoretisches Wissen, sondern Überlegung und Wahl der Mittel gefordert. Das gute Leben als Verwirklichung des Menschenmöglichen ist selbst ein Prozeß, eine *enérgeia*. Das Handeln betrifft die Mittel zu diesem Ziel. Die Wahl der Mittel ergibt sich aber nicht aus einer Theorie, sondern aus der Situation und den Möglichkeiten.

Den obersten Rang in den Begriffen der aristotelischen Analyse nehmen die Leitbegriffe der Metaphysik ein: Ousia als Substanz und Form, die Prozeßtheorie von Energieia und Dynamis sowie die Komponententheorie der vier Ursachen. Im ethisch-politischen Werkkomplex steht an zweiter Stelle die Frage nach dem Prozeß und den Komponenten des menschlichen Lebens. Auf drittem Rang erst folgt der Begriff des Handelns, zugleich gestellt in den Kontext weiterer gleichrangiger Begriffe wie Tugend, Freundschaft, politische Ordnungsform, gelungenes Leben.

Die Realität der Polis entsteht also nicht einfach aus dem Handeln, sondern in einem komplexen Prozeß der Verwirklichung. Daher ist ihre Realität durch die Analyse des Handelns nicht hinreichend zu erkennen. Politikwissenschaft kann folglich weder praktische Philosophie noch Teil von ihr sein, sondern so herum: eine Theorie des (menschlichen) Handelns ist ein Teil der Politikwissenschaft. Die Perspektive für eine neu durchdachte Politikwissenschaft kann freilich kein Neoaristotelismus sein, sondern muß in der Wiedergewinnung einer umfassenden und adäquaten Prozeß- und Komponententheorie für die Untersuchung ihres intelligiblen Feldes gesucht werden.