

Zentrum für Europäische Integrationsforschung
Center for European Integration Studies
Rheinische Friedrich Wilhelms-Universität Bonn



Marek J. Siemek

Demokratie und Philosophie
Die Antike und das politische Ethos
des europäischen Denkens

Discussion
Paper

C 46
1999

Prof. Dr. Marek J. Siemek, geboren 1942, ist seit 1980 Professor für Sozialphilosophie an der Universität Warschau. Auf das Philosophiestudium in Warschau folgte 1970 die Promotion und 1977 die Habilitation. Nach seiner Berufung an die Universität Warschau war Professor Siemek dort von 1987 bis 1990 Direktor des Instituts für Philosophie und von 1987 bis 1993 zugleich Professor für Philosophie an der Universität Poznan. Es folgten zahlreiche Gastprofessuren an europäischen Universitäten. 1998 war er Senior Fellow am Zentrum für Europäische Integrationsforschung in Bonn. Professor Siemek ist u. a. Mitglied der Internationalen Schelling-Gesellschaft und war von 1994 bis 1997 im Vorstand der Internationalen J. G. Fichte Gesellschaft.

Publikationsauswahl (deutschsprachige Titel): Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant, Hamburg 1984; Natur, Kunst, Freiheit. Deutsche Klassik und Romantik aus gegenwärtiger Sicht, Amsterdam/Atlanta 1998 (Hrsg.); Polen und Deutsche in Europa. Tradition der Gemeinsamkeit und neue Wege, Jena und Erlangen 1992 (Hrsg.); Europäische Herausforderungen heute. Toleranz und Vertrauen zu neuer Gemeinsamkeit, Jena 1994 (Mithrsg.).

Marek J. Siemek

Demokratie und Philosophie

Die Antike und das politische Ethos des europäischen Denkens

Die von Richard Rorty unlängst aufgestellte These über die „Priorität der Demokratie vor Philosophie“¹ erregte zwar manche Bedenken und Zweifel, aber die darin implizierte Frage nach dem *politischen Ethos* des modernen *europäischen Denkens* gewinnt heute offensichtlich eine neue Aktualität. Unter vielen Dimensionen und Aspekten dieser Neubesinnung der modernen Vernunft auf ihre eigene Verschränkung mit der Politik gibt es auch nicht zuletzt solche, die sich auf geschichtliche Ursprünge und Wurzeln der europäischen Kultur beziehen, deren wichtigste die geistige und gesellschaftliche Welt der *griechischen Antike* bildet. Denn dort und damals entstehen die beiden, die Philosophie ebenso wie die Demokratie, und zwar gleichzeitig. Nun wollen wir diesen Zusammenhang der gemeinsamen Geburt am gleichen Ort und in gleicher Zeit, der zwischen dem philosophischen *logos* des europäischen Denkens und dem demokratischen Ethos der griechischen *polis* offenkundig besteht, etwas näher betrachten. Ohne über den „Vorrang“ irgendwelcher von den beiden zu entscheiden, versuchen wir die Philosophie und die Demokratie in ihrem Geschwisterbund der gemeinsamen Herkunft und der gegenseitigen Zusammengehörigkeit kurz darzustellen.

1 Vgl. Richard Rorty, *The Priority of Democracy to Philosophy*. In: M. Peterson, R. Vaughan (ed.), *The Virginia Statue of Religious Freedom*, Cambridge 1988.

Kapitel I

Selbstverständlich wurde die intime Beziehung zwischen *logos* und *polis* nicht etwa von uns, den „Modernen“, erst entdeckt. Im Gegenteil: sie war auch für die „Antiken“ schon klar ersichtlich. Man denke nur daran, daß es eben diese Beziehung war, die in der offenbaren Übereinstimmung, wenn nicht sogar Gleichbedeutung beider bekanntesten - sozusagen „klassischsten“ - Definitionsformeln zum Ausdruck kommt, welche das Wesen vom Menschen bei Aristoteles bestimmen. Der Mensch wird hier nämlich zum einen als *zoon politikon*², ein *politisches*, d. h. gesellschaftlich und staatlich organisiertes „Lebewesen“, zum anderen aber als *zoon logon echon*, mithin ein nicht nur *vernünftiges*, sondern auch - wenn man die ursprüngliche Zweideutigkeit vom griechischen *logos* als „Vernunft“ und „Wort“ zugleich beachtet - ein *vernünftig sprechendes*, d. h. rational-sprachliches „Lebewesen“ charakterisiert. Erst diese beiden Formeln in ihrem unzertrennlichen Zusammenhang schöpfen das griechische Vorbild des Menschentums wirklich aus, indem sie auf den gesellschaftlichen Raum der *polis*, jener demokratischen Stadtstaatlichkeit der Antike, als *topos*, den eigentlichen Entstehungs- und Standort, dieser besonderen Verfassung des menschlichen Geistes eindeutig hinweisen, die gerade im denkenden und sprechenden *logos* der griechischen Philosophie ihre erste Verwirklichung gefunden hat.

Die Antiken selbst waren sich dabei wohl bewußt, daß beide, *logos* und *polis*, freilich ihren gemeinsamen, noch tiefer liegenden Grund und Ursprung im *mythos* haben - in jener uralten Macht der Vereinigung, die die menschliche Lebenswelt mit der übermenschlichen Ordnung der Götter und Heroen einst verband und als ein sinnvolles Ganze zusammenhielt. Sie wußten aber auch, daß diese Macht aus dem menschlichen Leben bereits unwiederkehrbar verschwunden und in die weit entfernte, schon unvordenkliche Vergangenheit entflohen war. Philosophie und Demokratie

² Vgl. Aristoteles, Politik, 1253a.

sind Geschwister auch darin, daß ihre gemeinsame Geburt aus dem Mythos nichts weniger als das Leben des Vaters gekostet hat: *daß* sie da sind, bedeutet nichts anderes als *seine* Abwesenheit. Denn beide kommen zur Welt und bewegen sich nur in einem gesellschaftlichen und geistigen Raum, der vom Mythos eben verlassen wurde; beide treten an seine Stelle und ersetzen ihn, als die aus seinem Zerfall entstehenden Zwillingsfiguren.

Die gemeinsame Geburt der *philosophischen* Rationalität und der *politischen* oder zivilen Vergesellschaftungsform findet also irgendwo in jenem für uns bereits unbegreiflichen, weil vorgeschichtlichen Umbruch statt, der als Übergang vom mythischen, göttlich-natürlichen Kosmos der Urzeit zu einem System der eigenartig menschlichen, d. h. soziokulturellen Begrifflichkeit und Normativität nur sehr allgemein bezeichnet werden kann. Noch frische Spuren der Erinnerung an diesen Umbruch haben die Griechen in einer der wichtigsten kategorialen Unterscheidungen ihrer Sprache behalten, nämlich in der Differenz von *physis* und *thesis* als zwei entgegengesetzte Organisations- und Orientierungsprinzipien der menschlichen Welt. In diesem Gegensatz vertritt *physis* die ewige Ordnung der mythisch-göttlichen „Natur“ mit allem, was „natürlich“, „naturwüchsig“ und „naturhaft“ ist, während *thesis* hingegen dasjenige bedeutet, was gerade „unnatürlich“, weil erst von den Menschen selbst hervorgebracht, künstlich produziert und geordnet, *gesetzt* wurde. Diese für die Griechen zentrale Begriffsunterscheidung, in deren semantischem Feld beide, die rationale Philosophie und die politische Demokratie, erst entstehen (d. i. eben „gesetzt“ werden), wird in unseren Sprachen der europäischen Neuzeit und Moderne durch die spätere, aus dem Latein stammende Entgegensetzung von „Natur“ und „Kultur“ ziemlich genau ausgedrückt.

So werden *logos* und *polis* in jener neu „gesetzten“, durch die Kulturtätigkeit des Menschen hervorgebrachten Welt der *thesis* gleichzeitig geboren. Sie gestalten diese Welt mit und zugleich sind ihre eigensten Produkte. Denn gerade in ihnen setzt diese Welt und spricht aus den Abstand, der sie von der alten Welt der *physis* bereits trennt hat; sie setzt

also in ihnen und spricht aus *sich selbst*. Das neue Selbstbewußtsein des „thetischen“ Prinzips in seinem Gegensatz zu dem „physischen“ kommt in der Dimension des Politischen als Macht des *nomos* zum Vorschein: der autonomen, souverän selbstgegebenen und allgemein geltenden *Rechtsordnung*, die in den öffentlich-staatlichen *Gesetzen*, aber auch in den privat-rechtlichen, von den Individuen bewußt und freiwillig abgeschlossenen *Verträgen* ihre institutionelle Verkörperung findet. Durch diese Sphäre des „gesetzten“ und durchaus „menschlichen“ Rechts mit seiner rationalen Berechenbarkeit, standardisierten Gleichheit der Maßstäbe und ausnahmslosen Allgemeingültigkeit wird die alte Herrschaft des „göttlichen“ Rechts systematisch verdrängt und ersetzt: die innerweltliche, profane Gesetzgebung des *nomos* und der *isonomia*, Gleichberechtigung und Gleichverpflichtung aller, tritt überall an die Stelle der heiligen, aber geheimnisvollen und für den Menschen undurchdringlichen „Gerechtigkeit“ der Götter, *dike*, die früher sei es als übermenschliche Allmacht der chthonischen Urkräfte, sei es als erbarmungsloses Diktat des göttlichen Schicksals, sei es als blindes Walten der Blutbände in vorgeschichtlichen Stammesgemeinschaften das menschliche Leben vollständig dominierte.³ Die klassische Blütezeit Athens auf dem Höhepunkt ihrer geistigen und politischen Kultur kennt diese einst so überwältigende Stimme der göttlich-mythischen *dike* in ihrem tragischen Konflikt mit dem menschlichen *nomos* nur noch als entferntes Echo, das in der ästhetisch objektivierten und damit neutralisierten Darstellungsform der antiken Tragödie zur Schau gestellt wird, um „Furcht und Mitleid“ zu erregen. Erschütternde Peripetien der tragischen Helden wie Elektra, König Ödipus und vor allem Antigone erscheinen hier nur als Erinnerung an verblaßte Spuren jener alten, noch vorpolitischen Dramen und Katastrophen.

3 Eine hervorragende Darstellung sowohl der politischen als auch der geistig-philosophischen Aspekte dieses Gegensatzes von *nomos*, dem rationalen Rechtsgesetz der Menschen, und *dike*, der blinden und willkürlichen „Gerechtigkeit“ der Götter, gibt z.B. Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris 1963.

Nicht anders verhält es sich in der Dimension des Philosophischen. Die Welt der *thesis* baut hier ihr eigenes Reich dadurch auf, daß sich der *logos* selbst immer deutlicher als *dia-logos* setzt und entwickelt. Der gedankliche und normative Raum der Philosophie bildet sich erst als dialogischer Raum der gesellschaftlichen Kommunikation und des öffentlichen, intersubjektiven Diskurses heraus. Als eigentliche Architekten und Gestalter dieses neuartigen Raums können darum keinesfalls jene halbwegs noch mythischen Protophilosophen von Ionien gelten, die man „Vorsokratiker“ zu nennen pflegt; bei ihnen bleibt ja der kaum erwachende *logos* des begrifflichen Denkens noch fast gänzlich in der außermenschlich-kosmischen Welt der *physis* als „Natur“ versenkt. Es sind vielmehr erst die geschichtlichen Vertreter und Träger der gesellschaftlich-dialogischen Vernunft als *Rede*, als gesprochenes und gehörtes, mitgeteiltes und weitergegebenes Wort des lebendigen Gesprächs und der argumentativen Debatte, die als wahre Stifter des philosophischen Geistes anerkannt werden müssen: mithin selbstverständlich Sokrates, der aus diesem Grund mit vollem Recht für den eigentlichen „Gründungsvater“ der *philosophia* schon immer gehalten wurde, aber auch jene seinen geistigen Partner und ihm ebenbürtigen Meister im sprachlich-kommunikativen Spiel der „Rhetorik“ und „Dialektik“, die die Zeitgenossen mit dem unverdient verachtenden Namen der *Sophisten* bezeichneten. Insofern ist das ganze sog. „vorsokratische“ (und damit auch „vorsophistische“) Denken grundsätzlich als ein noch *vorphilosophisches* Denken anzusehen, genauso und aus denselben Gründen wie etwa die Tragödie der Antigone eine Verflechtung von unbezweifelt dramatischen, aber doch prinzipiell *vorpolitischen* Ereignissen darstellt. Beides gehört zu jener märchenhaft-vorgeschichtlichen Antike, die ästhetisch nach wie vor sehr attraktiv sein kann, aber gedanklich und kulturell ohne größere Bedeutung ist.⁴

4 Man muß also auch mit der kritischen Distanz die heutige Tendenz zur überschätzenden Idealisierung der Vorsokratiker betrachten, die in der modernen Philosophie von Nietzsche inspiriert und dann insbesondere von Heidegger entwickelt wurde. Aus der Sicht der geschichtlichen Ursprünge und vor allem des modernen

Die geschichtliche, intellektuell und geistig bedeutende Antike, die als Ursprung und eigentliche Quelle der europäischen Tradition gelten kann, deckt sich mit der Welt des klassischen Griechenlands, jenem eigenartigen Geburtsort der Philosophie aus dem Geiste der Politik. Es ist, um den außergewöhnlich treffenden Ausdruck von Max Weber zu benutzen, eine bereits grundsätzlich „entzauberte“ Welt, verlassen und verurteilt nicht nur vom *sacrum* des Mythos und der Religion, sondern auch von traditionellen Wertsystemen der „alten Sitten“, die nunmehr nur im ästhetischen Reich der Schatten als heroische Schönheit der großen Epik oder erhabener Pathos der klassischen Tragödie überleben können. Denn der wirkliche Horizont dieser Welt wird durch den einheitlich säkularen Raum des *profanum* bestimmt, der zugleich durchaus *unheroisch* und überhaupt *unpoetisch* ist. Philosophie und Politik leben und wirken im nüchternen Element der *Prosa* - d. h. dessen, was *jedermann spricht*. Darum sind sie aber auch *für jedermann* da; im klaren Gegensatz zu den elitären, „aristokratisch“ exklusiven Herrschaftsprinzipien der stammesgesellschaftlichen Ordnung ist die philosophische wie die politische Rationalität der offenen Zivilgesellschaft ihrem Wesen nach egalitär und „demokratisch“.

Kapitel II

Der dialogisch-kommunikative Raum der Vergesellschaftung, in dem beide, *logos* sowohl als *polis*, gleichzeitig entstehen und wirken, kommt erst durch den geschichtlichen Prozeß der *Individualisierung* zustande, der die traditionellen Bindungen und Strukturen primitiver Stammesgesellschaften unterminiert und zersprengt. Der Übergang von der „physischen“ zur

Selbstverständnisses der europäischen Vernunft in ihrer sowohl philosophischen als auch politischen Identität ist das sog. „vorsokratische Denken“ ebensowenig bedeutend wie z.B. verschiedene „Philosophien“ des antiken Orients, die sonst ästhetisch sehr anziehend sein können. Auch Heidegger selbst erblickte ja in diesem „Denken“ vielmehr eine schöne Dichtung als wirkliche Arbeit des gedanklichen Begreifens.

„thetischen“ Ordnung der menschlichen Welt besteht demnach darin, daß die „natürliche“ Vergesellschaftungsform, wo die Stelle und Funktion jedes Einzelmitglieds der Gemeinschaft *unmittelbar* durch seine „angeborenen“ Eigenschaften (wie Geschlecht, Alter, physische Stärke und vor allem die Sippschaft - Kaste, Klan, Familie usw.) immer schon im voraus bestimmt sind, unter dem Druck der steigenden Differenziertheit zerbricht und durch die „künstliche“ Verhältnisse einer *vermittelten* Gesellschaftlichkeit abgelöst wird, wo das Gemeinwesen aus Wechselwirkungen der isolierten und verselbständigten Individuen erst „zusammengesetzt“ wird.

Diese vermittelte oder *politische* Form der Vergesellschaftung durch Individualisierung kommt gerade in der Gestalt und Struktur der klassisch griechischen *polis* erstmals zum Vorschein, wo sie vor allem als eigenartige Bindungskraft des politischen Gemeinwesens oder des *Bürgerbundes*, *koinonia politike*, auftritt. Das griechische Wort *koinonia* - die Gemeinschaft, der Bund - stammt von *koinon*; und dieser Ausdruck bedeutet eben dasjenige, was als „gemeinsame Sache“ alle Teilnehmer miteinander verbindet, aber auch, wie wir noch sehen werden, sie gleichzeitig voneinander abgrenzt und trennt. In der Tat ist es ein „Bund“ eher als eine „Gemeinschaft“; von den traditionell stammesgesellschaftlichen Gemeinschaften des vorklassischen Griechenlands unterscheidet sich diese Organisationsform des menschlichen Zusammenlebens grundsätzlich durch seinen Charakter der bewußten und zweckmäßigen Vereinigung von selbständigen Einzelnen, der auf den bereits weit fortgeschrittenen Prozeß der gesellschaftlichen Individualisierung hinweist. Übrigens kannten die Griechen neben dem eigentlichen Staatsbürgerbund, der *koinonia politike*, noch eine andere Art des „Bundes“ in diesem Sinn, nämlich die *koinonia symmachia* - eine Gemeinschaft im Sinne des zielgerichteten Vereins oder dessen, was später im Latein als *societas* ausgedrückt wird, d. h. „Gesellschaft“, aber im ursprünglichen Sinn einer Allianz, eines Vereins oder Bündnisses, das bewußt und gezielt gegründet wird, um einen bestimm-

ten, für alle „Verbündeten“ gemeinsamen Zweck zu verwirklichen.⁵ Und auch wenn diese letztere Bedeutung der „Gemeinschaft“ in sich ursprünglich etwas von „Verschwörung“ oder sogar „Komplott“ enthält und insofern negativ geprägt ist, was sie jenem ersteren, eindeutig positiven Sinn des politischen Gemeinwesens oder des Bundes von Staatsbürgern klar entgegengesetzt, betrifft dieser Unterschied doch vielmehr die Bewertung jener Interessen und Zwecke selbst, denen beide Typen des „Bundes“ dienen, als die den beiden gemeinsame Form der zweckmäßigen Vereinigung von interessierten Individuen.

Der Bürgerbund oder das politische Gemeinwesen, *koinonia politike*, macht demnach bei den Griechen die eigentliche Substanz der Vergesellschaftungsform aus, die in der klassischen *polis* ihre modellhafte Verwirklichung fand. Das Besondere dieser Form, das im philosophischen Denken von Sophisten, Sokrates und Platon bereits ganz deutlich erkannt und ausgesprochen wurde, wird dann in den ethischen und politischen Schriften von Aristoteles auf den klaren Begriff gebracht und ausführlich beschrieben. Es handelt sich hier nämlich um eine Gemeinschaft von „Freien und Gleichen“, einen Bund der auf sich wechselseitig wirkenden Einzelsubjekte und zugleich einen eigenartigen Raum dieser ihren Wechselwirkungen. Man kann es nämlich als Raum ihres transzendentalen „Zwischen“ bezeichnen, wo sie als gleichberechtigte Teilnehmer des kommunikativen Dialogs ihre Subjektivität gewissermaßen „austauschen“, und zwar in einem durchaus symmetrischen, äquivalenten Austausch. Darum begreifen die Griechen diesen intersubjektiven Raum des politischen Gemeinwesens als Sphäre von „schönen Worten und Taten“. Die „schönen Taten“ bedeuten hier die politische *praxis* selbst: die Tugend

5 Im Hinblick auf die Grundform der sozialen Bindungen steht die griechische *koinonia politike* viel näher der „Gesellschaft“ als der „Gemeinschaft“ im Sinne der klassischen Typologie von Tönnies (vgl. Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig 1887), obwohl sie auch dieses Modell, das von Tönnies ja vor allem für die modernen Industriegesellschaften konzipiert wurde, nicht vollständig erfüllt.

und Kunst der vernünftigen Mitbestimmung jedes Einzelnen und der darauf gestützten Willensbildung aller. Aber es gibt keine „schönen Taten“ ohne „schöne Worte“: die *praxis* und ihre politische Sittlichkeit ist unzertrennlich mit der *lexis* verbunden: mit der vernünftigen Rede, mit dem kommunikativen Gespräch. Sprechen, *legein*, bedeutet vor allem: im-Gespräch-sein, *dia-legein*; *logos*, als Vernunft, die zugleich ein Wort ist, bildet sich nur im *Dia-logos*, in jenem *Zwischen* des Redens und Hörens, des gegenseitigen Sich-Überzeugens, der Kritik und rationellen Argumentation. Hier sieht man deutlicher den wesentlichen Zusammenhang von beiden Aristotelischen „Definitionsformeln“: Der Mensch als *zoon politikon*, das „politische Lebewesen“, ist gerade darum zugleich *zoon logon echon*, ein „vernünftig redendes Lebewesen“, ein rational-sprachliches Wesen.

Der politische Raum von „schönen Worten und Taten“ ist demnach mit der Sphäre der *Öffentlichkeit* identisch. Es ist eine intersubjektive Welt der offenen Beteiligung aller an diskursiv-argumentativen Debatten und Entscheidungen darüber, was für alle gemeinsam, mithin allgemeingültig werden kann. Auf diesem Schauplatz der Öffentlichkeit ist jeder Staatsbürger tätig, als Mitspieler und Mitgenosse; zugleich unterordnet sich jeder demjenigen, was aus diesem poliphonischen Dialog als das Gemeingut hervorgeht und in seinem Charakter des Richtigen und Gerechten von allen anerkannt und akzeptiert werden kann und soll. Was hier herrscht, ist das Prinzip der *isonomia*: Gleichberechtigung aller, die jedoch mit der gleichen Verpflichtung aller dem allgemeingültigen einhergeht.

In diesem intersubjektivem Raum des öffentlichen Diskurses entsteht also eine kommunikativ-dialogische Gemeinschaft von freien und gleichen Individuen, die miteinander verbunden, aber zugleich als selbständige Subjekte voneinander getrennt sind. Die harmonische Totalität und Einheit ihrer Zusammenwirkung kommt nicht unmittelbar zustande, sondern eher als durch diese Vielheit und Verschiedenheit von Einzelnen vermittelt. Jeder von ihnen ist ein autonomes Individuum mit seiner eigenen Identität, jeder hat für sich sein Bewußtsein, seinen Willen, seine Urteilskraft.

Da jeder von ihnen auch einen berechtigten Anspruch darauf erhebt, als wahre und richtige nur diejenigen Begriffe und Gründe anzuerkennen, deren es sich selbst in seiner inneren Überzeugung oder „Meinung“, *doxa*, vergewissern kann, entsteht das „Allgemeine“ der Vernunft ursprünglich als ein *Allgemeingültiges*, ein für alle gleichermaßen Geltendes und Verbindliches, und zwar jeweils durch individuelle „Worte und Taten“ dieser Einzelnen, durch ihre Gespräche, Streite und Debatten, die tagtäglich auf der Schaubühne von *agora*, dem „Marktplatz“ als politischen Zentrum des staatstädtischen Lebens geführt werden. Bei diesen Streitigkeiten will sich jeder der Beteiligten mit seinem Anliegen und seiner Meinung durchsetzen: so wird das Gespräch gleichzeitig zum Wettkampf, *agon*, dessen Teilnehmer zwar zunächst um Ansehen, Ruhm und Macht, aber damit auch um Recht, Gerechtigkeit und Wahrheit miteinander wetteifern. Aber in diesem großen Amphitheater der Sprechenden und Hörenden Öffentlichkeit, wo alle sich gleichermaßen zur Schau stellen und einander beobachten, müssen die gemeinsamen *Spielregeln* jenes Wettkampfes herausgearbeitet werden. Gerade mit diesen Spielregeln, die von den Spielenden selbst gestaltet und immer weiter verallgemeinert werden, beginnt der Bereich dessen, was die Griechen als *koinon* und die Römer etwas später als *res publica* bezeichneten: das Gemeingut, die unstreitbare Sache von allen.

Als Bürgerbund von Freien und Gleichen ist jene öffentliche Gemeinschaft der *koinonia politike* allerdings mit der *politia*, dem *Staat*, identisch. Dadurch tritt der durchaus politische Charakter dieser ethischen Gemeinschaft in den Vordergrund. Man muß aber immer beachten, daß die *polis* als Staat zugleich, und vor allem, eine *Stadt* ist. Die klassische Demokratie Griechenlands ist - wie in Athen - die der städtischen Republik. Die *Urbanität* gehört zum Wesen selbst der *politia*. Der neue Raum der politisch-philosophischen Öffentlichkeit im Reden und Handeln, dessen Mittelpunkt *agora* bildet, ist nicht zufällig genau geortet, nämlich innerhalb der Stadt mit ihren Straßen und Plätzen, öffentlichen Gebäuden, ja mit den äußeren Stadtmauern, die diesen Raum gar nicht verschließen, sondern umgekehrt, ihn erst recht offen machen, und zwar dadurch, daß

sie ihn von der Enge und Verslossenheit des ländlichen Agrarlebens mit seinem eben nicht-öffentlichen Raum scharf und deutlich abgrenzen. Diese endemische Urbanität als ureigenes Element des öffentlichen Diskurses in seiner dialogisch-kommunikativen Rationalität, wird von Sokrates in Platons Dialogen mehrmals hervorgehoben.

Erinnern wir uns beispielsweise an Worte von Sokrates in *Phaidros*: Die ironische Bemerkung seines jungen Freundes, daß Sokrates die schöne Natur außerhalb der Stadt überhaupt nicht kenne ("Du aber, wunderbarer Mann, zeigst dich ganz seltsam. Denn in der Tat, wie du auch sagst, einem Fremden gleichst du, der sich umherführen läßt, und nicht einem Einheimischen. So wenig wanderst du aus der Stadt über die Grenze, noch auch selbst zum Tore scheinst du mir herauszugehen"), erwidert dieser bezeichnenderweise mit der einfachen Erklärung: „Dies verzeihe mir schon, o Bester. Ich bin eben lernbegierig, und Felder und Bäume wollen mich nichts lernen, wohl aber die Menschen in der Stadt“.⁶ Die dialogisch-kommunikative Rationalität des öffentlichen Diskurses entsteht nur in der „Stadtluft“, die „frei macht“.

Die griechische *polis* ist demnach ein Staat, der zugleich eine Stadt ist, und umgekehrt. Diese Identität bleibt übrigens auch im lateinischen Wort *civitas* ziemlich genau behalten. Es bedeutet ursprünglich ebenso beides, die Stadt und den Staat. *Civitas Dei* - so wird sogar der „Staat Gottes“ noch bei Augustinus heißen, und zwar bereits nach dem Fall des Römischen Reiches, an der Schwelle des christlichen Mittelalters. Hier sieht man aber schon eine wichtige Bedeutungswandlung. Jener „Staat Gottes“ ist eben keine Stadt mehr. Er erinnert vielmehr an jenes *imperium*, zu dem der späte Rom selbst wurde, nachdem er die „alten Sitten“ der *res publica* durch das zentralisierte Machtsystem des Kaiserreiches ersetzt hatte. Dieselbe imperiale Struktur des Kaiserreiches, die den republikanisch-demokratischen Raum der antiken Staatstädte zersprengt und abgelöst hat, wird auch später die Ordnung der weltlichen Macht werden, die

6 Platon, *Phaidros*, 231 c-d.

das im Mittelalter entstehende Europa des Christentums als Vermächtnis Roms übernimmt. In der Sprache selbst blieb aber diese Entsprechung erhalten: *civitas* ist *polis*, so wie der griechische *polites*, als „Mensch der *polis*“, mithin eben der Staatsbürger, genau dem lateinischen *cives* entspricht. Beide Ausdrücke bedeuten dasselbe: den Staatsbürger, der zugleich ein Stadtbewohner, ein Bürger ist.

Man sieht: in dieser ersten, wohl klassisch-antiken Form der praktischen Vernunft als unmittelbaren Einheit von Ethischem und Politischem gibt es noch nicht die Unterscheidung, die erst später auftaucht und eben zu einem Zeichen des wichtigen Umbruchs wird, der die moderne Welt der Neuzeit hervortreten läßt. Beide Ausdrücke - sowohl der griechische, als auch der lateinische - beinhalten noch jene lebendige, undifferenzierte Einheit von „Staatsbürger“ und „Bürger“, dem Stadtbewohner. Demnach haben wir es hier mit der Einheit und Identität dessen zu tun, was später in der Neuzeit - im Denken der Aufklärung, in Ideen der westlichen, euroamerikanischen Revolutionen - sehr deutlich unterschieden, ja entgegengesetzt wird: nämlich des Staatsbürgers, als Mitglied der politischen Gemeinschaft, mithin *citoyen*, und des bloßen Bürgers, als *bourgeois*. Nun ist der griechische *polites*, ebenso wie der römische *cives*, gleichzeitig *citoyen* und *bourgeois*. Es besteht hier also - um eine allgemeinere Formulierung zu verwenden - eine noch undifferenzierte, unmittelbare Einheit von *civitas* und *societas civilis*, oder dem Staat und der bürgerlichen Gesellschaft; so wird es ja später genannt werden. Unser heutiger Ausdruck: „bürgerliche“ oder „zivile Gesellschaft“ enthält zwar noch die Spuren dieser Ethymologie, die insbesondere auf lateinische *civitas* verweisen. So klingt es ganz deutlich im Englischen oder im Französischen: *civil society*, *societe civile*. Die deutsche „bürgerliche Gesellschaft“ ist freilich etwas vieldeutiger, weil das Wort „bürgerlich“ hier auch alle negativen Konnotationen von französischem Ausdruck *bourgeois* beinhaltet, was in Worten wie „kleinbürgerlich“ oder „spießbürgerlich“ klar zum Vorschein kommt. Dennoch bleibt auch der deutsche „Bürger“ im Prinzip beides zugleich: Staatsbürger und Städter, so wie der griechische *polites* und der lateinische *cives*. Auch hier wurde diese Einheit im sprachlichen

Ausdruck behalten - aber nur im sprachlichen Ausdruck. Denn aus der Wirklichkeit der menschlichen Welt ist sie mit dem Zerfall der griechischen *polis* und ihrer späteren Fortsetzung in der römischen *res publica* geradezu verschwunden. Die antike Struktur des Politischen wurde durch die moderne Entzweiung in selbständige Bereiche des *Staats* und der bürgerlichen oder zivilen *Gesellschaft* ersetzt, die nunmehr als grundsätzliche Differenz der „politischen“ *Macht*verhältnisse und des „gesellschaftlichen“ oder „sozialen“ *Wirtschafts*verkehrs zur Geltung kommt.

Das politische Ethos der Moderne muß von dieser Entzweiung ausgehen. Das Wesen der geschichtlichen Wende zur europäischen Neuzeit kann in dieser Hinsicht als endgültige Verselbständigung des Systems der gesellschaftlichen *Arbeit* aufgefaßt werden, und zwar durch seine Selbstbehauptung gegenüber allen bestehenden Formen der politischen *Macht*, insbesondere aber durch seine Inanspruchnahme der gleichberechtigten Beteiligung an der neuzubildenden Gestalt des öffentlichen Lebens und seiner politischen Rationalität. Im Vergleich mit dem antiken Vorbild findet hier also eine wichtige Verschiebung innerhalb des Zusammenhangs statt, der zwischen der produktiven *Arbeit* und der *Freiheit* des politischen Handelns besteht. Um den eigentlichen Sinn und Umfang dieser Verschiebung richtig zu verstehen, muß man auf jene besondere Verschränkung im gegenseitigen Sich-Ausschließen etwas tiefer eingehen, die für die beiden Sphären der menschlichen Tätigkeit im antiken Griechenland bezeichnend war.

Kapitel III

Den inneren Zusammenhang von *logos* und *polis* sieht man auch darin, daß die politische *praxis* der griechischen Welt ihren philosophischen Ausdruck im klassischen griechischen Denken findet. Mit einem solchen Ausdruck haben wir es zweifelsohne in der praktischen Philosophie von Aristoteles zu tun. Sowohl die *Ethiken*, als auch und vor allem die *Politik* enthalten nicht nur ziemlich genaue Beschreibungen von verschiedenen Aspekten und Strukturen des antiken Staatswesens, sondern auch den

Versuch, die begrifflichen und normativen Prinzipien der darin verkörperten *gesellschaftlichen Vernunft* gedanklich zu systematisieren. Als ein der wichtigsten Momente dieser Systematisierung kann die allgemeine - eben philosophische - Theorie des menschlichen *Handelns* angesehen werden, die den Kern der praktischen Philosophie von Aristoteles bildet.

Diese Theorie unterscheidet nämlich klar und deutlich die *politische* Tätigkeit als *praxis*, oder das *Handeln* im eigentlichen Sinn, von anderen Beschäftigungen des Menschen, die auf das zweckmäßige *Erzeugen* oder *Hervorbringen* von etwas hinzielen und als solche unter dem allgemeinen Begriff der *poiesis* stehen. Der wichtigste Unterscheidungsgrund für die beiden wird von Aristoteles unmißverständlich angegeben und mehrmals wiederholt: als *praxis* können nur die „schönen“ Taten und Tugenden gelten, in denen sich die Menschen als *frei* behaupten, während der ganze Wirkungskreis von *poiesis* auf das „Notwendige oder Nützliche“ ihres Lebens begrenzt ist.

Im Gegensatz zur politischen Freiheit der *praxis* ist also die Tätigkeit der *poiesis* ihrem Wesen nach *unfrei*. Als Gebiet der Beschäftigung mit dem „Notwendigen oder Nützlichen“ deckt sie sich mit der Sphäre der gesellschaftlichen *Arbeit*. Hierzu gehören alle menschlichen Handlungen, die wir heute als *instrumentell* bezeichnen können. Eine derartige Handlung gilt nämlich selbst nie als Zweck, sondern immer bloß als Mittel, d. h. sie *dient* eben zu etwas anderem. Ihr Zweck liegt außerhalb ihrer selbst, geht über sie hinaus; die Handlung selbst ist nur Mittel - Werkzeug, Instrument - dazu, diesen Zweck zu verwirklichen. Die *poiesis* bedeutet demnach vor allem die Tätigkeit des materiellen *Produzierens*, und zwar in demselben Sinne des „Etwas-Herbeischaffens“ und „Etwas-Hervorbringens“, der später im lateinischen *pro-ductio* so deutlich spürbar ist. In diesem Sinn heißt Produzieren ein Schaffen, ein Erzeugen von etwas, was es vorher - „von sich selbst“ oder „von der Natur aus“ nicht gab; es besteht in Konstruktion einer künstlichen Welt der Artefakten, der menschlichen Gebilde. Die eigentliche Sphäre der *poiesis* gehört damit auch in die Welt der *thesis* - dieselbe „unnatürliche“ Welt der gesellschaftlich-

kulturellen Produkte des Menschen, die den gemeinsamen Horizont von *logos* und *polis* bildet.

Als typisches Modell der „poietischen“ Tätigkeit dieser Art gilt für Aristoteles das Handwerk - jene in der Antike am meisten verbreitete, wenn nicht einzige Form der produktiven Arbeit. So ein Handwerker ist aber auch der Künstler in seinem Schaffen: in der *poiesis* hat ja ebenfalls die „Poesie“ ihre sprachliche und geistige Wurzel. Zwar wurde dasjenige, was wir die Modernen die „Kunst“ nennen und was die Römer mit *ars* ausdrückten, von den Griechen als *techne* bezeichnet, mithin eben als „Geschicklichkeit in Fertigung“ von Werken verstanden; daher stammen auch unsere modernen Bedeutungen von „Technik“ und „technisch“. Für die Griechen war demnach die Kunst vor allem eine „Technik“, Kunst-Werke zustande zu bringen, und insofern gehörte sie auch zum Bereich des „poietischen“ Produzierens, neben dem Handwerk im engeren Sinn, welches bei Aristoteles wiederum seinen besonderen Namen hat: *ergon*, d. h. eben die Produktion der künstlichen Wirklichkeit von Artefakten.

Während *techne* und *ergon* als „höhere“ oder „richtige“ Typen von *poiesis* hauptsächlich auf Herstellung und Fertigung des „Nützlichen“ hinzielen, ist ihre dritte und wohl „niedrigste“ Form nur damit beschäftigt, das „Notwendige“ zu liefern und zu sichern. Hier entspringt erst die menschliche Arbeit sozusagen unmittelbar aus ihren noch völlig naturbedingten - „physischen“ - Abhängigkeiten und Zwängen. Diese Art der Tätigkeit bezeichneten die Griechen als *ponos*, mithin auch die „Arbeit“, aber gerade in einer *un-produktiven* Bedeutung dessen, was der bloß organischen Selbsterhaltung des menschlichen Individuums und der Reproduktion seiner Gattung dient. Im Unterschied vom *ergon*, dem zweckmäßigen und produktiven Beherrschen der äußeren Natur durch Herstellung von dauerhaften „Werken“, bedeutet *ponos* die Arbeit als peinliche Mühe der bloß physischen Anstrengung, die eben nichts herstellt, sondern nur ins Unendliche, im geschlossenen Kreislauf immer dasselbe *wiederherstellt*, reproduziert - nämlich die rein biologische Existenz des Menschen. Diese Arbeit erzeugt keine bleibenden „Werke“; sie geht vielmehr restlos in der

laufenden Befriedigung der elementarsten Bedürfnisse auf, die mit dem Überleben und der Erhaltung menschlicher Individuen verbunden sind, und insofern dient sie der unmittelbaren - eben unproduktiven - Konsumtion. So bildet die Arbeit als *ponos* einerseits die unaufhebbare Dimension der Gebundenheit des Menschen mit der blinden Naturnotwendigkeit, seiner Endlichkeit und Verletzbarkeit, seiner unausweichlichen Sterblichkeit. Andererseits verkörpert sie gerade darum das Element des noch nicht erwachten Menschentums: das rohe, organische Leben, wo der Mensch zu seiner Selbständigkeit und Freiheit noch nicht gekommen ist.

In der Gemeinschaft der *polis* wird solche Arbeit als *ponos* selbstverständlich zum anschaulichsten Ausdruck und Symbol der menschlichen Unfreiheit. Deshalb kann sie nur von unfreien Menschen geleistet werden. Es sind also zuerst die Sklaven, die von der *koinonia politike* ausgeschlossen bleiben, weil sie sich mit solcher Arbeit beschäftigen müssen. Aber diese Exklusion umfaßt neben den Sklaven auch Menschen, die von der Natur aus dazu bestimmt sind, eine andere Dimension jener unfreien, erzwungenen Arbeit als *ponos* auf sich zu nehmen: die Aufgabe der biologischen Reproduktion der Gattung, oder die Pflicht, neue Menschen zu gebären. So wird die Frau neben dem Sklaven zum zweiten ausgeschlossenen Nicht-Bürger der politischen Gemeinschaft. Für sie gibt es ebensowenig wie für den Sklaven Platz im freien Bürgerbund der *polis*, obwohl die „Arbeit“ der Frau als Ehefrau und Mutter nicht weniger als die physische Sklavenarbeit dem Dasein selbst dieses Bürgerbundes notwendig zugrundeliegt. Die Geburt und die Erziehung der Kinder, so wie überhaupt die Fürsorge für das Familienleben, gehören jedoch - nicht anders als die für Lieferung der unentbehrlichen Ernährungs- und Unterhaltungsmittel zuständige Zwangsarbeit von Sklaven - zum privaten *oikos*, dem „Haus“ und „Haushalt“, dessen ganzes Gebiet von dem öffentlichen Raum der *polis* sehr scharf abgegrenzt und daraus ausgeschlossen ist.

Diese Exklusion aus der politischen Gemeinschaft betrifft selbstverständlich auch andere Gruppen der Bevölkerung: die Barbaren (d. i. die Fremden, Nicht-Hellenen), die Metoiken (Ankömmlinge mit legalem Aufen-

taltsrecht, aber ohne politische Bürgerrechte), die befreiten Sklaven, manchmal auch die vom illegitimen Verkehr geborenen Kinder. Mehr noch: die Exklusion umfaßt alle diejenigen, die zwar frei sind, aber ihren Lebensunterhalt auch durch die Arbeit überhaupt, auch im Sinn von *ergon* erwerben: „Der beste Staat aber wird keinen Gewerbsmann zum Bürger machen, und sollte auch er ein Bürger sein, so ist doch die von uns angegebene Tugend des Bürgers nicht jedem und auch nicht dem, der bloß ein freier Mann ist, zuzuschreiben, sondern nur denen, die von dem Erwerb des notwendigen Lebensunterhaltes befreit sind (...) Denn unmöglich kann, wer das Leben eines Banausen oder Tagelöhner führt, sich in den Werken der Tugend üben“.⁷ Von der Teilnahme am öffentlichen Leben und Handeln der *polis* wird demnach so gut wie sämtliche Sphäre der menschlichen Tätigkeit ausgeschlossen, die nach dem Muster der *poiesis* strukturiert ist.

Wie man sieht, ist diese Sphäre sehr umfangreich. Sie umfaßt zumindest drei unterschiedliche Bereiche und Formen des instrumentellen Handelns. Wenn man sie von den „untersten“ bis auf die „obersten“ nacheinander ordnen möchte, würde sich die Sequenz *ponos-ergon-techné* ergeben. Auf der niedrigsten Stufe liegt die „biologische“ Arbeit von Sklaven und Frauen. Dann folgt das Herstellen oder Produzieren im eigentlichen Sinn: die produktive Tätigkeit von „Arbeitern und Handwerkern“. Schließlich die Kunst als Schaffen und Hervorbringen, aber hauptsächlich in bezug auf „technische“ Geschicklichkeit betrachtet.

Was aber alle diese drei Arten der durchaus unpolitischen *poiesis* miteinander verbindet und sie insgesamt von der Sphäre der politischen *praxis* trennt, ist die unüberschreitbare Grenze zwischen dem *privaten* und dem *öffentlichen* Raum des gesellschaftlichen Lebens. Ein Mensch, der sich mit irgendeiner Form der „poietischen“ Tätigkeit beschäftigt, ist nie *polites*, ein Staatsbürger, sondern immer nur *idiotes*, eine Privatperson. Selbstverständlich sind auch Staatsbürger zugleich Privatpersonen; aber

⁷ Aristoteles, Politik, III, 1278a.

ein *idiotes* wird zum *polites* erst dadurch, daß er seine ganze Privatheit hinter der dicht verschlossenen Tür seines „Hauses“, des *oikos*, hält. Sklaven, Frauen und Kinder, die in diesem „Zuhause“ für immer eingesperrt bleiben, können gerade deswegen keine politischen Rechte und Kompetenzen haben. Aber auch die „Arbeiter und Handwerker“ ebenso wie Händler werden aus demselben Grund politisch ausgesperrt und verachtet. Sie gehen ja mit den Produkten ihrer privaten „Hausarbeit“ nach außen, indem sie sie zum Verkauf anbieten, und damit stellen sie öffentlich zur Schau, was im Dunkel der Privatheit für immer verborgen bleiben sollte.

Auch von diesem Standpunkt aus hat der Gegensatz von *polis* und *oikos* die entscheidende Bedeutung: der freie Staatsbürger, *polites*, sperrt im *oikos* die ganze beschämende und erniedrigende Seite seines Lebens ein: jenes „Idiotische“, worin die unaufhebbare Dimension der Schwäche und Verletzbarkeit seiner Existenz sowie deren Abhängigkeit von den blinden Naturkräften zum Vorschein kommt. Darum muß er sich zuerst davon vollständig befreien, und dies tut er, indem er seine Macht und Herrschaft über die Anderen behauptet, die nunmehr *für* ihn und *statt* seiner diese peinliche Seite des Lebens auf sich nehmen müssen.⁸

Kapitel IV

Oikos ist ebenfalls eine Art von Gemeinschaft. Diese Haus- oder Familiengemeinschaft, *oikia*, unterscheidet sich jedoch wesentlich von der Bürgergemeinschaft, *koinonia politike*, gerade dadurch, daß sie im Ganzen auf Prinzip der unmittelbaren *Herrschaft* gründet. Der Herr des Hauses als Haushälter und Familienhaupt ist Herrscher, *archon*, dessen Macht

8 Eine hervorragende und bis heute unübertroffene Analyse der philosophischen sowohl als der politischen Aspekte dieser komplexen Beziehungen zwischen der gesellschaftlichen Arbeit in ihren verschiedenen Formen und der Freiheit des politischen Handelns finden wir bei Hannah Arendt, *The Human Condition*, New York 1958.

über die anderen Mitglieder dieser Gemeinschaft auf der „natürlichen“ Autorität der Stärke beruht und damit letzten Endes durch die physische Gewalt fundiert ist. Unterwerfung und Gehorsam der „Hausgenossen“ geht hier aus asymmetrischen Verhältnissen des Zwangs und der persönlichen Abhängigkeit hervor, und als Prinzip gilt das Recht und die Autorität des Stärkeren. Auch dies sieht man deutlich etwa bei Aristoteles: bereits im ersten Buch seiner *Politike*, das gerade die Struktur von *oikos* darstellt, wird jenes Prinzip der unmittelbaren Herrschaft überall in den Vordergrund gerückt, und zwar in allen drei diese Struktur ausmachenden Verhältnissen: von Herrn und Sklaven, Mann und Frau, schließlich Eltern und Kindern.⁹ Was Aristoteles hier besonders stark hervorhebt, ist immer dieselbe Asymmetrie und Irreversibilität dieser Verhältnisse, ihr Mangel an Gegenseitigkeit und Äquivalenz, die grundsätzliche Ungleichheit ihrer Glieder. Es fehlt hier demnach gerade dasjenige, was das Wesen der kommunikativen Wechselwirkung von „Freien und Gleichen“ in der *polis* ausmacht: die Reziprozität, die auf *isonomia*, Gleichheit aller vor dem von allen mitbestimmten Recht, *nomos*, gründet.

Das durch die öffentliche Bürgergemeinschaft der *polis* in den Untergrund vom privaten *oikos* gedrängte Prinzip der unmittelbaren Herrschaft hat jedoch seine sehr wichtige, obwohl indirekte Fortsetzung auch außerhalb der Privatheit des „Hauses“. Dieses Prinzip bestimmt nämlich offenbar den ganzen ursprünglich auf Bewältigung und Beherrschung der äußeren Natur hinzielenden Typus der *Rationalität*, die für den sämtlichen Bereich der als *poiesis* strukturierten menschlichen Handlungen charakteristisch ist. Man kann sie nämlich als instrumentelle *Zweckrationalität* (im Sinne von Max Weber) bezeichnen, die in der Vervollkommnung der Wirksamkeit des Handelns für die Realisierung eines vorgegebenen Zwecks besteht. Oder, in der heutzutage verbreiteten Terminologie von Jürgen Ha-

9 Vgl. Aristoteles, Politik, I, 1253a-1255b und I, 1258a-1260b.

bermas¹⁰, ginge es um die besondere Rationalität von „strategischen“ Handlungen, die darauf gerichtet sind, die menschliche Verfügung über die äußere Objektwelt maximal zu steigern, d. h. diese Welt vollständig zu beherrschen, sie der Disposition und Kontrolle des Handelnden Menschen restlos zu unterwerfen.

Als Hintergrund und ursprüngliche Domäne solcher strategisch-instrumentellen Handlungen ist selbstverständlich der Bereich der menschlichen *Arbeit* anzusehen, und zwar sowohl jener primitiv physischen im Sinne von *ponos*, als auch der technischen-produktiven im Sinne von *ergon* und *techné*. Die menschliche Arbeit in beiden Bedeutungen bleibt ja immerhin ein Handeln, das unter den Gesetzen einer *Notwendigkeit* steht. Als *ponos* unterliegt die Arbeit der Naturnotwendigkeit, die die biologischen Bedingungen der Selbsterhaltung und Reproduktion des Menschen als Lebewesens bestimmt; als *ergon* wird sie dagegen durch die logisch-pragmatisch-technische Notwendigkeit eines instrumentell erfolgreichen Handelns determiniert. Freilich ist diese nicht so stark wie jene durch den brutalen Naturzwang der „nackten“ Lebenserhaltung geprägt, aber auch hier walten ja unverletzliche Gesetze und Regeln, die ebenfalls einen gewissen Zwang ausüben: man kann ihn als Zwang der strategischen Rationalität bezeichnen. Nun lassen sich der Zwang und die Notwendigkeit, die in beiden Wirkungskreisen von *poiesis* als instrumentellen Handelns herrschen, mit der *Freiheit* als Wesen der politischen *praxis* überhaupt nicht vereinbaren. Vom Standpunkt des politischen Ethos der Antike erscheint das ganze Gebiet der *poiesis* als Bereich der unmittelbaren und unverdeckten Herrschaft, mithin der offenen und unverhüllten Gewalt.

Dagegen bildet *praxis*, d. h. das Handeln im eigentlichen Sinn oder das *freie* Handeln, ihre separate und eigenständige Sphäre einer nicht-instrumentellen oder, nochmals in der Terminologie von Habermas,

10 Vgl. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a.M. 1968; *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M. 1981

kommunikativen Rationalität heraus. Diese Sphäre wird durch den Kreis der zwischenmenschlichen Interaktionen, d.i. der sprachlich vermittelten und auf die zwangslose Verständigung orientierten Wechselwirkungen bestimmt. Sie konstituiert sich also zuerst als intersubjektive Sphäre der dialogischen Reziprozität, wo „freie und gleiche“ Individuen in der Gemeinschaft von „schönen Worten und Taten“ miteinander verkehren, indem sie den gegenseitigen Austausch ständig vollziehen, nämlich den Austausch ihrer Meinungen, Gedanken und Argumente, Aufforderungen und Antworten, Bedenken, Zweifel und Beurteilungen. Gerade dadurch und damit tauschen sie aber auch ihre eigentlichen Subjektivität aus. Und erst in diesen Austausch der Subjektivität, der dabei vollkommen „äquivalent“ sein, d. h. nach dem allgemeinen Prinzip der Gleichwertigkeit, Symmetrie und Reziprozität von gegenseitigen Erwartungen und Leistungen stattfinden muß, entsteht und wächst der kommunikative Raum der menschlichen Freiheit.

Genauso wurde *praxis* von den Griechen verstanden. Für Aristoteles, der diese Auffassung auf den klaren Begriff gebracht hat, bedeutet *praxis* nichts anderes als das freie Handeln schlechthin, mithin ein solches, das keinem außerhalb des Handelns selbst liegenden Zweck als Mittel dient. Anders gesagt, das Handeln erscheint hier in ihrem grundsätzlich nicht-instrumentellen Charakter und Wesen, nämlich insofern es sein eigenes Selbstzweck ist. In den Schriften von Aristoteles finden wir eigentlich nur ein Beispiel für diesen Typ der menschlichen Tätigkeit: es ist eben das *politische* Handeln. In ihm, so wie in dem durch es gestalteten Raum der diskursiv-kommunikativen Öffentlichkeit kommt die sittliche Substanz der griechischen Welt am vollständigsten zum Ausdruck. Im „reinen“ Modell der politischen *praxis* ist dabei besonders wichtig, daß sie als kommunikatives, mithin symbolisch vermitteltes und verständigungsorientiertes Handeln einen autonomen Bereich der dialogischen Intersubjektivität stiftet, wo die vernünftige Rede und gegenseitige Partnerschaft des Gesprächs das „naturhafte“ Element der Gewalt und Herrschaft verdrängen und ablösen. Die in diesem Bereich geltenden Normen und Maßstäbe der Rationalität werden durch die eigenartige Logik und Ethik des Dialogs

gesetzt, im klaren Gegensatz zur bloß instrumentellen Rationalität des Handelns im Sinne von *poiesis*, die dieser Hinsicht wohl als durchaus *monologisch* bezeichnet werden kann. Übrigens zeigt sich darin nur ein anderer Aspekt einer und derselben autoritären, auf Eroberung und Erhaltung der Macht orientierten „Herrschaftsrationalität“. Denn die Herrschaft, sei es als Unterdrückung anderer Menschen, sei es als Beherrschung der gegenständlichen Außenwelt, ist ja ein ihrem Wesen nach „monologischer“ Diskursmodus. Die Unterlegenen und Untertanen „haben nichts zu sagen“, wie Sklaven, Kinder oder Frauen. Ihre Rede braucht nicht wirklich gehört zu werden, weil sie nur als Ausdruck des Gehorsams und der Nachgiebigkeit überhaupt zulässig ist. Allerdings ist es keine Rede im Sinne von *lexis*, dem freien dialogischen Wort, das im öffentlichen Raum des intersubjektiven Diskurses lebt und wirkt. Auch darum gehören *lexis* und *praxis* unzertrennlich zusammen; jede von ihnen impliziert die andere und erst beide zusammen stiften die wesentliche Struktur jener dialogisch-kommunikativen Rationalität, die man mit Recht als „herrschaftsfrei“ bezeichnen kann.

Die gesellschaftliche Vernunft der europäischen Moderne kann freilich nicht übersehen, wie eng die Grenzen solcher herrschaftsfreien Rationalität in der griechischen Antike selbst waren. Von Anfang an versucht sie auch, für das Verhältnis von *Freiheit* und *Arbeit* eine neue, breitere und nicht mehr bloß negative Formel zu finden, gemäß dem neuen Sinn und Standort der Arbeit selbst, die in der industriellen Bürgergesellschaft der Moderne von den alten Formen der unmittelbaren Herrschaft und Abhängigkeit endgültig befreit wurde. Dies bedeutet aber, daß gerade unsere Zeit der sich in europäischen Einigung vollendenden Moderne nicht umhin kann, der philosophischen Vernunft zwar keinen „Vorrang“, aber doch die ebenbürtige Teilhabe am ethisch-politischen Werk der freiheitlichen Demokratie und Rechtsstaatlichkeit einzuräumen.

ISSN 1435-3288

ISBN 3-933307-46-5



Zentrum für Europäische Integrationsforschung
Center for European Integration Studies
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Walter-Flex-Straße 3
D-53113 Bonn
Germany

Tel.: +49-228-73-1880
Fax: +49-228-73-1788
<http://www.zei.de>