

## **DIE BEGRIFFE *PRAXIS* UND *POIESIS* BEI ARISTOTELES**

### **ZUM VERSTÄNDNIS VON GEISTIGER UND KÖRPERLICHER ARBEIT IN DER ANTIKEN PHILOSOPHIE**

#### **I. Einleitung.**

Die Sozialphilosophie untersucht nicht die konkrete Wirklichkeit der Gesellschaft, sondern die sozialen Normen, nach denen sie sich ableiten soll. Als zentrale soziale Norm gilt ihr das Handeln, da es die Beziehungen zwischen den Menschen, wie als systemisches Resultat dieser Beziehungen selbst, die wirtschaftlichen, sozialen, politischen und religiösen Institutionen erzeugt<sup>1</sup>. Indem Sozialphilosophie nach dem guten und ethischen Handeln und Leben fragt, fragt sie auch automatisch nach der idealen Gesellschaft. Was das gute und ethische Handeln, folglich die ideale und gerechte Gesellschaft ist, darüber kann aber in klassendifferenten Gesellschaften kein wirklicher Konsens herrschen. Vielmehr muß davon ausgegangen werden, daß die Überlegungen zu einer besseren Welt alle sozialen Utopien und Ideologien enthalten, die nur klassenspezifisch denkbar sind. Allen diesen klassenspezifisch motivierten Soziallehren ist als gemeinsamer Nenner die Gefahr gemein, daß Teilinteressen einer Klasse als allgemeine Interessen, als Interessen der gesamten Gesellschaft ausgegeben werden. Dabei setzen sie in ihren theoretischen Überlegungen dort an, wo der Ursprung der sozialen Klassentrennungen vermutet wird: Beim menschlichen Handeln und seiner Trennung in geistige und körperliche Arbeit<sup>2</sup>. Sozialphilosophie beschäftigt sich, wenn in ihr vom sozialen Charakter menschlicher Tätigkeit gesprochen wird, mit dem geschichtlichen Phänomen der Trennung von geistiger und körperlicher Arbeit, von Kopf- und Handarbeit, um je nach Ideologie die eine oder andere Tätigkeitsform als das eigentliche - ethische und gute - Handeln darzustellen, von dem sich die ihr entgegengesetzte erst abzuleiten habe.

---

1. Zu einer reflexionsphilosophischen Analyse der Vermittlung von individuellem Handeln und sozialer Systembildung cf. J. HEINRICHS, *Reflexion als soziales System. Zu einer Reflexions-Systemtheorie der Gesellschaft*, Bonn, Bouvier, 1976.

2. Cf. A. SOHN-RETHEL, *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte*, Weinheim, VCH (Acta Humaniora), 1989.

Als ein Begründer der Sozialphilosophie gilt Aristoteles, der in seinen ethischen Schriften einen Begriff menschlichen Handelns entwickelt hat (*siehe II.*), der die sozialphilosophische Theoriebildung bis heute beeinflusst: In Anbetracht des antiken Staates, der Polis wie Sklavenhaltergesellschaft zugleich ist, geht die Bewunderung für ‚ethisch‘-geistiges Handeln (Praxis) mit der Verachtung für ‚unethisch‘-körperliche Arbeit (Poiesis) einher (*siehe II. I.*). Die idealistische Sozialphilosophie hat über das verfeinerte Begriffsinstrumentarium des Neoaristotelikers Hegel<sup>3</sup> diese Argumentation übernommen: Es mündet heute entweder in der undialektischen Trennung von Arbeit und Interaktion wie bei Habermas; oder sieht - wie in ihrer extremsten Form bei Arendt - das menschliche Handeln von körperlicher Arbeit überhaupt befreit<sup>4</sup>. Auf jeden Fall gilt den Idealisten die geistige Arbeit als Ursprung allen menschlichen Handelns, von der sich die körperliche als sekundäre und defizitäre erst abzuleiten hat. Die materialistische Sozialphilosophie, mit ihrem Begründer Karl Marx, hat hingegen die Diskreditierung der körperlichen Arbeit als rohe, primitive und menschenunwürdige Tätigkeit aufgehoben: In der Umkehrung des aristotelischen Wertverhältnisses erscheint bei Marx die Arbeit, das gegenständliche Tun, als das ethische Handeln und wird der geistigen Tätigkeit vorgeordnet. Diese Primatstellung hat aber auch seinen Preis: Zwar wird für den Vorrang des herstellenden Subjekts plädiert, aber dadurch sein geistiger Bezug zur Welt ebenfalls als gegenständlicher gedeutet. Im Produktivismus des späten Marx wird die geistige Arbeit nach dem Schema instrumentaler Arbeitsprozesse fremdbestimmt<sup>5</sup>. Der dogmatische Marxismus/Leninismus schließlich hat im Gewande des Stalinismus und seiner ‚Sozialphilosophie‘ diese Bestimmung mit der Formel vom Menschen als zu objektivierende Produktivkraft ad absurdum geführt<sup>6</sup>.

Aus dem Labyrinth idealistischer und materialistischer Sozialphilosophie scheint es kein Entkommen zu geben.- Entweder wird im Begriff des menschlichen Handelns die geistige oder körperliche Arbeit - und mit ihr die bürgerliche oder kommunistische Gesellschaft - favorisiert; das ihr entgegen-

---

3. Cf. K.-H. ILTING, *Grundfragen der praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994, p. 329. H. SCHNÄDELBACH, *Was ist Neoaristotelismus, Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, hrsg. v. W. Kuhlmann, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, p. 47.

4. J. HABERMAS, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968, pp. 62 sq. H. ARENDT, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München/Zürich, Piper, 1981, p. 14. Dort beschreibt die Autorin die menschliche Handlung als eine Tätigkeit, «die sich ohne die Vermittlung der Materie, Material und Dingen direkt zwischen Menschen abspielt».

5. Die Marxdeutung geht auf J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973, pp. 36-59, zurück.

6. J. W. STALIN, *Fragen des Leninismus*, Frankfurt am Main/Hamburg, Fischer, 1947, pp. 665-670.

stehende, doch wohl gleichursprüngliche Handlungsmoment als sekundäre Form denunziert. Die Lösung des handlungsspezifisch gordischen Knotens, ein Plädoyer für die Gleichursprünglichkeit geistiger und körperlicher Arbeit, hat die aristotelisch motivierte Sozialphilosophie mit dem Begriff des ästhetischen Schöpfens als Vermittlung zwischen geistiger und körperlicher Arbeit vergebens anzustreben versucht: Ihr Namensgeber selbst hat das ästhetische Schaffen zwar seiner Wurzel nach als körperliche Arbeit verstanden; allerdings als eine, die ein durch Wissen (*Techne*) geleitetes Tun ist. Dadurch wird die ästhetische *Poiesis* mit der *Praxis* ‚ethisch‘-geistigen Handelns zusammengebracht: So wie dem Bürger die ‚ethische Pflicht‘ zukommt, sich der Sklavenarbeit zu bemächtigen, um auf ihrer Basis sein wirtschaftliches und politisches Handeln aufbauen wie folglich dem Ethos des autarken Staates gerecht werden zu können, kommt dem Künstler die Pflicht zu, durch seine Arbeit dieses Ausbeutungsverhältnis ästhetisch zu legitimieren. Im ästhetischen Handeln findet also keine Gleichursprünglichkeit von geistiger und körperlicher Arbeit statt, sondern vielmehr die erpreßte Versöhnung von *Poiesis* als wissensgeleitete Hervorbringung (*Techne*) und *Praxis* als Nachahmung (*Mimesis*) von Herrenpraxis. Deshalb wird bei Aristoteles Kunstschaffen als ‚selbstzweckliche‘ *Poiesis* verstanden, die in Differenz zur Sklavenarbeit wie zur Urbildnachfertigung der Handwerksfertigkeit steht (*siehe II. 2*).

In der zeitgenössischen Sozialphilosophie haben Rechtshegelianer wie Neomarxisten diese Argumentation affirmativ, bzw. wertumkehrend übernommen: Da heute dem bürgerlichen Staat als systemische Summe bürgerlich-‚ethischer‘ Handlungsformen nicht mehr die Repräsentation der Gesellschaft, die die Erscheinung des sittlichen Wesens nach Hegel war, zugetraut werden kann, muß statt dessen die rückwärtsgewandte Traditionsmacht Kunst herhalten. Das ästhetisch-‚postmoderne‘ Handeln wird so zur Basis einer kompensatorisch befriedeten Gesellschaft gemacht, die die extremen und explosiven Gehalte der Gesellschaft wie Ausbeutung, Klassenkampf, sozioökonomische Ungerechtigkeit etc. ausblendet, um ihr die Perspektive des schönen Scheins und des erinnernden Bewahrens entgegenhalten zu können<sup>7</sup>. Auch die materialistische Sozialphilosophie hat wie die idealistische den Versuch gewagt, die unversöhnlichen Gegensätze in der bürgerlichen Gesellschaft anhand der ihr eingeschriebenen antagonistischen Handlungspotentialen zu lösen.- Entgegen der idealistischen Sozialphilosophie schlägt sie aber nicht eine kompensatorische Prolongierung bürgerlichen Handelns durch ästhetische *Praxis* vor,

---

7. Cf. R. BUBNER, *Ästhetische Erfahrung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, p. 136. W. KOEPEL, *Die Rezeption der Hegelschen Ästhetik im 20. Jahrhundert*, Bonn, Bouvier, 1975, pp. 53 sq. (Rekurs auf G. E. Mueller, W. Seeberger, E. Heller u. a.).

sondern komponiert ästhetisches Schöpfen - wie die positiven Gehalte bürgerliches Kulturschaffens - in den Begriff unentfremdeter körperlicher Arbeit hinein: Solches Handeln soll doch schließlich die in sich zerissene bürgerliche in eine harmonische kommunistische Gesellschaft verwandelt können! Deshalb hat der junge Marx im Unterschied zum Marx des *Kapitals* das Rätsel um das menschliche Handeln nicht zugunsten der produktiven Tätigkeit selbstreferentiell, sondern anhand eines normativen Modells aufzulösen versucht<sup>8</sup>: Die Normen des ästhetischen Schöpfens wie des Kultur- und Bildungsauftrags bürgerlicher Praxis sind dem Marx der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* der technischen Produktion inhärent<sup>9</sup>. Die romantisch verklärten Bilder der Handwerks- und Kunstwerksarbeit wie die vernünftigen Gehalte bürgerlicher Kultur vor Augen lassen den jungen Marx einerseits den produktivistischen Handlungsbegriff im kategorialen Rahmen expressiver und kultureller Selbstverwirklichung erscheinen; andererseits verleiht er ihm durch den Anspruch, kritisch-revolutionäre Tätigkeit zu sein, die Aura gesellschaftskritischen Handelns. Obwohl in den Begriff der Produktion diese normativen Bestimmungen eingebaut sind, gelingt es Marx trotzdem nicht, ihn von seinem angestammten Bereich der instrumentalen Rationalität zu lösen.- Dem Begriff produktivistischen Handelns kann nicht mehr entnommen werden, als das, was er seiner Grundintention nach ist: Kognitiv-zweckrationaler Eingriff in die Welt der Objekte, Beherrschung der Natur. Nun soll aber dieser Eingriff in die Objektwelt, die Beherrschung der äußeren Natur, den Eindruck vermitteln, als hätte das selbstzwecklichen und sozialen Charakter<sup>10</sup>. Diese Grundaporie haben undogmatische Sozial- und Praxisphilosophen wie Lukács und seine Schüler in der Budapester Schule oder die Vertreter der jugoslawischen Praxis-Gruppe nur vertiefen, aber nicht lösen können<sup>11</sup>.

8. Cf. H. JOAS, *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, pp. 128-148.

9. K. MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, MEW (= Karl Marx, Friedrich Engels, 1956 sq. Werke. Hrsg. v. Inst. f. Marxismus / Leninismus b. ZK d. SED), Ergbd. 1, O-Berlin, Dietz, 1974, p. 517: « [...] der Mensch [weiß] nach dem Maß jeder species zu produzieren [...] und überall das inhärente Maß dem Gegenstand anzulegen [...]; der Mensch formiert daher auch nach den Gesetzen der Schönheit.»

10. Tatsächlich aber bewirkt eine instrumentale Naturbeherrschung nur Beherrschung von innerer und sozialer Natur, wie A. HONNETH (Arbeit und instrumentales Handeln. Kategoriale Probleme einer kritischen Gesellschaftstheorie, *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus 2*, hrsg. v. A. Honneth, U. Jaeggi, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980, p. 211) dies bei Marx nachgewiesen hat: «Die zivilisatorische Emanzipation von der Übermacht der Natur gelingt [...] dem Menschen nur in der Tätigkeit der Arbeit, in der sich die technische Verfügung über die äußere mit der Unterdrückung der inneren Natur verschränkt; die an die Arbeit gebundenen kognitiven Leistungen tragen, um dieser Befreiung vom Naturzwang dienen zu können, von Anbeginn an die Züge einer Rationalität, die die natürliche und die soziale Umwelt unter Verfügungsgesichtspunkten objektiviert.»

11. Cf. H. JOAS, *op.cit.*, pp. 148-157.

## II. Aristoteles und der Begriff des menschlichen Handelns.

Der Begriff der Praxis ist bei Aristoteles ein geschichtlich gewachsener. In einer seiner ersten Formen scheint er als kosmologisch-biologische Bedeutung auf, die in zwei Kategorien gefaßt ist: Bewegung im allgemeinen Sinne und Lebensvollzug bei Pflanzen, Tieren und Menschen<sup>12</sup>. In den sozialphilosophischen Quellen wird diese Polarität auf das menschliche Handeln selbst übertragen: Praxis nennt Aristoteles einerseits das ethische Handeln. Davon zu unterscheiden ist die Poiesis, das bloße Machen und Herstellen. Die formalen Bewertungen des Tuns an sich als einerseits sittliches Handeln, andererseits unsittliches Hervorbringen haben sozialen und klassenspezifischen Charakter und sind somit im Kontext der antiken Gesellschaftsformation zu bewerten<sup>13</sup>: In der *Politik* wie in der *Nikomachischen Ethik* wird das menschliche Handeln in Herrenpraxis, in selbstzweckliches Handeln, und sklavische *Poiesis*, in fremdzweckliches Herstellen, differenziert<sup>14</sup>. Dabei drückt der Begriff der Praxis einen Zustand aus, der mehr Muße, höchster Lebensgenuß und Glückseligkeit (*Eudaimonia*) ist, als Handeln selbst. Mit dem Begriff der Poiesis hingegen ist ein unmenschliches Arbeiten gemeint, das einem zum Tier in Menschengestalt macht: Jemand, der unter die Knute der körperlichen Arbeit gerät, ist für Aristoteles kein Mensch mehr, sondern ein Werkzeug oder ein Tier<sup>15</sup>. Diese Bestimmungen sind aus einer Naturphilosophie abgeleitet, die die Kategorie der Natur aus einem ideologischen Kultur- und Staatsbegriff gewinnt: Aristoteles versteht den Menschen als ein Wesen, das sich seiner Natur gemäß entweder als Herrschender oder Beherrscher nur im sozialen Verbund der idealen Polis entwickeln kann. Die wirtschaftlichen Ausbeutungsverhältnisse der sich auflösenden attischen Polis versucht er als sozial gerechte Verhältnisse zu schildern, da sie der (menschlichen) Natur entsprächen.

Das läßt den Schluß zu, daß Aristoteles als ein vom athenischen Bürgertum ausgehaltener Philosoph dieses und ihr Handeln als gut und gerecht zu

---

12. ARISTOTELES, *De caelo*, II, 6, 288 b 33 u. 12, 291 a 22 - b 4, *Vom Himmel. Von der Seele. Von der Dichtkunst* [De caelo. De anima. De poetica.], hrsg. v. O. Gigon, Zürich/München, Artemia, 1987 (2).

13. Zeitgenössische Verfechter eines idealistischen Aristoteles-Bildes wie G. BIEN (Praxis [Art.], *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. Ritter und K. Gründer, Basel/Stuttgart, Basel & Co Verlag, 1989, Bd. VII, p. 1284) sehen allerdings den Zusammenhang zwischen einer formallogischen Beurteilung des Begriffs Praxis und seinem sozialen Charakter nicht als evident an.

14. ARISTOTELES, *Politik* (zit. als: *Pol.*), hrsg. v. O. Gigon, Stuttgart, Reclam jun., 1971 (2), VII, 3, 1325 a 32 u. 1326 a 22. IDEM, *Die Nikomachische Ethik* (zit. als: *Nik. Eth.*), hrsg. v. O. Gigon, Stuttgart, Reclam jun., 1972, I, 1, 1094 a 5 sq. u. VI, 2, 1139 b 5 sq.

15. *Pol.*, I, 1254 a 7 u. 16 f. wie VII, 2, 1337 b 5 - 15.

legitimieren, hingegen das ‚bloß‘ produktive Herstellen als abscheuliche und tierische Sklavenarbeit zu denunzieren hatte. Die von ihm entwickelte Sozialethik ist eine Ethik der auf Privateigentum basierenden Polis; eine Lehranweisung ‚sittlichen‘ Verhaltens für wohlhabende Bürger, die den Eigennutz und die Ausbeutung zur Grundlage des Handelns hat. Sie beschränkt sich aber nicht auf diese Lehranweisung, sondern versucht sie auf der ideologischen Basis von Kunst zu rechtfertigen: Deshalb nimmt, neben den schon angeführten Quellen wie darüber hinaus in der *Poetik* im speziellen, die Kunst im Sinne der legitimatorischen Nachahmung von Herrenpraxis einen besonderen Platz als ein ästhetisches Schöpfen ein, das als Mimesis von Herrenpraxis - im Medium der Tragödie vor allem - zu verstehen ist<sup>16</sup>.

### 1. Geistige und körperliche Tätigkeit: *Praxis* und *Poiesis*.

Die Aristotelische Sozialphilosophie ist dem Ursprung nach eine Naturphilosophie: Der Mensch ist Teil der Natur. Indem er ihre Abläufe untersucht, gelingt es ihm über seine eigene Natur Vernunftgründe aufzustellen. Aristoteles nennt die Vollzüge in der Natur das wirkende Natursein oder *Physis*, die Vollzüge in der menschlichen Natur *Praxis*. *Physis* und *Praxis* haben ein- und dieselbe Grundstruktur, wobei erstere letzterer vorgeordnet ist<sup>17</sup>. In zu unterscheidender Einheit sind die Vollzüge in der Natur von denen des Menschen zu trennen.- Zwar ist das menschliche Handeln notwendige Widerspiegelung der Naturabläufe, doch geht es darüber hinaus: Die Natur treibt aus sich heraus nur Natürliches. Sie ist dem von Menschen gesetzten Ziel ihrer Vervollkommnung als Kultur blind gegenüber. Das von Menschenhand Gefertigte ist Ergänzung der Natur: Kultur. Sie stellt eine wirklich gewordene zweite Natur dar. Die Kultur ist das Ergebnis der Zielgerichtetheit davon, was das Mängelwesen Mensch sich erschaffen muß, um in der Natur zu überleben<sup>18</sup>.

Aristoteles rechnet allerdings diese Kulturarbeit weniger der materialen Naturzurichtung (*Poiesis*) als der *Praxis* menschlicher Geistesnatur zu. Das ist deshalb möglich, da er Kultur mit Staat (*Polis*) gleichsetzt; und in der *Polis* sind

---

16. ARISTOTELES, *Poetik* (zit. als: *Poet.*), hrsg. u. übers. v. M. Fuhrmann, Stuttgart, Reclam jun., 1982, 1449 b 23 u. 1450 a 16. Entgegen A. ZIERL (*Affekte in der Tragödie, Orestie, Oidipus und die Poetik des Aristoteles*, Berlin, Akademie Verlag, 1994, bes. pp. 41 sq., p. 73) ist der Vf. mit H. FLASHAR (*Die Handlungstheorie des Aristoteles, Poetica Zs. f. Sprach- und Literaturwissenschaft*, 8/1976, pp. 336 sq.) der Meinung, daß die *Poetik* nicht von den sozialetischen Quellen zu trennen wie folglich separativ zu interpretieren wäre, sondern in Anbetracht ihres Fragmentcharakters sehr wohl von außen (d. h. von der *Nikomachischen Ethik* wie der *Politik*) belehrt werden muß.

17. *Pol.*, VII, 17, 1332 a 38. u. VII, 15, 1334 b 12 sq.

18. *Pol.*, VII, 17, 1337 a 1 sq. u. *Nik. Eth.*, III, 5, 1112.

bekanntlich nur die Bürger und ihr ethisches Handeln beheimatet, nicht aber die Sklaven mit ihrem rohen Naturabbau<sup>19</sup>. Die geistig-praktische Tätigkeit (*Prattein*) der Bürger wird als ein dem äußeren Zwang enthobenes und somit selbstzweckliches Handeln, ferner als das handelnde Am-Werke-Sein (*Energeia*) verstanden. Obwohl es im engeren Sinne ein ökonomisches und (macht-)politisches Handeln ist, firmiert es bei Aristoteles im Bereich des ethischen Handelns: Es ist ein Tun, das im wirtschaftlichen und politischen Tätigsein selbst einen Sinn, und somit die in der Polis verpflichtende sittliche Gesinnung (*Ethos*): die Autarkie des Staates anzustreben wie abzusichern, findet<sup>20</sup>. Diesem Tun wird die körperlich-produktive Tätigkeit (*Poiein*), das fremd-zweckliche Herstellen oder Hervorbringen als Ziel (*Telos*) des bloßen Verichtungswerks (*Ergon*) gegenübergestellt<sup>21</sup>. Das eigentliche Handeln also ist die *Praxis* als gemäß der *Physis* wahrer Seinsvollzug des menschlichen Daseins. Es ist dann ein «gelungenes Handeln», wenn es das «gute Leben»<sup>22</sup> in der Polis bewirkt. *Poiesis* hingegen ist als materielle Produktion bestimmt; ihr *Telos* ist die Zurichtung der Natur als Rohmaterial für das ökonomische (Warentausch) und politische (symbolische Waren wie Macht) Handeln als die eigentlichen Kulturakte der Polisträger<sup>23</sup>.

Es ist nicht schwer zu erkennen, daß Aristoteles in bezug auf den Begriff des menschlichen Handelns ein doppeltes Spiel treibt: Im Tätigkeitsbegriff an sich wird eine Differenzierung in *Poiesis* und *Praxis*, körperlich-produktive und

19. *Pol.*, I, 1, 1252 a sowie VII, 15, 1334 b 15 u. VI, 4 sq. Cf. auch *Nik. Eth.*, VI, 5, 1140 b 5: «Das Hervorbringen [*poiein*] hat ein Ziel außerhalb seiner selbst, das Handeln [*prattein*] nicht. Denn das gute Handeln ist selbst ein Ziel [...]»

20. Um das ökonomische Handeln als ein Handeln bestimmen zu können, welches seinen *Ethos* in sich hat, hat Aristoteles es von der *Chrematistiké* abgegrenzt, die als widernatürliche *Praxis* angesehen werden muß (*Pol.*, I, 1256-1258): Das Geldgeschäft dient nicht dazu, um die Autarkie des Staates anzustreben wie abzusichern, sondern um außerzwecklich Reichtum ad infinitum zu produzieren. Im Schein von praktologischen Handeln für das gute Leben in rechter Staatswirtschaftlichkeit hat der Geldhandel ein zutiefst *poietisches* Motiv (*Poiesis* hier im denunziatorisch-aristotelischen Sinne verstanden): Das Ziel des Handelns liegt außerhalb seiner vor; nicht mehr die Harmonie der rechten und ethischen Ökonomie ist Ziel des Wirtschaftens, sondern der unbegrenzte Zweck der Kapitalakkumulation als soziale Herrschafts- und Ausbeutungspraxis. Alles in allem scheint es überhaupt so, daß Aristoteles das ökonomische, und das von ihm abgeleitete politische Handeln nur in bezug auf seine ideologische Soziallehre als ein ethisches Handeln halten kann; eine historische Analyse hingegen würde aufzeigen, wie völlig haltlos dieser Anspruch ist (cf. M. I. FINLEY, *Die Sklaverei in der Antike*, München, Beck, 1981, pass).

21. *Nik. Eth.*, I, 1, 1094 a sq.

22. *Nik. Eth.*, I, 5, 1098 a 21 sq.

23. *Nik. Eth.*, VI, 1140 a 1 sq. Cf. M. RIEDEL, *Metaphysik und Politik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975, p. 100: «Was die *Poiesis* in der [...] Auseinandersetzung mit der Natur herstellt, dient [...] dem Gebrauch, welchen die *Praxis* davon macht.»

geistig-praktische Verrichtung vorgenommen. Er führt diese Unterteilung anthropologisch in der Figur von Herr und Knecht näher aus; freilich nicht ohne sie hinter der sozialen Folie seines Polisideals zu lesen: So wie in jedem Menschen das Selbst nur in Regentschaft der herrisch-selbstdisziplinierenden Vernunft (Nous) über den sklavisch-fremdbegehrenden Trieb (Orexis) sich setzen kann, so abbildlich als Sozialgefüge das abstrahierte Selbst aller Menschen, die substantielle Polis als selbstaufstufendes Ziel der akzidentiellen Hausgemeinschaft (Oikos), durch die Herrschaft des Nousträgers (Herr) über den Orexisträger (Sklave). Dieses Beziehungsverhältnis wird, da es von einem ideologischen Naturbegriff und nicht von tatsächlichen Ausbeutungsverhältnissen entwickelt wird, ausdrücklich als gerecht und naturgegeben deklariert<sup>24</sup>.

Die Argumentation des Aristoteles trägt hier offen den Charakter eines schlechten Zirkelschlusses: Das Verständnis von Poiesis und Praxis, von Orexis und Nous, von Sklave und Herr wird von einem Naturbegriff abgeleitet, der durch sein Kultur- und Polisideal vordefiniert ist. Die Natur ist quasi nur dazu da, um von den Sklaven zu höheren geistigen Kulturzwecken der Polisträger zubereitet zu werden. Da aber dieses Hervorbringen (Poiesis) nicht seinen Zweck in sich hat, sondern allein für die Selbstzwecke der Herren erarbeitet wird, können die Sklaven auch nicht Teil der Polis sein. Die Behauptung, daß die soziale Ordnung der Naturordnung nachgebildet sei, kann daher nur die Behauptung eines Philosophen sein, der selbst der Herrscher- und Ausbeuterklasse angehört<sup>25</sup>. Der Herr wird als Handlungsbevollmächtigter zur Zeugung des symbolischen Kulturakts begriffen. Seine soziale Praxis als Ausbeutungsverhältnis setzt sich durch den Sklaven, der als ein Werkzeug, als ein Produktionsmittel verstanden wird<sup>26</sup>.

Die Denunziationsstrategie in der aristotelischen Theorie um den Tätigkeitsbegriff ist an einer Polislehre aufgehängt, welche die herrschende Klasse wie das von ihr gesetzte Recht als Legitimation der existierenden, auf Klassenungleichheit basierenden Gesellschaftsordnung verteidigt. Teil dieser Verteidigung der ‚angestammten‘ Rechte der herrschenden Klasse ist es, nicht nur körperliche Arbeit aus dem Bereich höherer praktischer Tätigkeit auszuschließen, sondern auch durch diesen Ausschluß die Früchte des Herstellens und

---

24. *Pol.*, I, 1254 b - 1255a: «Einige Menschen sind von Natur aus frei und andere sind Sklaven; für die letzteren ist die Sklaverei angemessen und gerecht zugleich. [...] Ein Mensch der von Natur aus nicht sich selbst gehört, sondern einem anderen, ist von Natur aus ein Sklave. [...] Der Sklave entbehrt jeder Fähigkeit zu denken.»

25. *Pol.*, I, 1254 a 29 sq. Cf. K. R. POPPER, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Tübingen, Mohr, 1992, II, p. 7.

26. *Pol.*, I, 1254 a 16 sq. sowie III, 1280 a 13 sq.

Machens als bloßen Bestandteil des Bodens zu sehen: Was der ‚minderfähige‘ Mensch als Poiesisträger in unmittelbar triebhafter Naturbeziehung an tränenreichem Werk herauswindet, geht im pathetischen Vorschein objektiv-naturgesetzlicher Produktionsverhältnisse als schon gefertigtes, nun zum Werden selbst sich stiftendes Kulturmaterial des Praxisträgers ein<sup>27</sup>. Indem Poiesis verdinglichend selbst zum Produkt des Arbeitsprozesses geworden ist, erscheint die ökonomische und politische Praxis des Bürgers als die alleinige Handlungsebene, die zur Stiftung kultureller Werte in der Polis befähigt und vorhanden ist. Der Sklave wie seine Poiesis werden gar nicht als Basis und Vorbedingung von Kultur gesehen, sondern er wie seine Arbeit werden als Teil der unbändigen Natur betrachtet, die es durch das ökonomische und politische Handeln zu bändigen, d.h. zu Münze und Staat zu machen gelte.

Aristoteles mit seiner ‚von Natur gegebenen‘ Polistheorie ist das ideologische Sprachrohr der Bürger und der Herrschenden in der Polis. Da das ethische Handeln bei ihm die Autarkie der Polis bedeutet, ist alles Handeln, welches diese Autarkie begründet und fördert, ein ethisches und somit ein in sich selbstzweckliches: Wirtschaften und Machtpolitik sind für ihn die ‚ethischen‘ Garanten eines autarken Staats. Dabei übersieht er aber, daß um wirtschaftliche und politische Ziele zu erreichen, Handlungsstrategien angewandt werden müssen, die außerhalb des ethischen Handelns selbst liegen: Eine auf wirtschaftlichen Tauschbeziehungen zwischen Privateigentümern (Bürgern) basierendes System politischen Handelns, das auf der einen Seite die allgemeine Freiheit und Gleichheit der Bürger postuliert, setzt andererseits notwendig Unfreiheit und Rechtlosigkeit im Medium der Ausbeutung der Sklavenarbeit durch die Herrschenden voraus. Die Sicherung der autarken Polis kann nicht als das Resultat einer friedlichen Aneignung der Natur und eines gewaltlosen Austausches von Arbeitsprodukten verstanden werden. Staatliche Autarkie kann sich nur durch ökonomische und politische Handlungsweisen so konstituieren, indem es den Armen, den Rechtlosen, den Nichteigentümer - also den Sklaven hervorbringt.

## 2. Ästhetisches Handeln als Vermittlung von *Poiesis* und *Praxis*.

Neben den bisher angeführten und voneinander divergierenden Formen menschlichen Handelns: fremdzweckliche Poiesis und selbstzweckliche Praxis spricht Aristoteles noch von ästhetischer Tätigkeit, die er als deren Vermittlung sieht<sup>28</sup>. Künstlerisches Handeln ist, da es eines Ursprungs mit dem Hervor-

27. *Pol.*, I, 1318 b 15 sq. sowie 1329 a 25 sq.

28. *Poet.*, 1460 a 7.

bringen und dem Handwerken ist, dem Begriff der materialen Poiesis verwandt. Nach aristotelischer Auffassung ist herstellendes Tun (Poiesis) aber dem praktischen Handeln (Praxis) strikt untergeordnet und nimmt als bloßer Sklavendienst den untersten sozialen Rang in der Polis ein. Kunstausübung und (Kunst-)Handwerk werden deshalb zwar ihrer Wurzel nach als Hervorbringung verstanden; als eine solcher Art aber, die ein durch Wissen (Techne) geleitetes Tun darstellt<sup>29</sup>. Sie ist damit der rohen und ursprünglichen Poiesis, der Sklavenarbeit überlegen, da diese nur Anweisungen und Befehle entgegenzunehmen wie auszuführen vermag: Der Sklave ist dem Künstler ein Werkzeug des Tuns, da seine unselbstständige Arbeit schon vorausgesetzt wird.

Das verbindet ästhetische Poiesis mit der Praxis ethischen Handelns: So wie der Bürger sich der Sklavenarbeit bemächtigt, um durch sein wirtschaftliches und politisches Handeln dem Ethos des autarken Staates gerecht werden zu können, hat der Künstler die Aufgabe, durch sein Handeln dieses Ausbeutungsverhältnis ästhetisch zu legitimieren. Was die Herrschenden an Ausbeutungsverhältnisse als unverrückbare Naturzustände und höchstes Ethos in der Polis durch ihr wirtschaftliches und politisches Handeln proklamieren, haben die Künstler im schönen Schein der Kunst zu verfestigen, nachzulegitimieren<sup>30</sup>. Damit ist der Künstler einem doppelten Zangendruck von oben ausgeliefert: Solange er als Staats- und Hofkünstler in seinem Kunstwerk nur das blind reproduzieren darf, was der Propaganda und Legitimation der Polis zuträglich ist, kann sein Schaffen nicht als originär begriffen werden. Damit es aber in seiner Unoriginalität nicht zur bloßen Handwerkskunst oder gar zum Sklavendienst herabsinkt, muß es die Herrschaftspraxis nachahmen. Im ästhetischen Handeln findet also die erpreßte Versöhnung von Poiesis als wissensgeleitete Hervorbringung (Techne) und Praxis als Mimesis von Herrenpraxis statt. Deshalb wird bei Aristoteles Kunsthervorbringung als ‚selbstzweckliche‘ Poiesis verstanden, die im scharfen Kontrast zur fremdzwecklichen, sich bloß reproduzierenden Sklavenarbeit wie im tendentiellen Unterschied zur bloßen Urbildnachfertigung der Handwerksfertigkeit steht<sup>31</sup>.

Künstlerisches Schaffen ist somit die höchstmögliche Poiesisform, aber auch die niedrigste Praxis: Einerseits ist das Kunstwerk, allein besehen seelenloses érgon, da es, wie die Erzeugnisse des Handwerkers und Sklavens, verformte Materie ist<sup>32</sup>. Jedoch erschließt sich gerade über das Werk der Prozeß seiner

---

29. Zum Begriff der aristotelischen techné cf. C. CASTORIADIS, *Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1981, pp. 198 sq.

30. *Pol.*, 1254 a 5-8.

31. *Pol.*, 1282 a 3. Cf. auch ARISTOTELES, *Metaphysik* (zit. als: *Met.*). *Schriften zur Ersten Philosophie, übers. u. hrsg. v. F. Schwarz*, Stuttgart, Reclam jun., 1984, I, 981 a 25-981 b.

32. *Nik. Eth.*, I, 1, 1094 a 9.

eigenen Teleologie, die *énergeia*, welche über den Prozeß mit dem Werk hinausgeht und die eigentliche Lebenstätigkeit entbirgt: Die Freundschaft, die Liebe zum Leben; welche allerdings nicht dem Künstler zugestanden wird, sondern dem Auftraggeber des Kunstwerks<sup>33</sup>. Denn nur unter den Direktiven der ökonomischen und politischen Handlungsebene der Bürger ist Kunst geduldet. Mit anderen Worten: Kunst wird nur dann als Kunst akzeptiert, wenn es zur Propaganda der Herrschenden, der Bürger in der Polis taugt. Nach Aristoteles ist der Wille des Mäzens die eigentliche Kunstform, und nicht das Kunstwerk selbst<sup>34</sup>. Der Künstler ist also auch nur eine Form von Sklave, wobei ihm - da er eine gefinkeltere Wissenschaft als der Sklave und der Handwerker um den technisch-künstlerischen Formungswillen besitzt - nicht bloße Reproduktion zum Selbsterhalt wie Fremderhalt der Bürger und Herrscher aufgehalst wird, sondern Legitimation der Herrenpraxis zugestanden wird. Diesen Propagandadienst, diese Legitimation von politischer und ökonomischer (Ausbeutungs-)Praxis nennt Aristoteles *Filia*, Freundschaftsdienst<sup>35</sup>.

Eine Hand wäscht die andere: Der Bürger und Herrscher sorgt dafür, daß der Künstler nicht das Schicksal seiner recht- und ehrlosen *Poiesis*genossen, der Sklaven und Handwerker teilen muß. Dafür muß der Künstler die Ausbeutung dieser Recht- und Ehrlosen legitimieren. Indem er seine eigentlichen *poietischen* Wurzeln zugunsten von Herrendienst verleugnet, erscheint zwar sein Handeln auch als Praxis, nur hat es nichts mehr mit der Freiheit der Kunst zu tun: Genauso wie der Bürger in seiner ökonomischen und politischen Praxis beutet er die Unterschicht der Sklaven und Handwerker aus. Der Künstler ist der Herrscherklasse nichts anderes als ein Legitimationsinstrument der eigenen Macht. Der ästhetischen *Poiesis* kommt die Aufgabe zu, die Praxisvollzüge der Herrenklasse nachahmend-affirmativ zu schildern<sup>36</sup>. Als solche ist sie knutenhafte *Mimesis*. Wenn Aristoteles das Wort gibt: «die Kunst ahmt die Natur nach»<sup>37</sup>, so hat doch *Mimesis* bei ihm wahrlich mehr an Begriffsdynamik inne, als bloße Ergänzung der von Naturheit an in die Welt geworfene Selbstfertigung zu sein.

Nicht durch die Nachahmung der Natur, sondern in Wahrheit durch die

33. *Nik. Eth.*, IX, 7, 1168 a 6. u. 1168 b 15 sq.

34. *Nik. Eth.*, IX, 1168 a 3 sq. Cf. A. HAUSER, *Kunst und Gesellschaft*, München, dtv, 1988, p. 184: «Die Antike gleicht den inneren Widerspruch zwischen ihrer Geringschätzung der Arbeit und ihrer Wertschätzung der Kunst durch eine merkwürdige, dem modernen Geniebegriff entgegengesetzte Trennung der Kunstprodukte von der Person des Künstlers aus: sie verehrt die Werke und verachtet ihre Erzeuger.»

35. *Nik. Eth.*, IX, 7, 1168 a 19 sq. u. b 15 sq.

36. *Poet.*, 1450 a 22.

37. ARISTOTELES, *Physik* (zit. als: *Phys.*), übers. u. hrsg. v. H.-G. Zekl, Hamburg, Meiner, 1985, 193 b.

Nachahmung der Herrenkultur als zweite Natur erblickt das Kunstwerk das Licht der Welt: Der Begriff Mimesis darf nicht als bloßer Allgemeinplatz im ästhetischen Bereich von Darstellung verstanden werden<sup>38</sup>, sondern muß auf die Genesis ihres sozioökonomischen Beweggrundes zurückgeführt werden. Wenn das gelingt, dann kann auch eine Teilrehabilitierung des Begriffs ästhetischer Poiesis erreicht werden, indem sie - wie bei Lukács und Adorno - nach dem Entstehungs- und Zerfallsstadium der Polis klassifiziert wird<sup>39</sup>: Im Entstehungsstadium der archaischen Polis ist weder die Natur noch der sich an ihr körperlich abarbeitende Mensch mit einem Fluch belegt und die agrarische Produktion erscheint nicht als Strafe der Götter<sup>40</sup>. Um das unbezwingbare Ganze der Natur durch die Poiesis im gestalterischen Gemeineigentum in Teilen zu begreifen, hat der Mensch in den ersten Zeiten der Polis sein Wesen an der konkreten Abarbeitung der Natur durch «Rhythmus und Harmonie»<sup>41</sup> der Arbeit erfahren<sup>42</sup>. Die an der Naturbezwungung sich manifestierende Arbeitswirklichkeit wird in ihren periodisch statuierten Abfolgen und Verrichtungen zu einer wahren ästhetischen Praxis als Nachahmung von poetischer Handhabe versinnbildlicht: Im Mysterienkult werden die hinter dem Naturobjekt steckenden wahrhaftigen Objekte der Begierde, die eudaimonisch-naturgöttlichen Manifestationen des kosmologischen Prinzips, durch abstrahierende Gebärde rituell nachvollzogen. Der konkrete Arbeitsvollzug als Subjektsetzung wird im Ritus (Dromenon) durch die Objekterfahrung orgiastisch nachahmt. In dieser magisch-primitiven Nachahmung ist allerdings schon die Effektivität wie Ineffektivität der authentischen Reinigung (poietische Kathar-

38. G. GEBAUER, C. WULF, *Mimesis. Kultur-Kunst-Gesellschaft*, Reinbeck b. Hamburg, Rowohlt, 1992, pp. 81 sq.

39. In Anbetracht der gebotenen Kürze kann hier nur nach den spezifischen Faktoren der Entwicklung ästhetischer Poiesis von der, der archaischen Polis korrespondierenden, rituellen Form zur, der hochökonomischen Polis korrespondierenden, theatralen Form aufgezeigt werden. Zu diesbezüglich historisch systematischen Arbeiten cf. v. a. den Marxisten G. THOMSON, *Aischylos und Athen. Eine Untersuchung der gesellschaftlichen Ursprünge des Dramas*, Berlin, verlag das europäische buch, 1957 wie *Forschungen zur altgriechischen Gesellschaft*, Berlin, Akademie-Verlag, 1968/1974 (2 Bde.).

40. Deswegen kommt es nicht von ungefähr, daß die Wörter <Naturbearbeitung> (i.e.S.: Bearbeitung des Bodens) und <Kultur> etymologisch ein- und dieselbe Wurzel haben. Cf. H. RÖMER, Kultur [Art.], *Philosophisches Wörterbuch*, hrsg. v. G. Klaus, M. Buhr, Westberlin, verlag das europäische buch, 1987(14), pp. 684 sq.

41. Cf. den geschichtlichen Befund schon vor der *Poetik* bei Platon in dessen Gesetze (*Nomoi*, hrsg. v. O. Apelt, SW VII, Hamburg, Meiner, 1993), 653 e sq.

42. G. LUKÁCS, *Die Eigenart des Ästhetischen*, Berlin/Weimar, Aufbau-Verlag, 1981, I, pp. 235 sq. Schon vor Lukács versuchte K. BÜCHNER (*Arbeit und Rhythmus*, Leipzig, Teubner, 1924) die Genesis des Ritualverhaltens in der archaischen Polis ebenfalls im Lichte der marxistischen Arbeitstheorie zu fassen. Aus anthropologischer Sicht cf. P. STEFANEK, *Vom Ritual zum Theater. Gesammelte Aufsätze und Rezensionen*, Wien, Edition Präsens, 1992, pp. 202 sq.

sis) bekundet: Die Natur wird in der ästhetischen ‚Poiesis-Praxis‘ höchstens als materiales Vorverhältnis von Kultur widerspiegelt; eine tatsächliche Mimesis des geistigen Verhältnisses zur Natur als Kulturstiftung ist ihr aber widersagt<sup>43</sup>.

Da die archaische Poiesis im Ritus nicht über die Magie als Verstehenshorizont des Naturverständnisses und Kulturvorverständnisses hinauskommen kann, fällt sie de facto hinter sich als mythische Verirrung zurück. Die innere, gesellschaftliche Logik produktiver Tätigkeit ist dem Arbeiter im Ritus nur äußerlich, als naturgöttliche Motivation seiner Handlungen gegeben. Der Ritus kann aus diesem Grunde keine exemplarische Darstellung menschlicher Existenz sein, da die ästhetische Poiesis keine eigene selbstverantwortliche Handlung des Menschen darstellt, sondern sein Dasein einer magisch überhöhten Natur überantwortet (die ironischerweise die zweite Natur der Herrschenden ist). Deshalb zeigen sich «die rituellen Funktionen [...] als nicht fähig, die Gesellschaft allein zu leiten, und sind kritisierbar als ineffektiv und unwahr. [...] Magie ist unmittelbar praktische Mimesis und als solche durchaus produktionseffektiv. Sie wird ineffektiv mit der Trennung der Magie als Ritus von der Produktion, mit ihrer Verselbstständigung, in welcher die Magie Mittel aristokratischer Herrschaft ist»<sup>44</sup>.

Damit ist aber schon der Zerfall der Polis, und somit die Travestie von emanzipatorischer Poiesis in die ‚Magie‘ herrschaftslegitimierender Praxis angesprochen: Im Laufe der sich manifestierenden hochökonomischen Polis, da der Schein des Gemeinwesens sich auf der Basis von Privateigentum abspielen muß, hat sich wahre ästhetische Praxis vom Kult in die selbstreferentielle Praxis der ausbeuterischen Polis zu verkehren. Der Mythos mit seinem naturkultischen Deutungshorizont menschlicher Handlung wird vom Logos und seinem polisrealen Deutungshorizont verdrängt. An die Stelle der göttlich-natürlichen Motivation der Handlung, wie sie der körperlich Arbeitende erfahren hat, tritt ihre ethische Logik des geistigen ‚Arbeiters‘: der Mensch und seine vernünftige Natur im freien Stand des Bürgers<sup>45</sup>. Der Ritus travestiert zum Theater. Die im Kultus noch vorgefunden gewesene dialektische Einheit von Poiesis und ästhetischer Praxis wird in der wirtschaftlichen Kulturwerdung der Polis mit ihrem Anspruch auf ein naturgegebenes Ausbeutungsverhältnis

---

43. Zu den Bedeutungsformen von Katharsis im Kult cf. L. MOULINIER, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*, Paris, Klincksieck, 1952. Die hier unter Rekurs auf die marxistische Arbeitstheorie eingeführte Unterscheidung zwischen poetischer und praktischer Katharsis (s. weiters den Haupttext zu Anm. 46) findet ihren Analogismus in der anthropologischen Analyse zwischen «ritueller und theatralischer Mimesis, zwischen szenischem Ritual und theatralischer Darstellung» bei P. STEFANEK, *op.cit.*, pp. 225 sq.

44. Th. W. ADORNO, Notizen von einem Gespräch zwischen Th. W. Adorno und A. Sohn-Rethel am 16. 4. 1965, A. SOHN-RETHEL, *op.cit.*, pp. 224 sq.

45. *Pol.*, 1268 b 39.

aufgespalten: Ästhetische Poiesis und Praxis werden nun nicht nur als zwei strukturell verschiedene Tätigkeiten begriffen, sondern einer hierarchischen Beziehung von Mimesis der Herrenpraxis und Herrenpraxis selbst unterworfen.

Geglückte ästhetische Kompensation (praktische Katharsis) als geglücktes Resultat einer Nachahmung von Herrenpraxis meint in diesem Zusammenhang Nachlegitimation von ökonomischer und politischer Tugend- und Handlungsfähigkeit wie von Formen der Unterdrückung und Ausbeutung als Naturverhältnis für den in Herrenideologie schon vorgebildeten Zuschauer. Dieser ist der durch das Ideologieinstitut Tragödie legitimationsbedürftige Bürger<sup>46</sup>. Er lernt nach Aristoteles das im Dargestellten Allgemeine - der Herr herrsche ökonomisch und politisch über den Sklaven - mit dem Besonderen - den Helden, der ein durchschnittlicher Bürger ist - in seiner Person zusammenzufügen. Die Figur des Helden als die des Bürgers oder «mittleren Mannes»<sup>47</sup> ist die zentrale ästhetische Kategorie in der aristotelischen Tragödienkonzeption: Der Charakter und die Handlungsmotivation des Helden muß dem des Zuschauers ähnlich sein, um seinen erkennenden Mitvollzug zu bewirken, aus dem sich allerdings nicht die affektische Anteilnahme, sondern Kompensation erwirkt<sup>48</sup>. Die Handlungsgrundlage des mittleren Mannes ist ein reines ethisches Tun als Sittlichkeits- und Gerechtigkeitsstreben, das sich durch sein wirtschaftlich-politisches Handeln manifestiert: Durch dieses findet er sein persönliches Glück wie darüber hinaus das an sich seiende ethische, indem die Autarkie des Staates durch eine gut florierende Wirtschaft gestärkt wird. Dieses Glück (Eudaimonia) erleidet aber durch einen Fehlgriff (Hamartia) den Umschwung zum Unglück (Kakodaimonia)<sup>49</sup>: Dieser Fehlgriff wird durch die Tragik der sozialen Grundlagen einer in Verblendung sich befindlichen antiken Marktwirtschaft mit ihren Ausbeutungsverhältnissen ausgelöst<sup>50</sup>. Das idealiter dem äußeren Zwang enthobene wirtschaftliche und politische Handeln verfehlt sein eigenes Ziel einer ethischen Form (so die Ursprungsbedeutung von Hamartia) und gehorcht den äußeren Zwängen der antiken Klassengesellschaft:

46. *Poet.*, 1141 a 15 u. b 23 sq. sowie 1139 a 34 sq. u. 1149 b 24-27.

47. *Poet.*, 1554 b 8-13 u. 1856 a 19 - 23.

48. Cf. Th. W. ADORNO, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, p. 354: «Die Reinigung der Affekte in der Aristotelischen Poetik [...] wahrt sie [scil. die Herrschaftsinteressen, ib.; Vf.] [...], indem sein Ideal von Sublimierung Kunst damit beauftragt, anstelle der leibhaftigen Befriedigung von Instinkten und Bedürfnissen des versierten Publikums den ästhetischen Schein von Ersatzbefriedigung zu instaurieren: Katharsis ist eine Reinigungsaktion gegen die Affekte, einverstanden mit Unterdrückung.»

49. *Poet.*, 50 a 2 sq., 17 sq. u. *Nik. Eth.*, 5, 1035 b.

50. Cf. K. SEELIG, *Zur Theorie des tragischen Charakters, Beiträge zur Theaterwissenschaft. Theater hier und heute*, hrsg. v. R. Rohmer, Berlin, Henschel, 1968, pp. 197 sq.

Der Held kann die ideale Polis nicht anders als die wirklich vorhandene Klassengesellschaft deuten. Damit versteht er sich und sein Handeln als das eigentlich Tragische, da die von ihm selbst mitproduzierten Ausbeutungsverhältnisse ihn zu einem Handeln zwingen, das außerhalb seiner Praxis steht.- Der emanzipatorische Mythos von der Naturunterwerfung des Poiesisträgers verdreht sich so zu einem Logos der Menschenunterwerfung des Praxisträgers.

Das ist die Dialektik der aristotelischen Tragödienauffassung, die jene der antiken Gesellschaftsformation nur widerspiegeln kann: Die Poiesis ist der Praxis als Mittel zum (Selbst-)Zweck subordiniert.- Das Herstellen wird am externen Gesichtspunkt der zweckrationalen Nützlichkeit für das politische und wirtschaftliche Handeln gemessen. D.h., nicht die körperliche Arbeit in ihrer Stofflichkeit an sich hat unvollkommene Bewegung (Kinesis), fremdzweckliches Bestreben, sondern die ihr übergestülpte gesellschaftsformative Herrenpraxis macht sie zu dem, was sie sein soll: minderwertige, nicht menschenwürdige Sklavenverrichtung. Es ist nicht zu gewagt, behaupten zu wollen, daß mit der Denunzierung der Poiesis als tierische Arbeit die eigentliche Tierheit der bürgerlichen Praxis verschleiert werden soll: Die Gewalt, die dem Sklaven angetan wird, daß er seine Arbeit als entfremdete, verdinglichte, somit außerzweckliche annimmt, verweist auf die eigentliche Fremdbestimmtheit ökonomischen und politischen Handelns: Um ihre Ziele zu erreichen, die außerhalb des ethischen Handelns liegen, muß man erstens die Bedingung dieses selbst, das tränenreiche Hervorbringen als menschenunwürdig, sowie zweitens den somit erreichten Erfolg wirtschaftlicher und politischer ‚Poiesis‘ als wahre Praxis an sich klassifizieren<sup>51</sup>. Das künstlerische Schaffen, muster-gültig das theatrale Handeln, ist hierfür Legitimations- und Propagandainstrument.

Clemens K. STEPINA  
 (Wien)

---

51. Cf. *Pol.*, 1253 a sq.

**ΟΙ ΕΝΝΟΙΕΣ ΠΡΑΞΙΣ ΚΑΙ ΠΟΙΗΣΙΣ  
ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ**

Π ε ρ ί λ η ψ η

Στό παρόν άρθρο εξετάζεται η σημασία της ανθρώπινης δραστηριότητας σε σχέση προς την κοινωνική φιλοσοφία του Ἀριστοτέλους, όπως αυτή αναπτύχθηκε στα ἠθικά του κείμενα (*Πολιτικά* και *Ἠθικά Νικομάχεια*). Κατά την ἀρχαιότητα, όταν ἡ πόλις-κράτος ἦταν συγχρόνως καὶ μὴ κοινωνία ἢ ὁποία στήριζε τὸ θεσμὸ τῆς δουλείας, ὁ θαυμασμὸς τῆς «ἠθικῆς» πνευματικῆς δραστηριότητας (*πραξις*) ἀποτελοῦσε συγχρόνως καὶ ἀποστροφή πρὸς τὴν «ἀνήθικη» φυσικὴ δραστηριότητα (*ποίησις*). Ἡ ἐπικριτικὴ στρατηγικὴ τῆς ἀριστοτελικῆς θεωρίας γιὰ τὴν ἔννοια τῆς ἀνθρώπινης δράσης βασίζεται στὴ θεωρία τῆς πόλης, ἢ ὁποία ὑπερασπίζεται τὴ θέση τῆς ἀρχουσας τάξης ὅπως καὶ τοὺς θεσμοθετημένους νόμους ποὺ προωθοῦν τὴ νομιμοποίηση μιᾶς κοινωνίας, ἢ ὁποία στηρίζεται στὴν κοινωνικὴ ἀνισότητα. Μέρος τῆς ὑπερασπιστικῆς στρατηγικῆς τῶν κληρονομικῶν δικαιωμάτων τῆς ἀρχουσας τάξης δὲν εἶναι μόνο ὁ ἐξοβελισμὸς τῆς φυσικῆς δραστηριότητας ἀπὸ τὶς πιὸ ἐκλεπτυσμένες πρακτικὲς δραστηριότητες ἀλλὰ καὶ ὁ περιορισμὸς τῆς ἀποκλειστικῶς στὰ ἀγαθὰ ποὺ παράγονται καὶ κατασκευάζονται ἀπὸ τὴ γῆ. Τὰ ἀγαθὰ, τὰ ὁποία ὁ ἄνθρωπος «ὑπὸ τὴν κατώτερη ἰδιότητά του» –ὡς φορέας τῆς ποίησης– παράγει μὲ τὴν χειρωνακτικὴ ἐργασία του, καθίστανται, στὸ φῶς τῶν συνθηκῶν παραγωγῆς τοῦ χρόνου, πολιτιστικὸ ὑλικὸ τοῦ φορέα τῆς πράξης. Ὅπως στὴν ποίηση, ὅπου τὰ ἀγαθὰ θεωροῦνται προϊόν τῆς παραγωγικῆς διαδικασίας, ἢ οἰκονομικὴ καὶ πολιτικὴ πρακτικὴ τοῦ πολίτη ἐμφανίζεται νὰ εἶναι ὁ μόνος τρόπος δράσης γιὰ τὴ δημιουργία πολιτιστικῶν ἀξιῶν στὴν πόλη. Ὁ δοῦλος, ὅπως καὶ ἡ ποιητικὴ τῆς δραστηριότητα, δὲν θεωροῦνται ὡς βάση καὶ προϋπόθεση πολιτισμοῦ. Ἀντιθέτως, αὐτὸς καὶ ἡ δράση του θεωροῦνται μέρος τῆς ἀδάμαστης φύσης, ἢ ὁποία χρειάζεται νὰ ἐξημερωθεῖ ἀπὸ τὴν οἰκονομικὴ καὶ πολιτικὴ δράση, δηλαδὴ νὰ μετατραπεῖ σὲ νομίσματα καὶ πολιτεία. Συνεπῶς, ἡ κοινωνικὴ φιλοσοφία εἶναι μὴ ἠθικὴ ποὺ βασίζεται στὴν ἀτομικὴ ἰδιοκτησία τῆς πόλης· μὴ θεωρία «ἠθικῆς» συμπεριφορᾶς γιὰ εὐημεροῦντες πολῖτες, τῶν ὁποίων ἡ δράση καὶ οἱ στόχοι ἔχουν ἕναν σκοπὸ: τὸ προσωπικὸ τους ὄφελος καὶ τὴν ἐκμετάλλευση τῶν ἄλλων. Ὅμως ἡ κοινωνικὴ φιλοσοφία δὲν περιορίζεται στὴ θεωρία, ἀλλὰ προσπαθεῖ νὰ στηριχθεῖ στὴν ἰδεολογικὴ βάση τῆς τέχνης. Ἐτσι, ἡ τέχνη, ὑπὸ τὴν ἔννοια τῆς αἰσθητικῆς δημιουργίας, καταλαμβάνει ἐξέχουσα θέση, ἢ ὁποία ἀρχικὰ κατανοεῖται ὡς μίμηση μιᾶς πρωτότυπης δημιουργίας, καὶ ἰδιαίτερα στὴν περίπτωση τῆς τραγωδίας.

Clemens K. STEPINA  
(μτφρ. Κωστούλα ΑΔΑΜΟΥ - ΦΙΚΑ)