

David Kaldewey

Die Autonomie der Wissenschaft als semantischer Raum

Differenzierungsprozesse zwischen Antike und Renaissance

Der Beitrag schlägt vor, die in der soziologischen Theorie gängige Auffassung von Autonomie als einer sozialstrukturellen Kategorie zu ergänzen durch einen semantischen Autonomiebegriff. Dieser zielt auf eine positive Bestimmung derjenigen autonomen Handlungs- und Kommunikationsformen, die ein gegebenes soziales Feld strukturieren. Für die empirische Forschung bedeutet dies, zu untersuchen, wie semantische Räume ausdifferenziert und stabilisiert werden, in denen je spezifische Formen von Autonomie eine gesellschaftlich anschlussfähige Form erhalten. Illustriert wird dies am Beispiel der Autonomie der Wissenschaft, die hier als ein zwischen der griechischen Antike und der Renaissance ausdifferenzierter, sich mehrfach transformierender und säkularisierender semantischer Raum rekonstruiert wird. Nachvollziehbar wird die Emergenz dieses Raumes anhand von Semantiken wie der Theorie/Praxis-Unterscheidung oder der Differenzierung von ‚vita contemplativa‘ und ‚vita activa‘.

1 Sozialstrukturelle und semantische Definitionen von Autonomie

Die Rede von der Autonomie der Wissenschaft, der Kunst und anderer kultureller Felder bezieht sich normalerweise auf institutionelle Strukturen, die den in diesen Bereichen positionierten Subjekten einen Handlungs- und Gestaltungsspielraum eröffnen. Ein solcher Freiraum ermöglicht es, sich unabhängig von externen gesellschaftlichen Zwängen eigenen Fragen und Problemen zu widmen. Dabei können autonome Handlungs- und Kommunikationsformen emergieren, etwa eine vom unmittelbaren Praxisdruck entlastete Wahrheitssuche, schöpferische und künstlerische Tätigkeiten oder auch andere Formen idiosynkratisch-selbstzweckhafter Praktiken (vgl. Limpinsel/Kaldewey 2008). Folgt man diesem gängigen Verständnis, dann ist Autonomie primär als eine *sozialstrukturelle Kategorie* zu verstehen. In einer handlungstheoretischen Formulierung lässt sich die Autonomiefrage entsprechend auf die „die Relation eines Akteurs zu seinem Handlungskon-

text“ zuspitzen (so Gläser/Schimank in diesem Band). Entscheidend für den Handlungsspielraum eines Akteurs sind die in einem gegebenen Kontext wirksamen sozialen Strukturen, etwa die Konstellation miteinander interagierender Akteure und deren jeweilige Ausstattung mit Ressourcen wie Macht, Geld oder Zeit. Wenn soziale Strukturen das Handeln des Akteurs einschränken, dann sieht er sich mit äußeren Zwängen, mit Heteronomie konfrontiert, wenn soziale Strukturen dem Akteur Handlungsmöglichkeiten eröffnen, zwischen denen er frei wählen kann, erlebt er dies als Autonomie. Im einen Fall sind die Strukturen „constraining“, im anderen Fall „enabling“ (vgl. Giddens 1984: 169ff.). Ein derartiger sozialstruktureller Autonomiebegriff ist für viele soziologische Fragestellungen unverzichtbar und lässt sich im Blick auf die empirische Forschung gut operationalisieren. Zugleich ist dieser Autonomiebegriff insofern unbefriedigend, als er das, was in bestimmten sozialen Feldern als Autonomie gilt, immer nur negativ zu umreißen vermag: Autonomie ist im Wesentlichen definiert als Unabhängigkeit von politischen, ökonomischen oder religiösen Einflussnahmen, als Freiheit von Heteronomie, oder, mit Bourdieu gesprochen, als Fähigkeit, äußere Zwänge und Anforderungen zu „brechen“ (Bourdieu 1998: 19).

Nun liegt die Tücke des Autonomiebegriffs aber gerade darin, dass die durch ihn markierte Suspension von strukturellen Zwängen die Frage aufwirft, wie der so entstehende soziale Raum gefüllt wird, welche konkreten Handlungs- und Kommunikationsformen emergieren, wie diese wiederum stabilisiert werden und wie sie schließlich eigenen Strukturwert gewinnen. Mit anderen Worten: Was ist in einem materialen und nicht bloß formalen Sinne gemeint, wenn beispielsweise auf die Autonomie der Wissenschaft, der Kunst oder auch auf die Autonomie bestimmter Professionen verwiesen wird? Die Brisanz dieser Frage ergibt sich nicht zuletzt daraus, dass aus ideologiekritischer Perspektive an eben diesem Punkt gerne das Argument vorgebracht wird, die Rede von Autonomie habe keinen positiven Wert sondern diene allein dem Machtstreben und den Interessen der entsprechenden Gruppierungen. Das Problem, das mit der Frage nach einer positiven Bestimmung von Autonomie aufgeworfen wird, ist demjenigen verwandt, das in der politischen Philosophie seit langem mit Hilfe der Unterscheidung einer negativen Freiheit (oder einer Freiheit *von*) und einer positiven Freiheit (oder einer Freiheit *zu*) markiert und debattiert wird (vgl. auch Torka in diesem Band). In der klassischen Definition von Kant (1965: 71) wird die negative Freiheit als „unfruchtbar“ beschrieben, solange aus ihr nicht eine positive Freiheit folgt, die bestimmt wird als „Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein“ – erst wenn die Freiheit in diesem Sinne positiv geworden ist, spricht Kant von „Autonomie“.

Die Frage ist nun, ob und in welcher Weise sich die Unterscheidung einer negativen und einer positiven Freiheit auch für einen soziologischen

Autonomiebegriff fruchtbar machen lässt, der nicht mehr auf ein transzendentes Subjekt, sondern auf verschiedenste soziale Entitäten – individuelle und kollektive Akteure, Organisationen oder gesellschaftliche Funktionssysteme – bezogen ist. Die folgenden Überlegungen gehen auf die Vermutung zurück, dass das, was die politische Philosophie als positive Freiheit beschreibt, in soziologischer Perspektive als historischer und somit wiederum kontextabhängiger *semantischer Raum* konzeptualisiert und operationalisiert werden kann. Es wird vorgeschlagen, in Anlehnung an die wissenssoziologische Unterscheidung von Struktur und Semantik (vgl. Luhmann 1980; Stäheli 2000; Stichweh 2006) eine sozialstrukturelle („negative“) und eine semantische („positive“) Dimension des Autonomiebegriffs zu unterscheiden bzw. den in der handlungstheoretischen Soziologie bislang dominierenden *sozialstrukturellen* Autonomiebegriff durch einen *semantischen* Autonomiebegriff zu komplementieren. Aus differenzierungstheoretischer Perspektive ist weiter zu berücksichtigen, dass jede Gesellschaft nicht nur aus einem, sondern aus vielen und heterogenen sozialstrukturellen Räumen besteht, und entsprechend vielfältige, mehr oder weniger autonome semantische Räume hervorbringt, die dann wiederum mehr oder weniger eng an spezifische sozialstrukturelle Räume gekoppelt sein mögen. Anders als in der politischen Philosophie geht es in der Soziologie deshalb nicht nur um die als Zentrum der Gesellschaft konzipierte Politik und das in dieser Sphäre autonom handelnde politische Subjekt, sondern um die differenzierten Typen sozialer Systeme und ihre je spezifische Form von Autonomie.

Dass ein semantischer Autonomiebegriff für die soziologische Forschung fruchtbar gemacht werden kann, soll im Folgenden anhand an einer historisch-soziologischen Semantikanalyse zur Emergenz eines semantischen Raums autonomer Wahrheitssuche zwischen der Antike und der Renaissance gezeigt werden.¹ Im Verlauf einer über zwei Jahrtausende sich entwickelnden Differenzierung von Autonomiediskursen,² so die erste These des vorliegenden Beitrages, kondensieren eine Reihe von semanti-

1 Ich greife dazu auf bereits veröffentlichte Studien zurück (Kaldewey 2013: 191ff.). Während dort das Verhältnis zwischen Autonomiediskursen und Praxisdiskursen thematisch wurde, wird hier stärker auf den aus dieser Spannung hervorgehenden semantischen Raum der Autonomie fokussiert.

2 An dieser Stelle ist eine kurze methodologische Zwischenbemerkung angebracht: Wenn ich von Autonomiediskursen spreche und beanspruche, diese mittels historisch-soziologischer Semantikanalysen rekonstruieren zu können, dann meine ich nicht Diskurse, in denen wörtlich von ‚Autonomie‘ die Rede ist, sondern Diskurse, in denen sinngemäß das Problem der Autonomie von gesellschaftlichen Teilbereichen verhandelt wird. Es geht also, um die linguistische Terminologie aufzugreifen, primär um eine onomasiologische, nicht um eine semasiologische Analyserichtung (siehe dazu ausführlicher Kaldewey 2013: 176ff.).

schen Räumen, in denen die Autonomie der Politik, der Philosophie und der Religion jeweils gleichermaßen ‚negativ‘ wie ‚positiv‘ bestimmt werden: Zum einen wird immer wieder die Abhängigkeit oder Unabhängigkeit der einzelnen Wertsphären problematisch, zum anderen erfahren die semantischen Räume vielfältige inhaltliche Bestimmungen. Wenn man dabei den durch die Semantik des kontemplativen Lebens umrissenen Raum fokussiert, wird eine Entwicklung sichtbar, an dessen Ende eine komplexe Semantik steht, die wir heute als den Raum autonomer Wissenschaft beschreiben können. Nun mag es auf den ersten Blick problematisch erscheinen, sich einerseits auf den zweitausendjährigen Zeitraum von der griechischen Antike bis zur italienischen Renaissance zu konzentrieren und andererseits über die Autonomie der Wissenschaft der Gegenwart zu sprechen, d.h. über ein gesellschaftliches Funktionssystem, das, folgt man dem gängigen Verständnis der Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftssoziologie, erst im Rahmen der ‚wissenschaftlichen Revolution‘ des 17. Jahrhunderts seine heutige Gestalt erhält. Auf den zweiten Blick aber ermöglicht eben diese scheinbar anachronistische Argumentation ein neuartiges Verständnis der Genese der modernen Wissenschaft. Denn die Ausdifferenzierung des Wissenschaftssystems, so meine zweite These, war auf eine *vorgängige* Ausdifferenzierung eines semantischen Raumes angewiesen, innerhalb dessen eine handlungsentlastete Wahrheitssuche und ein entsprechender Kommunikationsmodus verankert und legitimiert werden konnte. In Anlehnung an einen in Niklas Luhmanns Evolutionstheorie verwendeten Ausdruck kann man die hier rekonstruierten Autonomiediskurse als „preadaptive advances“ interpretieren,³ d.h. als evolutionäre Vorleistungen, auf die das sich erst in der Neuzeit vollständig ausdifferenzierende Wissenschaftssystem zurückgreifen kann und muss.

Ausgangspunkt der folgenden Darstellung ist die Theorie/Praxis-Unterscheidung der griechischen Antike sowie die damit verknüpfte und insbesondere von Aristoteles diskutierte Typologie von Lebens-, Wissens- und Handlungsformen (2). In diesem Diskurskontext entsteht die Vorstellung eines der Philosophie gewidmeten und seinen Zweck in sich selbst tragenden Lebens (*bios theoretikos*) als eine dem praktisch-politischen Leben (*bios praktikos*) ebenbürtige und autonome Lebensform. Die griechische Semantik erfährt in den folgenden Jahrhunderten vielfältige Transformationen. In der römischen Antike werden die aristotelischen Lebensformen latinisiert, seither spricht man von *vita contemplativa* und

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

vita activa. Verwandt damit ist der von politischen Philosophen der römischen Republik häufig verwendete Begriff eines der geistigen Arbeit gewidmeten Lebens (*otium*), welches allerdings fast ausschließlich durch seine praktische Bedeutung für den politischen Alltag (*negotium*) legitimiert und gerade nicht als autonome Handlungssphäre betrachtet wird (3). Im Neuplatonismus dagegen erhält das theoretische, auf die Kontemplation gerichtete Leben umgekehrt den absoluten Primat und erscheint damit als vollkommen autonom (4). Im frühen Christentum und in der Mönchstheologie findet sich daraufhin über Jahrhunderte ein Diskurs, der das Verhältnis von *vita contemplativa* und *vita activa* umfassend reflektiert und dabei die auf das Jenseits gerichtete Kontemplation als eine Art Gottesdienst über das am Diesseits orientierte aktive Leben stellt (5). Einen Höhepunkt und Endpunkt gleichermaßen finden diese Debatten in der italienischen Renaissance des 14. und 15. Jahrhunderts. Hier fließen antike, mittelalterliche und scholastische Diskurse zusammen und verdichten sich zu einer neuartigen Reflexion über den Nutzen des philosophischen Lebens für die gesellschaftliche Umwelt. In diesem Zusammenhang erfährt die *vita activa* erneut eine Aufwertung, während die *vita contemplativa* weniger abgewertet als vielmehr differenziert und säkularisiert wird. Mit der *vita speculativa* wird ein der Theorie gewidmetes Leben denkbar, welches nicht mehr im Dienst Gottes, sondern im Dienst von Wissenschaft und Gesellschaft steht – und damit eine eigensinnige Idee von Autonomie etabliert (6). Die in den fünf Abschnitten diskutierten Begrifflichkeiten sind im Fazit in einer Grafik zusammengefasst, die sichtbar macht, dass man es mit einem sich historisch wandelnden, dennoch aber zusammenhängenden semantischen Feld zu tun hat (7).

2 Theorie und Praxis als Lebensformen in der antischen Demokratie

Die Unterscheidung von Theorie und Praxis ist spätestens seit der Aufklärung die verbreitetste und trivialste Form der Thematisierung des Verhältnisses von Wissenschaft und Gesellschaft. Schon Kant (1992) diskutiert den „Gemeinspruch“, etwas möge in der Theorie richtig sein, taue aber nicht für die Praxis, und noch im 21. Jahrhundert lässt sich unter der Schlagzeile „Das Volk will mehr Praxis“ darüber berichten, dass sich die Deutschen, wie eine repräsentative Umfrage zeige, von den Universitäten ein praxisnäheres Studium wünschten (Schneider 2006). Dass damit der semantische Raum aufgerufen wird, in dem auch die Autonomie von Universität und Wissenschaft verhandelt wird, liegt auf der Hand. In besagtem Zeitungsartikel findet sich denn auch der Hinweis auf einen neuen Protestslogan

(„Reißt die Elfenbeintürme nieder“) und damit auf die Autonomie-Metapher des Elfenbeinturms. Man kann dies leicht als einen wenig originellen Beitrag zu einer alten Debatte oder als schlechten Journalismus abtun, man kann aber auch nachfragen, welche Funktion diese ritualisierte Elfenbeinturm-Kritik, das mit ihr aufgerufene Theorie/Praxis-Schema und die entsprechende, „in Jahrtausenden sedimentierte Rhetorik“ hat (Fuchs 2000: 56).

Festzuhalten ist zunächst, dass die altgriechischen Begriffe von Theorie und Praxis nichts mit der Vorstellung zu tun haben, man könne eine Theorie in der Praxis anwenden und damit ihren Nutzen unter Beweis stellen (vgl. Lobkowitz 1967: 35, 75ff.). Der antike Diskurs über die Bedeutung von Theorie und Praxis thematisiert vielmehr „einander entgegengesetzte Typen der gesamten Lebensführung und der darin sich ausprägenden Haltung“ (Picht 1969: 108f.). Es geht um zwei Möglichkeiten des menschlichen *ethos* und damit um die Positionierung des Individuums gegenüber seiner sozialen Umwelt. Die prominenteste Formulierung hat dieser Problemkomplex bei Aristoteles erfahren, auf dessen Terminologie sich der Abschnitt konzentriert.

In der Nikomachischen Ethik unterscheidet Aristoteles verschiedene Vorstellungen vom menschlichen Glück und damit zusammenhängend drei bzw. vier Lebensformen (Eth. Nic. I, 2-3; zitiert hier und im Folgenden nach Aristoteles 1991). Nur knapp geht Aristoteles auf zwei Lebensformen ein, die von der Mehrzahl der Menschen bevorzugt werden, die er selbst aber verurteilt, weil sie von einem knechtischen Sinn zeugen und auf ein letztlich animalisches Dasein zielen: Das Leben des Genusses (*bios apolaustikos*), in welchem das Lusterleben und die Sinnlichkeit im Vordergrund steht, sowie das dem Gelderwerb und Reichtum gewidmete Leben (*bios chrematistes*). Davon unterscheidet er zwei höherwertige Lebensformen, das Leben im Dienste des Staates und der Gemeinschaft (*bios politikos* oder *bios praktikos*) und das der Kontemplation gewidmete Leben (*bios theoretikos*). Nur diese beiden Formen sind dem freien Bürger angemessen, nur sie sind der weiteren Erörterung würdig. Ausgeblendet werden bei dieser Typologie, dies sei vorweg bemerkt, die Lebensweisen der unfreien und körperlich arbeitenden Sklaven sowie die der Handwerker und Künstler. Die Frage nach dem guten Leben stellt sich also überhaupt nur für den freien, d.h. sozialstrukturell privilegierten, nicht arbeitenden Bürger, nur dieser ist autonom in seiner Wahl. Entscheidend ist nun, dass sich diese Wahl im aristotelischen Verständnis zuspitzt auf die Dichotomie von Politik und Philosophie als zwei Wertsphären, in denen Glückseligkeit erreichbar ist (vgl. Lobkowitz 1967: 17ff.; Bien 1968/69; Huber 1991). Für beide Sphären entwickelt Aristoteles eine eigene Reflexionsform, so dass fortan zwischen einer praktischen und einer theoretischen Philosophie unterschieden wer-

den kann, eine Differenzierung, die aus soziologischer Perspektive auf die beginnende Differenzierung von Politik auf der einen, Philosophie und Wissenschaft auf der anderen Seite verweist. Bemerkenswert ist diese Trennung, weil noch Platon darauf zielte, diese beiden Sphären zu fusionieren und überzeugt war, dass der Philosoph zugleich der beste Politiker sei – dafür stand die Idee des Philosophenkönigs (vgl. Bien 1968/69: 269f.).

Jede Lebensform spannt einen semantischen Raum auf, in dem nicht nur spezifische Vorstellungen eines zu erreichenden Glücks kodifiziert sind, sondern auch Eigenschaften und Handlungsmöglichkeiten definiert werden, die der Erreichung des jeweiligen Zieles dienlich sind. Im Blick auf die Frage, ob und inwiefern dabei auch eine autonome philosophische und wissenschaftliche Semantik kondensiert, sind insbesondere die sogenannten dianoetischen Tugenden von Interesse, d.h. die „Grundformen, durch welche die Seele, bejahend oder verneinend, die Erkenntnis des Richtigen vollzieht“ (Eth. Nic. VI, 3). Die dianoetischen Tugenden beschreiben intellektuelle Fähigkeiten und können deshalb auch als Wissensformen bezeichnet werden. Sie werden in der späteren Aristotelesrezeption als „habitus intellectuales“ bezeichnet; in ihnen ist in gewisser Weise das, was wir später Wissenschaft nennen, bereits angelegt (vgl. Diemer 1970: 6f.). Der praktischen oder politischen Lebensform entspricht die sittliche Einsicht (*phronesis*), während die theoretische Lebensform auf wissenschaftliche Erkenntnis (*episteme*), intuitiven Verstand (*nous*), und auf philosophische Weisheit (*sophia*) setzt. Als fünfte Wissensform nennt Aristoteles das praktische Können (*techne*), dem keine eigene Lebensform entspricht. Drei dieser fünf Wissensformen – *episteme*, *nous* und *sophia* – ermöglichen gemeinsam eine vollendete Erkenntnis des ewig Seienden, d.h. derjenigen Dinge, die unwandelbar und somit notwendig wahr sind, etwa die mathematischen Regeln oder der Lauf der Gestirne. Sie finden ihren Ausdruck in der *theoria* als derjenigen Handlungsform, die auf das Ewige, auf den Kosmos gerichtet ist. Dagegen haben die beiden anderen Wissensformen – *phronesis* und *techne* – nicht das Ewige, sondern das Veränderliche, insbesondere die menschlichen Angelegenheiten zum Gegenstand. Entsprechend unterscheidet Aristoteles hier zwei weitere Handlungsformen: Das durch die *phronesis* ermöglichte politische Handeln (*praxis*) und das durch die *techne* ermöglichte Hervorbringen oder Herstellen von Dingen (*poiesis*). Diese Unterscheidung von *praxis* und *poiesis* fällt in der späteren Verwendung des Praxisbegriffs häufig zusammen, ist für Aristoteles aber von zentraler Bedeutung. Denn während die *praxis* ihren Grund in sich selbst hat und damit letztlich die Autonomie und den für die attische Demokratie kennzeichnenden Primat des Politischen repräsentiert, arbeitet die *poiesis* auf ein vom Prozess der Herstellung ablösbares Werk hin und hat ihren Zweck deshalb nicht in sich

selbst (Eth. Nic. VI, 4). Auch dies mag ein Grund dafür sein, dass der *techné* und *poiesis* keine eigene Lebensform zugeordnet wird.

Die Unterscheidung von Theorie und Praxis, so kann man zusammenfassend festhalten, steht bei Aristoteles für die Unterscheidung von Philosophie und Politik, wobei beide Sphären definiert sind als ein Komplex von Lebens-, Wissens- und Handlungsformen. Mein Vorschlag lautet, diese beiden Komplexe als semantische Räume zu verstehen, deren positive Bestimmung und Autonomie damals verhandelt wurde. Die Frage, welcher Lebensform der Vorzug zu geben sei, wird von Aristoteles, wie vor ihm auch schon von Platon, zugunsten des theoretischen Lebens entschieden, allerdings ohne dass damit der autonome Charakter des politischen Lebens in Frage gestellt würde. Wenn man nun zugleich den sozialstrukturellen Kontext dieses philosophischen Autonomiediskurses betrachtet, wird schnell deutlich, dass dieses Werturteil den praktisch und politisch tätigen Bürgern der Polis nicht leicht zu vermitteln war. In der zeitgenössischen Polemik war der Ausdruck ‚philosophisch‘ eher negativ konnotiert und wurde insbesondere mit Weltfremdheit assoziiert, während der Ausdruck ‚politisch‘ positive Wertungen transportierte und auf Handlungsfähigkeit verwies. Dazu passt, dass *autonomía* damals im Wesentlichen eine politische Kategorie war und nur vereinzelt auf andere Sphären übertragen wurde (siehe dazu auch Bornemann/Haus in diesem Band). Vor diesem Hintergrund kann die aristotelische Auseinandersetzung mit der Dichotomie von Theorie und Praxis als „diskussionsstrategisch motivierter semantischer Akt“ interpretiert werden (Bien 1989: 1282f.), dessen Ziel darin lag, den Wert – und wie wir heute sagen können: die Autonomie – der Theorie als Lebensform vor den Bürgern der Polis zu verteidigen (vgl. Lobkowitz 1967: 21ff.).

3 *Otium* und *negotium* in der römischen Republik

Die im Kontext der attischen Demokratie entwickelte Semantik der Lebensformen und die darin sichtbar werdende Proto-Differenzierung verschiedener gesellschaftlicher Wertsphären erlebt in den folgenden Jahrhunderten vielfache Transformationen, Brüche und Umwertungen. Um diese Entwicklungen nachzuvollziehen, ist zunächst darauf zu achten, in welcher Weise die aristotelischen Begrifflichkeiten im Lateinischen rezipiert und übersetzt werden (vgl. Vickers 1991: 13). Auffallend ist, dass sowohl der Theoriebegriff wie der Praxisbegriff erst im späten Mittelalter als Gräzismen Eingang ins Lateinische finden. In der römischen Antike und in der Patristik dagegen wird der griechische Ausdruck *theoria* meist als ‚contemplatio‘, ‚meditatio‘, ‚speculatio‘ oder ‚consideratio‘ übersetzt (vgl. König 1998: 1131), der

griechische Ausdruck *praxis* wird als ‚actio‘ oder ‚operatio‘ wiedergegeben (vgl. Kobusch 1989: 1287). Es liegt auf der Hand, dass damit die Lebensformen nicht nur neue Namen, sondern auch neue Bedeutungen erhalten. Übereinstimmung besteht allerdings über Jahrtausende hinweg darin, dass das Lustleben (*vita voluptuosa*) keiner weiteren Reflexion würdig ist und dass die zentrale Frage das Verhältnis des praktisch-politischen Lebens (*vita activa*) und des theoretisch-kontemplativen Lebens (*vita contemplativa*) betrifft.

Ein ideengeschichtlich zentrales Zwischenglied im Übergang von der griechischen zur römischen Antike ist die Stoa. Diese von Zenon begründete philosophische Schule entwickelte ein im Vergleich zur platonischen und aristotelischen Tradition ungleich größeres Interesse an praktischen Fragen und orientierte sich damit an der älteren sokratischen Tradition (vgl. Snell 1951: 20f.). Zwar übernehmen die Stoiker von Aristoteles die Unterscheidung des *bios praktikos* und des *bios theoretikos*, ihr Ideal ist aber nicht mehr das sich selbst genügende Leben des Philosophen, sondern eine vernünftige Synthese der beiden Lebensformen, für die der Ausdruck *bios logicos* steht (vgl. Lobkowitz 1967: 32f., 50f.; Vogl 2002: 84ff.). „Denn der tugendhafte Mann“, so referiert Diogenes Laertius (1967: 126) die Lehre von Zenon, „sei sowohl theoretisch gebildet wie auch fähig, den Anforderungen des praktischen Lebens zu entsprechen“. Der hierin aufgehobene Theoriebegriff hat sich weitgehend von demjenigen der früheren griechischen Denker gelöst und bezeichnet nun eher eine praktische Weisheit als ein selbstzweckhaftes Denken. Eben diese Relativierung des emphatischen Theoriebegriffs und damit auch die Infragestellung einer autonomen Sphäre der Philosophie sind kennzeichnend für die politischen Philosophen der römischen Republik.

Viele römische Autoren verwenden eine mit der Unterscheidung von *vita contemplativa* und *vita activa* verwandte, aber nicht identische Unterscheidung: Diejenige von *otium* und *negotium* (vgl. Bernert 1949/50; André 1966). Der lateinische Ausdruck *otium* kann als Ruhe, Muße oder freie Zeit übersetzt werden, ist zugleich aber strikt vom bloßen Nichtstun (‚inertia‘, ‚desidia‘) abgegrenzt. Der durch Negation gebildete Komplementärbegriff *negotium* steht dagegen für Betriebsamkeit und Beschäftigung, und ist oft bezogen auf die politische Sphäre, d.h. auf Amts- und Staatsgeschäfte. In Anlehnung an die oben erwähnte Unterscheidung einer negativen und einer positiven Freiheit kann man festhalten, dass der Begriff *otium* in eben diesem Sinne doppeldeutig ist: Zum einen steht er für die verdiente Ruhe nach der Erfüllung des *officium*, etwa wenn ein alter Mann auf ein tätiges Leben zurückblickt, oder wenn ein politisch aktiver Bürger für einen Moment frei von Amtsgeschäften ist (vgl. Bernert 1949/50: 89). Zum anderen kann der Begriff auch eine höhere, durch die Muße erst ermöglichte Tätig-

keit bezeichnen. In diesem Sinne war es für politische Philosophen wie Cicero, Sallust oder Seneca selbstverständlich, das *otium* nicht als private Freizeit zu betrachten, sondern für Studien zu verwenden, die dann wiederum der Allgemeinheit zu Gute kommen sollten. Die Unterscheidung von *otium* und *negotium* ist also asymmetrisch gebaut: Es geht nicht, wie bei der aristotelischen Unterscheidung zweier Lebensformen, um zwei je für sich legitime Formen des Lebens und Handelns, vielmehr erhält die der geistigen Arbeit gewidmete Zeit ihre Legitimation allein durch ihren konstruktiven Bezug zur politischen Praxis. Die hohe Wertschätzung und der Primat der politischen Sphäre ist, wie Ernst Bernert (1949/50: 93f.) mit Bezug auf Cicero betont, kennzeichnend für die römische Republik: „Von allen Beschäftigungen (*negotia*) ist nur eine des Römers würdig: die politische Tätigkeit; jede andere Tätigkeit ist daher *otium* und hat nur insoweit Berechtigung, als sie zur Entspannung und Sammlung neuer Kräfte dient oder durch außergewöhnliche Verhältnisse erzwungen ist.“ Das der Philosophie gewidmete Leben ist demnach nur als Ausgleich zum letztlich wichtigeren politischen Tagesgeschäft akzeptabel und damit grundsätzlich dem Verdacht bloßer Untätigkeit oder gar Faulheit ausgesetzt.

Anders als in der griechischen Antike kann man in der römischen Antike also nur sehr eingeschränkt von einer *vita contemplativa* als einer autonomen, von der *vita activa* unabhängigen Lebenspraxis sprechen. Entsprechend sollte die Unterscheidung von *otium* und *negotium* auch nicht mit der Unterscheidung der beiden Lebensformen gleichgesetzt werden. Eher muss man davon ausgehen, dass die römische Republik nur eine *vita activa* kennt, diese aber zwei Aspekte beinhaltet: Im Kern ist *negotium*, sie bedarf jedoch des Ausgleichs und der Stimulation durch das *otium*. Philosophische Tätigkeiten wären demnach funktional auf das Politische hin ausgerichtet; prototypisch hierfür ist natürlich die politische Philosophie selbst. Auf eine grundsätzliche Ablehnung des kontemplativen Leben darf man hieraus jedoch nicht schließen, denn im *otium* liegt durchaus ein Potenzial der Emanzipation von der politischen Sphäre: Die durch Muße ermöglichte Philosophie und Schriftstellerei kann auch einen Eigenwert entwickeln. So weist Wolfgang Vogl (2002: 120) darauf hin, dass sich Ciceros späte Schriften weit von der politischen Praxis entfernt hätten und so zu „Zeugnissen einer autonomen und freien Philosophie“ geworden seien. Am Ende, so Vogl (2002: 120) weiter, binde Cicero „die wissenschaftliche Arbeit nicht mehr an die Grenze des für den Staat Nützlichen, sondern an die Grenze der Wahrheit selbst“ und trete damit klar ein „für die Autonomie der Philosophie und die Unabhängigkeit des geistig Schaffenden von der Umwelt“.

Kennzeichnend für Autoren wie Cicero, Sallust und Seneca ist ein Erleben und Reflektieren der Spannung zwischen *negotium* und *otium*, zwischen politischer und schriftstellerischer Arbeit, und damit zwischen einem

gewissermaßen heteronomen Alltag und einer autonomen Praxis der Philosophie. Besonders deutlich ist dies bei Cicero, der seine Werke gerne mit der Entschuldigung einleitet, seine Zeit auf das Schreiben anstatt auf die Politik verwendet zu haben (vgl. Bernert 1949/50: 90). Die sich in solchen Entschuldigungen explizierende Spannung zwischen den beiden Lebens- und Handlungsformen wird von Cicero nie eindeutig aufgelöst, vielmehr, so scheint es, versucht er beide Seiten ‚ganzheitlich‘ als Aspekte ein und desselben Lebens zu begreifen – ähnlich wie die Stoiker, die für eine Synthese von Theorie und Praxis plädierten. Die Formel für die damit angestrebte Einheit von Muße und Aktion lautet „otium cum dignitate“ (vgl. Vogl 2002: 110f.). Das Leiden an dieser Spannung ist jedoch nicht spezifisch für einzelne antike Autoren, sondern zieht sich durch die Jahrtausende und erklärt sich möglicherweise durch die kaum zu überschätzenden Schwierigkeiten, in einer stratifizierten Gesellschaft die gedankliche Möglichkeit zuzulassen, dass es mehrere über eine je eigene Autonomie verfügende gesellschaftliche Wertsphären geben könnte.

4 Katharsis und Kontemplation im Neuplatonismus

Die römische Wertschätzung des aktiven Lebens findet ihre Antithese in der neuplatonischen Verabsolutierung der Kontemplation. Nachdem das politische Handeln bei den Stoikern und bei den Römern zunehmend zum Maß aller Dinge erhoben wurde, schwingt das Pendel im Neuplatonismus zurück in Richtung der *theoria* als höchster und selbstzweckhafter Lebensform. Allerdings wärmen Plotin und seine Nachfolger nicht einfach das platonische und aristotelische Gedankengut auf, sondern geben dem Theorie/Praxis-Problem eine markant neue Gestalt. Ihre Neuformatierung des durch die verschiedenen Lebensformen umrissenen semantischen Feldes ist aus drei Gründen aufschlussreich. Erstens werten die Neuplatoniker erstmals die bis dato unumstritten wertvolle politisch-praktische Lebensform zugunsten der selbstzweckhaften theoretischen Lebensform ab. Zweitens werden hinsichtlich der letzteren zwei Bedeutungsdimensionen differenziert, die zuvor nicht klar geschieden waren, die aber für die weitere Entwicklung entscheidend sind, weil sie die semantische Differenzierung von Wissenschaft und Religion vorbereiten. Drittens fungieren die Neuplatoniker als eine zentrale Vermittlungsinstanz zwischen den antik-heidnischen Lebensidealen und dem Denken des Frühchristentums und der Mönchstheologie, auf das im nächsten Abschnitt zurückzukommen sein wird.

Die aus der griechischen Tradition überlieferte Trias dreier Lebensformen findet sich auch bei Plotin, der in seinen *Enneaden* drei Menschenklassen unterscheidet und diesen jeweils eine der alten philosophischen Schulen

zuordnet (zitiert im Folgenden nach Plotin 1956; vgl. auch Joly 1956: 182f.). Die erste Gruppe besteht aus denjenigen, die die Welt auf das sinnlich Wahrnehmbare reduzieren und die ihr Leben auf Lustgewinn und auf die Vermeidung von Schmerz ausrichten. Dafür, so Plotin, stehen die Epikureer, die sich dem *bios apolaustikos* verschrieben haben. Die zweite Gruppe versucht zwar, sich über die bloß sinnliche Welt zu erheben, kann sich aber, da am praktischen Handeln orientiert, doch nicht von den irdischen Dingen lösen. Aufgrund ihrer Wertschätzung der Tugend und der Praxis kann man hier die Stoiker erkennen, und mit ihnen die traditionell hoch bewerteten Lebensformen des *bios praktikos*, des *bios politikos* und des *bios logikos*. Es ist am Ende aber nur die dritte Gruppe, der Plotins Sympathie gilt und die er entsprechend beschreibt als „gottbegnadete Menschen, die von stärkerer Kraft sind und eine schärferes Auge haben“ (Enn. V, 9, 3). Gemeint sind die der Welt enthobenen Platoniker, für die nur die höchste Lebensform, der *bios theoretikos* angemessen ist. Nur diesen, so Plotin, gelingt es, sich über die sinnliche und praktische Welt zu erheben, um dann „in der Höhe“ zu verbleiben (Enn. V, 9, 3). Die Typologie zeigt, dass Plotin nicht mehr, wie noch Aristoteles, auf die Differenzierung von je für sich autonomen Lebensformen zielt, sondern vielmehr nur eine einzige Sphäre als die dem freien Menschen angemessene betrachtet: diejenige der Kontemplation (*theoria*). Den Akt der Kontemplation versteht Plotin als „Rückstieg der Seele auf ihren höchsten Teil, über sich hinaus in den Nus hinein und weiter zu Gott hin, mit dem sie sich auf diese Weise vereinigt“ (Trottmann 2001: 1072). Diese Vorstellung hat ihren Ursprung in platonischen Vorstellungen über das Göttliche und Gute als einem letzten Erkenntnisprinzip, zeigt aber auch eine gewisse Verwandtschaft mit den ebenfalls durch Platon beeinflussten Gnostikern.

Vor dem Hintergrund unseres heutigen Begriffsverständnisses fällt es schwer, diese emphatische Fassung von *theoria* nachzuvollziehen. Dies liegt daran, dass wir problemloser als damals zwischen ‚Kontemplation‘ und ‚Theorie‘ unterscheiden können. Beim Begriff der Kontemplation liegen die gnostischen, mystischen und religiösen Assoziationen nahe, während der Begriff der Theorie eher auf die Sphären der Rationalität und Logik sowie auf ein diskursives, systematisches Wissen verweist. Eben diese vielfältigen Bedeutungen fallen aber im alten griechischen Verständnis von *theoria* zusammen, was nicht zuletzt daran ersichtlich ist, dass der Begriff schon etymologisch eine religiöse Konnotation mitführt. Auch Aristoteles trennte nicht scharf zwischen (diskursiver, systematischer) Theorie und (erlebender, intuitiver) Kontemplation, wie man etwa daran sehen kann, dass bei ihm offen bleibt, ob man sich Gott bzw. dem ‚ersten Bewegter‘ eher durch systematische Naturbeobachtung oder durch kontemplative Introspektion zu nähern vermag (vgl. Lobkowitz 1967: 48ff.). Diese im Begriff der *theoria*

und damit auch in den Vorstellungen eines *bios theoretikos* kondensierte Gemengelage von Bedeutungen wird nun von Plotin klarer als bei seinen Vorgängern differenziert. So betont Plotin, dass die kontemplative Schau des Absoluten (*theoria*) nicht durch den Verstand allein, d.h. nicht durch wissenschaftliche Erkenntnis (*episteme*) erreicht werden könne, sondern nur durch eine das systematische Denken transzendierende Vision oder Ekstase. Um das höchste Ziel, die Vereinigung der Seele mit dem ‚Einen‘, zu erreichen, ist demnach eine besondere, über das aristotelische Verständnis hinausgehende Kontemplation notwendig. Mit anderen Worten: Plotin verwendet *theoria* als einen emphatischen Begriff von Erkenntnis und unterscheidet ihn von *episteme* als einem bloß diskursiven Wissen.

Was bedeutet nun diese Differenzierung von *theoria* und *episteme* im Zusammenhang mit der Differenzierung verschiedener Lebensformen? Während Aristoteles den Wert jeder konkreten Lebensform im Rahmen der Ethik verhandelt – und damit sowohl den *bios praktikos* wie den *bios theoretikos* als legitime und autonome Lebensform klassifiziert –, bestimmt Plotin ihren Wert im Rahmen seiner Metaphysik und Ontologie (vgl. Joly 1956: 178ff.; Vogl 2002: 159ff.). Entscheidend ist für ihn dann nur noch die jeweilige Nähe zum Absoluten. Da die gelingende Kontemplation mit dem Absoluten zusammenfällt, ist sie die perfekte, göttliche Lebensform. Alle anderen Lebensformen erscheinen dagegen als degradierte, unvollkommene Formen der Kontemplation, es sind Formen des menschlichen Lebens und damit im besten Fall Vorstufen auf dem Weg zum Göttlichen. Dieses negative Urteil betrifft den *bios praktikos* kaum weniger als den *bios apolautikos*. Das politische Leben erfährt damit eine zuvor undenkbbare Abwertung, ihm wird eben die Autonomie abgesprochen, die es ursprünglich schon definitionsgemäß alleine beanspruchte. Die Zuspitzung der Typologie verschiedener Lebensformen auf nur noch eine gute Lebensweise wird von den Nachfolgern Plotins noch verstärkt, indem zusätzlich die Idee eines ‚reinigenden‘ Lebens eingeführt wird, einer *katharsis*, die zwischen dem praktischen und dem kontemplativen Leben vermittelt. Auf dem Weg zur Schau des Absoluten, so die Idee, gilt es, sich von allem Irdischen zu befreien, sei es die Verstrickung der Seele in das Reich des Körperlichen und Sinnlichen, sei es die Verstrickung des Menschen in die politische Gemeinschaft.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die traditionelle Trias von Lebensformen im Neuplatonismus auf einen einzigen, emphatischen Begriff der *theoria* verengt wird. Das zuvor unbestritten wertvolle politische Leben ist nun nur noch eine defizitäre, als *katharsis* verstandene Vorstufe auf dem Weg zur Kontemplation, die wiederum nur möglich ist durch radikale Absonderung von der Welt. Damit verliert die in der aristotelischen Tradition zumindest als Denkmöglichkeit etablierte Differenzierung verschiedener, je für sich autonomer gesellschaftlicher Wertsphären an Plausibilität. Auffal-

lend ist weiter, dass das einzig wahre Leben in gewisser Hinsicht gar kein menschliches, geschweige denn ein gesellschaftliches ist, sondern vielmehr auf die Einheit mit dem Göttlichen gerichtet ist. Ein autonomer semantischer Raum für die Politik, die Philosophie oder die Wissenschaft ist damit kaum noch denkbar. Allerdings muss zugleich beachtet werden, dass die Differenzierung des alten Theoriebegriffs in einen Bereich diskursiven Wissens einerseits, einen Bereich absoluter Kontemplation andererseits, auch einen neuen semantischen Raum öffnet, denjenigen der *episteme*, der zwar nur als ungenügende Vorstufe erscheint und insofern nicht autonom ist, der aber zumindest semantisch vom religiös-metaphysisch formatierten Raum des Absoluten gelöst wird.

5 *Vita activa* und *vita contemplativa* zwischen Frühchristentum und Scholastik

Das Verhältnis von *vita activa* und *vita contemplativa* findet zuerst bei den Alexandrinern Clemens und Origenes Eingang in das christliche Denken. Beide bestimmen das christliche Leben im Wesentlichen als ein Leben der Kontemplation und sehen im praktischen, an menschlichen Verhältnissen orientierten Leben nur eine Vorstufe auf dem Weg hin zur Erkenntnis Gottes. Diese christliche Problemfassung entspricht damit weitgehend der griechischen, insbesondere der neuplatonischen Emphase der *theoria*, was insofern überrascht, als die frühchristlichen Theologen damit „ohne grössere ideologische Verstimmung auf ein antik-heidnisches Lebensmodell zurückgreifen“ (Haas 1991: 109). Die Strukturanalogie zwischen Neuplatonismus und Frühchristentum zeigt sich auch in der semantischen Karriere des Begriffs der *gnosis*. Während die *gnosis* bei Platon meist für eine durch den Verstand geleitete Erkenntnis des Guten steht, verschiebt sich diese Bedeutung bei den Gnostikern der ersten nachchristlichen Jahrhunderte in Richtung einer plötzlichen Wahrnehmung des Göttlichen, einer mystischen Schau, die einhergeht mit der Erlösung des Schauenden aus den Fesseln der Welt (vgl. Stupperich 1974). Clemens beschreibt nun die *vita contemplativa* als einen „Weg der Gnosis“, die *vita activa* dagegen als einen vorgelagerten „Weg der Werke“. Mit Werken (*erga*) meint Clemens zweierlei: Einerseits die „guten und schönen Handlungen“ (Strom. 6, 12, 99, 5; hier und im Folgenden zitiert nach Clemens von Alexandria 1936), mit denen sich der Christ auf die Gnosis im Sinne einer Reinigung vorbereitet, andererseits diejenigen Taten, die als Folge gelungener Gotteserkenntnis entstehen. Was hier deutlicher als in der griechischen Tradition zur Geltung kommt und in gewisser Hinsicht der römischen Semantik von *otium* und *negotium* nahe kommt, ist die Idee, dass das kontemplative Leben in einem praktischen

Sinne fruchtbar wird: „Die Werke nämlich folgen auf die Erkenntnis wie dem Leib der Schatten“ (Strom. 7, 13, 82, 7). Die *vita contemplativa* ist also einerseits höchster Zweck in sich selbst, andererseits befruchtet sie die *vita activa* und gewinnt daraus zusätzliche Legitimation.

Die prozesshafte Verknüpfung der beiden Lebensformen erhält in der frühen Mönchstheologie eine konsequentere und differenziertere Ausarbeitung. Einflussreich ist hier unter anderem Evagrius Ponticus, der einen praktischen (*praktikos*) und einen kontemplativen (*gnostikos*) Aspekt des geistlichen Lebens unterscheidet, und beide Aspekte wiederum in zwei Stufen differenziert. Das tätige Leben meint dabei die Einübung von Tugenden, aktive Nächstenliebe, Selbstüberwindung und Askese, wobei das erste Ziel ein Zustand der Leidenschaftslosigkeit (*apatheia*), das zweite Ziel der Zustand der Liebe (*agape*) ist. Erst nach dieser Läuterung in der Praxis eröffnet sich dem Individuum die Möglichkeit theoretischer und kontemplativer Erkenntnis. Das kontemplative Leben ist dann wiederum in zwei Stufen geteilt: Zunächst die *theoria physike*, womit die indirekte Erkenntnis Gottes durch die Beschauung der Natur gemeint ist, daraufhin die *theoria theologike*, die als unmittelbare Schau Gottes zur „Krone des beschaulichen Lebens“ wird (Viller/Rahner 1990: 104). Für den vorliegenden Diskussionszusammenhang ist dieses Modell nicht nur deshalb interessant, weil es die für die Mönchstheologie konstitutive Wertstruktur und deren Verwandtschaft mit der neuplatonischen Emphase der Kontemplation offenbart, sondern vor allem auch, weil sich hier, zumindest auf semantischer Ebene, deutlicher als zuvor eine Differenzierung einer wissenschaftlichen und einer religiösen Lebens- und Wissensform anbahnt. Der in der griechischen Antike noch nicht systematisch differenzierte Kontemplationsbegriff (*theoria*) differenziert sich hier und zielt zum einen auf die Erkenntnis der Natur (*theoria physike*), zum andern auf die Schau Gottes (*theoria theologike*). Im einen Fall ist die Erkenntnis diskursiv, im anderen Fall ist sie intuitiv (vgl. Viller/Rahner 1990: 102). Während schon die erste Erkenntnisstufe eine Reinheit der Seele und des Geistes erfordert, muss diese Reinigung für den letzten Schritt, die Schau Gottes, noch größer sein, es gilt nun selbst das Geistige aus dem Geist zu verbannen – ein Schritt, den der Mensch nicht aus eigener Kraft leisten kann: „Darum ist dieser letzte Aufstieg reine Gnade Gottes“ (Viller/Rahner 1990: 103). Evagrius konzipiert also eine wissenschaftliche und eine religiöse Variante der *vita contemplativa*, wobei er keinen Zweifel daran lässt, dass erstere nur eine niedrigere Form der letzteren ist. Wissenschaftliche Erkenntnis ist also keineswegs Selbstzweck, sondern wird auf Religion hin funktionalisiert, sie dient der Vorbereitung des Verstandes auf die eigentliche, von Gottes Gnade abhängige Gnosis.

Das Verhältnis von *vita activa* und *vita contemplativa* wird auch von Kirchenvätern wie Augustinus oder Gregor dem Großen systematisch disku-

tiert. Diese halten an der Höherwertigkeit der *vita contemplativa* fest, es fällt aber auf, dass sie zugleich bemüht sind, das tätige Leben nicht mehr auf eine niedrigere Form des kontemplativen Lebens zu reduzieren, sondern als eine auch für sich gute Form der Lebensgestaltung aufzuwerten. Vor allem aber beziehen sie beide Formen als je für sich wichtige Aspekte oder Etappen des christlichen Lebens aufeinander. Bei Augustinus findet sich in diesem Sinne die Vorstellung einer dritten Lebensform, einer *vita mixta*, in der Aktion und Kontemplation harmonisch ausbalanciert werden. Der christliche Diskurs über die Lebensformen verfestigt sich mit den Abhandlungen von Augustinus und Gregor dem Großen und bleibt für etwa sieben Jahrhunderte auffällig stabil. Thomas von Aquin, der das Thema in seiner *Summa Theologica* ausführlich behandelt, kann entsprechend auf eine lange und höchst differenzierte Tradition zurückgreifen (vgl. Balthasar 1954: 432). Ihm geht es um eine Systematisierung des Diskurses und darum, die Ideen der Patristik mit der aristotelischen Philosophie zusammenzuführen. In Thomas' Darstellung, mit der die Semantik der Lebensformen fest in der christlichen Theologie verankert wird, repräsentiert die *vita activa* die „innerweltliche Ordnung und Harmonie“, findet ihren Sinn aber nicht in der Immanenz, sondern in ihrer Bezogenheit auf die *vita contemplativa*, die allein „die Transzendenz über das Weltliche hinaus zum Göttlichen“ garantiert (Balthasar 1954: 436). Bei aller oberflächlichen Kontinuität ist hier jedoch zu beachten, dass und in welcher Weise sich die scholastische Problemfassung von ihrem griechisch-römischen Erbe gelöst hat. Es geht nicht mehr um die Trennung von Politik und Philosophie sowie um die Frage, ob nur erstere oder auch letztere eine autonome Wertsphäre darstellt. Vielmehr steht ein Weltbild im Zentrum, das nur zwei semantische Superkategorien kennt: das Diesseits und das Jenseits. Die Unterscheidung von *vita contemplativa* und *vita activa* markiert deshalb nicht weniger als „die Spannung zwischen Transzendenz und Immanenz des Menschen“ (Mieth 1969: 44).

6 Differenzierung und Säkularisierung der Lebensformen in der Renaissance

In der christlichen Diskursformation zum Wert der einzelnen Lebensformen kommt der *vita contemplativa* über ein Jahrtausend unangefochten der Primat zu. Ab dem 13. Jahrhundert mehren sich jedoch Hinweise auf eine Neubewertung der *vita activa*. Die entstehenden Mendikantenorden etwa bemessen der christlichen Tat eine neue Wertschätzung bei, und in der Mystik Meister Eckharts gerät die Kontemplation unter den „Verdacht auf Genüßlichkeit“ (Haas 1991: 118). Dennoch bleiben diese semantischen

Verschiebungen einer religiösen Formatierung der Lebensformen verhaftet. Hinsichtlich der Frage, ob und wie innerhalb dieser Debatten ein autonomer semantischer Raum entsteht, in dem die wissenschaftliche Erkenntnis nicht mehr auf eine religiöse Erkenntnis hin funktionalisiert wird, gilt es abschließend, den Diskurskontext der Renaissance zu betrachten. Denn in den italienischen Stadtstaaten des 14. und 15. Jahrhunderts erlebt die Auseinandersetzung mit der Typologie der Lebensformen einen Höhepunkt, es werden alternative Differenzierungen vorgeschlagen und es kommt zu einer nachhaltigen Säkularisierung der Idee der Kontemplation.

Die Dynamik, dem das hier betrachtete semantische Feld verschiedener Lebensformen in der Renaissance unterliegt, ist unter anderem eine Folge der in dieser Zeit neu rezipierten römisch-republikanischen sowie platonisch-neuplatonischen Schriften, durch welche die im Hochmittelalter konkurrenzlose aristotelisch-thomistische Scholastik ihre Allgemeingültigkeit verliert. Damit wird die Kontingenz vormals alternativloser Weltbeschreibungen entdeckt (vgl. Yoran 2007) und diese Kontingenzerfahrung bricht gewissermaßen auch die durch die Lebensformen markierten semantischen Räume auf. So wird der Eigenwert der auf die *res publica* bezogenen *vita activa* wiederentdeckt und im Rahmen des entstehenden bürgerlichen Humanismus mit neuen Inhalten gefüllt (vgl. Baron 1966). Diese Aufwertung des politischen Lebens geht jedoch nicht mit einer Abwertung, sondern mit einer Umwertung der *vita contemplativa* einher. Zwar formulierten die für Laienkultur einstehenden Humanisten teilweise scharfe Kritiken am Mönchstum, doch änderte dies nichts daran, dass die Lebensweise der Geistlichen und Mönche eine gesellschaftlich akzeptierte Alternative zum Leben der tätigen Bürger war (vgl. Kristeller 1991: 138f.). Es wäre also zu kurz gegriffen, wenn man hier einfach ein Umschlagen der *vita contemplativa* in die *vita activa* diagnostizierte. Wichtiger und interessanter sind die Prozesse der Differenzierung und der Säkularisierung, wie beispielhaft an den Positionen Petrarca, Salutati und Ficinos gezeigt werden kann.

Eine Säkularisierung mönchischer Ideale findet sich in prägnanter, wenn auch teilweise widersprüchlicher Form bei Francesco Petrarca. Petrarca unterscheidet nicht primär zwischen einem aktiven und einem kontemplativen Leben, sondern zwischen einem Leben in Gemeinschaft (*vita occupata*) und einem Leben in Einsamkeit (*vita solitaria*). Die letztere Lebensform ist Thema zweier zentraler moralphilosophischer Schriften, *De vita solitaria* und *De otio religioso*. Im ersten Text verteidigt Petrarca das einsame, mußevolle und freie Leben, verbindet es mit einem Rückzug in die Natur und kontrastiert es mit dem sorgenvollen Leben des unglücklichen Stadtbewohners (vgl. Enenkel 1994: 250f., 256f.). Die durch solche Distanz zur gesellschaftlichen Umwelt ermöglichte Muße darf jedoch, so Petrarca, nicht zu Untätigkeit führen, sondern dient dem Studium und dem Schreiben, recht-

fertigt sich also – ähnlich wie das von römischen Schriftstellern kultivierte *otium* – durch die Produktivität der *studia humanitatis*, welche letztlich der Gemeinschaft zugutekommen. Die von Petrarca gesuchte Einsamkeit und sein am mönchischen Leben orientierter Asketismus erscheinen so einerseits als Weltflucht und Wetablehnung, dienen aber andererseits dazu, eben diese Welt aus der Distanz kritisch zu beobachten und im Medium der Literatur auf sie einzuwirken (vgl. Blanchard 2001: 406). Der zweite genannte Text allerdings relativiert diese Idee einer säkularen *vita solitaria* und preist nun doch wieder die religiöse Lebensweise (*otio religioso*) als Alternative zum humanistischen Gelehrtendasein. Petrarca sucht sich also zumindest phasenweise auf die Religion und auf den christlichen Glauben zu verpflichten. Insgesamt ist sein Werk von einer Ambivalenz zwischen einer säkularen und einer religiösen Form der *vita contemplativa* geprägt. Diese Ambivalenz ändert aber nichts daran, dass er den Stein der Säkularisierung ins Rollen gebracht hat: Die Idee, dass man sich für eine autonome Lebensform entscheiden kann, eine sich selbst legitimierende Existenz in Distanz zur Gesellschaft, ohne dieses Leben zwingend religiös zu fundieren, ist in die Welt gesetzt und macht letztlich auch den Weg für eine Aufwertung der profanen *vita activa* frei (vgl. Lombardo 1982: 86).

Während Petrarca sich auf neue Formen des kontemplativen Lebens konzentriert, zeichnet sich der später ausdifferenzierende Diskurs des bürgerlichen Humanismus durch ein Wiedererwachen des Bewusstseins für die *res publica*, für die Wertsphäre des Politischen und des Gemeinwohls aus. Die damit einhergehende Aufwertung der *vita activa* zeigt sich beispielsweise bei Coluccio Salutati, der sowohl als Gelehrter wie als Politiker tätig war und diese doppelte Orientierung zum Gegenstand theoretischer Reflexion machte. Das Verhältnis der beiden klassischen Lebensformen wird deshalb ähnlich bestimmt wie das Verhältnis von *otium* und *negotium* in der römischen Republik. In der Renaissance geht es in diesem Zusammenhang um die „Frage nach dem Nutzen der ‚studia humanitatis‘ für die Gesellschaft“ bzw. um die „Verpflichtung des Humanisten, sich in den Dienst der Gesellschaft zu stellen“ (Buck 1968: 254). Allerdings, und hier kommt die Vielschichtigkeit des Denkens der Renaissance zur Geltung, geht diese Wiederentdeckung des Politischen nicht mit einer Abwertung der *vita contemplativa* einher. Vielmehr finden sich bei Salutati und anderen bürgerlichen Humanisten, etwa Cristoforo Landino oder Leon Battista Alberti, vielfältige Betrachtungen auch zum kontemplativen Leben. Bemerkenswert ist hierbei insbesondere eine Differenzierung, die Salutati in Anlehnung an Thomas von Aquin vornimmt: Er unterscheidet auf der Seite des kontemplativen Lebens zwischen einer *vita contemplativa* und einer *vita speculativa* (vgl. Kahn 1991; McNair 1994; Gilli 2009; Ebbesmeyer 2010). Erstere definiert er im Sinne der religiösen Tradition als unmittelbare Schau Gottes

und des Unendlichen, letztere als eine eingeschränkte Form der Kontemplation, die in einem kognitiven Sinne auf die Erkenntnis der Natur zielt. Interessant ist nun, dass Salutati die im religiösen Mittelalter und in der Scholastik tradierte Einstellung, der zufolge die *vita contemplativa* das höchste aller Ziele ist, nicht in Frage stellt. Wohl aber kritisiert er die Vorstellung, diese Überlegenheit gelte auch für die *vita speculativa*. Denn diese, so meint er, beschäftigt sich nur mit dem ‚Wahren‘, während die *vita activa* zusätzlich das ‚Gute‘ im Auge hat.⁴

Im Blick auf den bürgerlichen Humanismus erscheint die Renaissance vor allem als eine Renaissance der Praxis und der *vita activa*. Dass daneben aber auch der semantische Raum der Kontemplation transformiert und säkularisiert wird, zeigt sich nicht nur bei Petrarca, sondern auch im Zusammenhang mit der im 15. Jahrhundert neu einsetzenden Rezeption des Platonismus und Neuplatonismus im Rahmen der sogenannten *Academia Platonica*. Zu nennen ist hier insbesondere Marsilio Ficino, der den Wert der *vita contemplativa* hervorhebt und diese als Quelle aller moralisch wertvollen und wünschbaren Handlungen ansieht (vgl. Kristeller 1991: 143). Ficanos Beitrag zum Diskurs zeigt sich unter anderem in der Art und Weise, wie er im Anschluss an den Mythographen Fabius Planciades Fulgentius die Trias der Lebensformen mit dem Motiv des Parisurteils verknüpft und durch mythologische Figuren symbolisiert (vgl. Vickers 1991: 4f.; Matzner 1994: 37f.). Der Jüngling Paris, so heißt es im Mythos, wurde von Zeus dazu beauftragt, zu entscheiden, welche der drei konkurrierenden Göttinnen die Schönste sei: Juno, Minerva oder Venus. Dabei verbildlicht Juno die *vita activa*, denn sie verspricht Paris die Herrschaft, während Minerva, als Sinnbild der *vita contemplativa*, mit dem Geschenk der Weisheit für sich wirbt. Venus schließlich steht für die *vita voluptuosa*, denn sie bietet Paris die Liebe Helenas und lockt ihn so mit der Lust. In seinen Schriften kommt Ficino mehrfach auf diese Urteilsituation zurück, beispielsweise empfiehlt er Lorenzo de' Medici, allen drei Göttern ihr Recht widerfahren zu lassen. Allerdings heißt dies wiederum nicht, dass er die verschiedenen Lebensformen als gleichwertige nebeneinanderstellt, vielmehr zeigt sich an anderer Stelle, dass er dem kontemplativen Leben den Vorrang gibt; auffallend ist weiter, dass er die in fast allen Traditionslinien geschmähte *vita voluptuosa* eher höher wertet als die *vita activa* (vgl. Kristeller 1972: 342f.).

4 Konkret durchdekliniert werden diese Fragen am Beispiel des Verhältnisses von Jurisprudenz und Medizin: In seinem Traktat *De nobilitate legum et medicinae* meint Salutati, dass die Medizin als eine spekulative, auf Naturerkenntnis gerichtete Wissenschaft weniger hoch zu schätzen sei als die Jurisprudenz, die aktives Handeln im Bereich des Menschlichen sei (Salutati 1990).

Die Gegenüberstellung der verschiedenen Autoren zeigt, dass in der Renaissance sehr heterogene Positionen vertreten werden. Dies ist ein Hinweis dahingehend, dass es schwieriger geworden ist, eine einzelne Lebens- oder Wertsphäre absolut zu setzen. Aus soziologischer Perspektive liegt es auf der Hand, hierin gesellschaftliche Differenzierungsprozesse zu sehen, die längerfristig dazu führen, dass sowohl die Politik (*vita activa*), die Religion (*vita contemplativa*) wie die Wissenschaft (*vita solitaria*, *vita speculativa*), aber auch die den alten Traditionslinien exkludierte Sphäre der Sinnlichkeit (*vita voluptuosa*) zunehmend als autonome semantische Räume ins Bewusstsein der Zeit vordringen.

7 Fazit

Die fünf hier vorgestellten Skizzen zur Semantik von Theorie und Praxis und zu den damit assoziierten Lebensformen ergeben zusammengenommen ein komplexes Bild der historischen Genese, Differenzierung und Transformation von Autonomiediskursen. In diesen Diskursen wird die Autonomie und Heteronomie der Politik, der Philosophie, der Religion, und letztlich auch der Wissenschaft verhandelt. In der Reflexion der verschiedenen Lebens-, Wissens- und Handlungsformen, so meine erste, in der Einleitung schon angeschnittene These, wird demnach immer auch die Autonomie gesellschaftlicher Wertsphären thematisch. Darüber hinaus kann man vermuten, dass diese Diskurse die Emergenz von semantischen Räumen ermöglichen, die sich in der Folgezeit institutionell stabilisieren können. Anzumerken ist hier jedoch, dass man es im betrachteten Zeitraum noch nicht mit einer funktional differenzierten Gesellschaft zu tun hat und dass die angedeuteten Differenzierungen entsprechend noch nicht gesamtgesellschaftlich stabilisiert sind. Eben der prekäre und wandelbare Status der verschiedenen Typologien und Wertungen von Lebensformen ermöglicht es aber, die keineswegs geradlinige Genese von autonomen semantischen Räumen nachzuvollziehen. Zu diesem Zweck ist es hilfreich, die vielfältigen hier diskutierten Semantiken heuristisch als Momente *eines* semantischen Feldes zu begreifen und die Transformation dieses Feldes über die Zeit hinweg zu betrachten (siehe dazu Abbildung 1).

Die Frage ist nun, wie sich in diesem semantischen Feld semantische Räume ausdifferenzieren und wie diese Räume zu- und gegeneinander positioniert sind. In der griechischen Antike steht die *praxis* für den Raum der Politik, dem im damaligen Verständnis zweifellos Autonomie zukommt. Philosophen wie Platon und Aristoteles – aus Platzgründen wurde oben nur letzterer behandelt – entwerfen jedoch mit der *theoria* einen parallel gelagerten Raum, dessen Autonomie sie sogar als gewichtiger einschätzen, des-

sen Status sie aber gegenüber ihrer gesellschaftlichen Umwelt erst legitimieren müssen. In der römischen Antike dagegen ist wenig Raum für ein von der Politik unabhängiges kontemplatives Leben, wohl aber für einen *im* Raum der Politik ausdifferenzierten Bereich der Muße (*otium*), dem gewissermaßen eine Teilautonomie zukommt. Dagegen entwickelt sich die griechische Philosophie im Neuplatonismus in eine ganz andere Richtung: Nach dem Niedergang der alten Polis hat die Autonomie der Politik ihren unabdingbaren Status eingebüßt, es kann nun die Vorstellung entstehen, dass allein im Raum der Kontemplation die höchsten Ziele verwirklichtbar sind. Dieser Raum aber, das zeigt die Nähe dieser Semantik zur Gnosis, zum Frühchristentum und zur Mystik, ist aus heutiger Perspektive eher als Raum der Religion denn als Raum von Philosophie und Wissenschaft zu begreifen. Im frühen Christentum, insbesondere in der Mönchstheologie und in der Patristik, entwickelt sich daraufhin über die Jahrhunderte ein Weltbild, das der *vita contemplativa* den Primat gibt und die *vita activa* nur im Hinblick auf ihren vorbereitenden oder reinigenden Charakter betrachtet. Von Politik dagegen ist keine Rede mehr, jede Lebensform wird letztlich in die religiöse Semantik integriert. Allerdings setzt sich die im Neuplatonismus angelegte Differenzierung der Semantik der Kontemplation auch im Christentum fort. Es ist nun möglich, die Anschauung der Natur (*theoria physike*) von der direkten Anschauung Gottes (*theoria theologike*) zu unterscheiden: Im einen Fall, so die spätere Fassung bei Thomas von Aquin, betrachtet man die göttlichen Wirkungen, im anderen Fall die göttliche Wahrheit selbst. Damit ist der Kern zu einem sich von der religiösen Orientierung abspaltenden semantischen Raum gelegt, der später zum Raum autonomer Wissenschaft werden kann. In der Renaissance schließlich wird die Autonomisierung dieses Raumes faktisch vollzogen. Es entstehen neue, säkularisierte Semantiken, etwa Petrarcas *vita solitaria* oder Salutatis *vita speculativa*, die sich von der religiös konnotierten *vita contemplativa* emanzipieren, ohne aber den Eigenwert der letzteren in Frage zu stellen. Außerdem zeichnet sich die Renaissance durch eine Wiederentdeckung einer auf das Politische und die Gemeinschaft bezogenen *vita activa* aus, so dass nun drei semantische Räume nebeneinander stehen – Politik, Philosophie und Wissenschaft, sowie Religion –, in denen je eigene Autonomieansprüche formuliert werden können.

Der unabdingbar flüchtig bleibende Blick auf das sich über zweitausend Jahre entwickelnde und transformierende semantische Feld leitet über zur zweiten oben schon angedeuteten These: Evolutionstheoretisch betrachtet legt das hier diskutierte Material die Vermutung nahe, dass die im 17. und 18. Jahrhundert vollzogene Ausdifferenzierung der modernen Wissenschaft

Theorie und Praxis als Lebensformen in der attischen Demokratie			
Lebensformen (Aristoteles)	Leben des Genusses (βίος ἀπολαυστικός)	bürgerlich-politisches Leben (βίος πολιτικός)	theoretisch-philosophisches Leben (βίος θεωρητικός)
Wissensformen (Aristoteles)	sittliche Einsicht (φρόνησις)	wiss. Erkenntnis (ἐπιστήμη)	intuitiver Verstand (νοῦς)
		philosophische Weisheit (σοφία)	praktisches Können (τέχνη)
Handlungsformen (Aristoteles)	Praxis (πράξις)	Theorie (θεωρία)	Poesis (ποίησις)
Synthese der Stoiker		vernunftgemäßes Leben (βίος λογικός)	
›Otium‹ und ›negotium‹ in der römischen Republik			
Lebensformen	›vita voluptuosa‹	›vita activa‹	›vita contemplativa‹
Cicero, Sallust, Seneca	›negotium‹ (Amtsgeschäfte)	›otium‹ (Ruhe, Muße, Freizeit)	
Katharsis und Kontemplation im Neuplatonismus			
Plotin: Figurationen der Lebensformen	Epikureer: Primat der Sinne	Stoiker: Primat der Tugend	Platoniker: Primat des Intellekts
Neufassung der Handlungsformen	Reinigung (κάθαρσις) als Vorstufe zur Kontemplation	Praxis (πράξις)	Theorie (θεωρία)
		diskursives Wissen (ἐπιστήμη)	Schau des Absoluten (θεωρία)

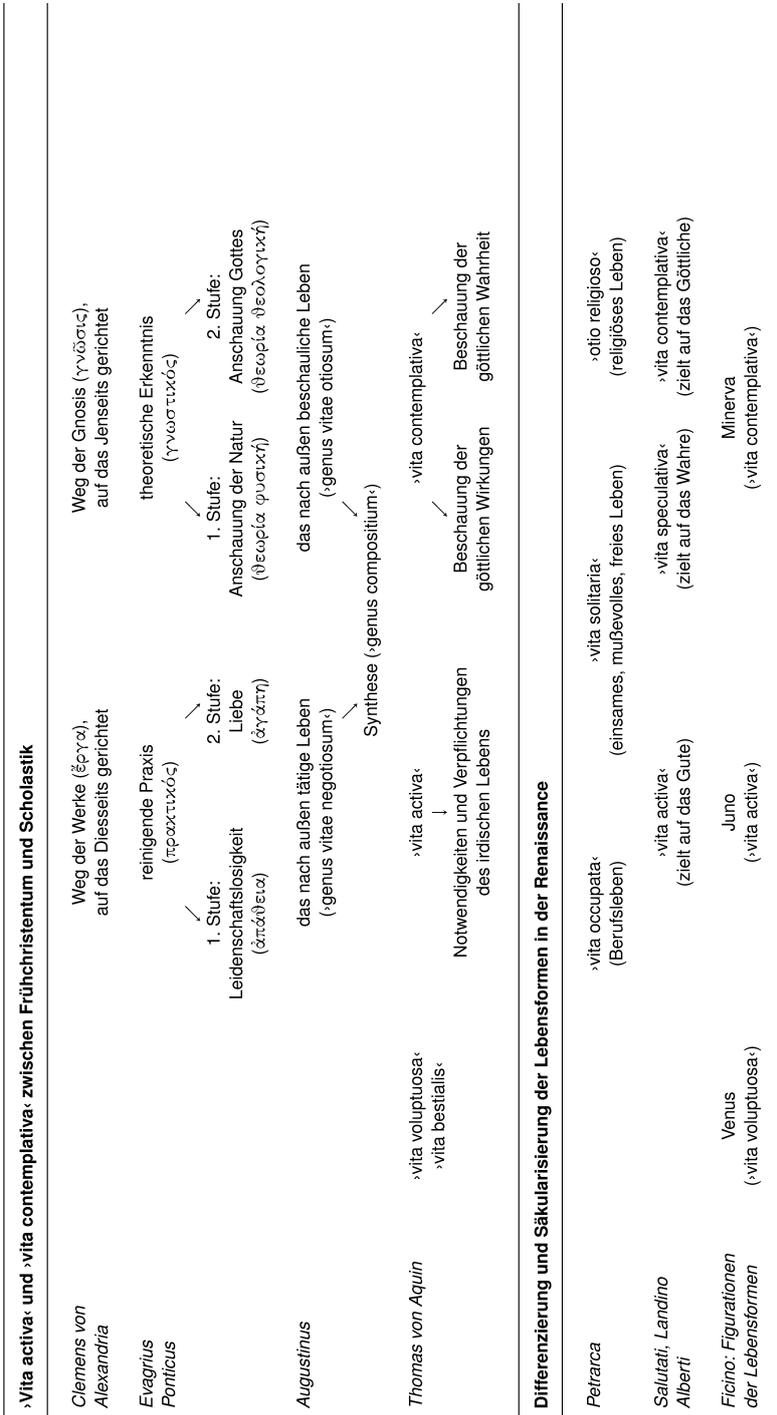


Abbildung 1: Die Emergenz der Autonomie der Wissenschaft – Ein semantisches Feld

auf der vorgängigen Ausdifferenzierung eines semantischen Raumes aufbaut; eines Raumes, in dem die Autonomie der Wissenschaft schrittweise eine für die jeweilige Zeit denkbare und handhabbare Form annimmt. Dieser Raum klingt das erste Mal im griechischen Ideal eines der Theorie gewidmeten Lebens (*bios theoretikos*) an, erhält in der römischen Semantik des *otium* eine alternative und weniger autonome Fassung, wird dann im Neuplatonismus und Frühchristentum als *vita contemplativa* religiös überformt, um schließlich in der Scholastik und in der Renaissance schrittweise wieder säkularisiert zu werden. Betont werden muss erneut, dass während des hier betrachteten Zeitraums nie von ‚Wissenschaft‘ im heutigen Sinne gesprochen werden kann, dass es aber um denjenigen semantischen Raum geht, ohne den das, was wir heute ‚Wissenschaft‘ nennen, sich historisch kaum hätte etablieren können. Da dieser Raum erst in seiner religiösen Ausprägung eine starke Autonomie erhalten hat, kann weiter vermutet werden, dass die Vorstellung bzw. Denkmöglichkeit einer autonomen philosophisch-wissenschaftlichen Wahrheitssuche letztlich an einer älteren, religiösen Autonomievorstellung partizipiert. In Anlehnung an das aus der politischen Philosophie bekannte Böckenförde-Theorem⁵ wäre vor diesem Hintergrund auch die Frage zu stellen, ob nicht die moderne Wissenschaft von Voraussetzungen lebt, die sie selbst nicht garantieren kann.

Abschließend ist auf den in der Einleitung formulierten Vorschlag zurückzukommen, den in der Soziologie dominierenden *sozialstrukturellen* Autonomiebegriff systematisch durch einen *semantischen* Autonomiebegriff zu ergänzen. In den hier vorgestellten Diskurs- und Semantikanalysen ging es, wie deutlich geworden sein dürfte, allein um die Semantik der Autonomie, nicht um deren sozialstrukturelles Fundament. Die Konzentration auf diese Ebene, das zeigen die vorstehenden Ausführungen, ermöglicht neue Perspektiven und neue Einsichten in Prozesse, die man als die evolutionäre Vorgeschichte der Ausdifferenzierung der modernen Wissenschaft bezeichnen kann. Zugleich liegt der Einwand nahe, dass diese Perspektive einseitig und soziologisch unbefriedigend bleibt, solange sie nicht auch die sozialstrukturelle Ebene berücksichtigt. Dies konnte und kann hier aus Platzgründen nicht geschehen, weshalb stattdessen eine dritte These formuliert werden soll, die durch weitere Studien zu konkretisieren wäre: Die

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

These nämlich, dass man es grundsätzlich mit einer Ko-Konstitution von sozialstrukturellen und semantischen Räumen zu tun hat. Keiner der hier angeschnittenen Autonomiediskurse lässt sich losgelöst von den gesellschaftlichen Strukturen und von den sozialen Positionen der vorgestellten Autoren verstehen. Dass die griechischen Philosophen eine sozio-ökonomisch privilegierte Stellung einnahmen und sich nur deshalb von den Zwängen der praktischen Welt lösen konnten, ist ein Gemeinplatz, ähnliches gilt für viele christliche Theologen und für die großen Geister der Renaissance. Berücksichtigt werden müssen weiter die vielfältigen Institutionen und Organisationen, in denen die Autonomiediskurse einen konkreten gesellschaftlichen Ort gefunden haben: Seien es die von Platon und Aristoteles gegründeten Akademien, die Klosterschulen des Mittelalters oder die der Renaissance vorausgehenden frühen Universitäten. All das kann hier, wie gesagt, nicht weiter verfolgt werden. Entscheidend ist, dass die wissenssoziologische Frage nach dem Verhältnis von Struktur und Semantik immer nur empirisch beantwortet werden kann. Es wäre nicht plausibel bzw. ein materialistischer Fehlschluss, die hier diskutierte Semantik nur als Ausfluss sozialer Strukturen zu begreifen, und es wäre ebenso problematisch, sämtliche Institutionen des Wissens nur als Materialisierungen der entsprechenden Diskurse zu verstehen. Die hier vertretene These der Ko-Konstitution von struktureller und semantischer Autonomie vermeidet die Henne-Ei-Frage zugunsten der vorsichtigeren Aussage, dass die Ausdifferenzierung des autonomen Funktionssystems der Wissenschaft ohne entsprechende semantische Vorentwicklungen („preadaptive advances“ im Sinne Luhmanns) nicht möglich gewesen wäre.

Literatur

- André, Jean-Marie (1966): *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine. Des origines à l'époque augustéenne*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Aristoteles (1991): *Nikomachische Ethik*. Übers. und komm. von Franz Dirlmeier. (Werke in deutscher Übersetzung, Band 6, Nikomachische Ethik). Berlin: Akademie Verlag.
- Balthasar, Urs von (1954): „Aktion und Kontemplation. Kommentar zu Thomas' Fragen 179-182“. In: *Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens*. (Die deutsche Thomasausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica, Band 23, II-II, 171-182). Heidelberg u.a.: Kerle/Pustet, S. 431-464.
- Baron, Hans (1966): *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. Revised one-volume edition with an epilogue. Princeton: Princeton University Press.
- Bernert, Ernst (1949/50): „Otium“. In: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 4, S. 89-99.

- Bien, Günther (1968/69): „Das Theorie-Praxis-Problem und die politische Philosophie bei Platon und Aristoteles“. In: *Philosophisches Jahrbuch* 76, S. 264-314.
- Bien, Günther (1989): „Art. ‚Praxis, praktisch‘ I“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 7. Basel/Darmstadt: Schwabe, S. 1277-1287.
- Blanchard, W. Scott (2001): „Petrarch and the Genealogy of Asceticism“. In: *Journal of the History of Ideas* 62(3), S. 401-423.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1991): *Recht, Staat, Freiheit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1998): *Vom Gebrauch der Wissenschaft. Für eine klinische Soziologie des wissenschaftlichen Feldes*. Aus dem Französischen übertragen von Stephan Egger. Konstanz: UVK.
- Buck, August (1968): *Die humanistische Tradition in der Romania*. Bad Homburg u.a.: Gehlen.
- Clemens von Alexandria (1936): *Die Teppiche / Stromateis*. Deutscher Text nach der Übersetzung von Franz Overbeck, hg. und eingeleitet von Carl Albrecht Bernoulli und Ludwig Früchtel. Basel: Schwabe.
- Diemer, Alwin (1970): „Der Wissenschaftsbegriff in historischem und systematischem Zusammenhang“. In: Ders. (Hg.): *Der Wissenschaftsbegriff. Historische und systematische Untersuchungen*. Meisenheim am Glan: Hain, S. 3-20.
- Diogenes Laertius (1967): *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Buch I-X. 2. Aufl. Hamburg: Meiner.
- Ebbemeyer, Sabrina (2010): *Homo agens. Studien zur Genese und Struktur frühhumanistischer Moralphilosophie*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Enenkel, Karl (1994): „Die humanistische vita activa/vita contemplativa-Diskussion. Francesco Petrarca ‚De vita solitaria‘“. In: Schnur, Rhoda (Hg.): *Acta Conventus Neo-Latini Hafniensis. Proceedings of the Eighth International Congress of Neo-Latin Studies*. Medieval & Renaissance texts & studies 120. Binghamton, NY, S. 249-257.
- Fuchs, Peter (2000): „Die Skepsis der Systeme. Zur Unterscheidung von Theorie und Praxis“. In: Gripp-Hagelstange, Helga (Hg.): *Niklas Luhmanns Denken. Interdisziplinäre Einflüsse und Wirkungen*. Konstanz: UVK, S. 53-74.
- Giddens, Anthony (1984): *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press.
- Gilli, Patrick (2009): „Vie active, vie contemplative chez les humanistes italiens du XVe siècle. Du retrait volontaire à la retraite forcée“. In: Trottmann, Christian (Hg.): *Vie active et vie contemplative auf Moyen Âge au seuil de la Renaissance*. Rome: École française de Rome, S. 425-442.
- Haas, Alois M. (1991): „Die Beurteilung der Vita contemplativa und activa in der Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts“. In: Vickers, Brian (Hg.): *Arbeit, Musse, Meditation*, (a.a.O.), S. 109-131.
- Huber, Gerhard (1991): „Bios theoretikos und bios praktikos bei Aristoteles und Platon“. In: Vickers, Brian (Hg.): *Arbeit, Musse, Meditation*, (a.a.O.), S. 21-33.
- Joly, Robert (1956): „Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique“. In: *Académie Royale de Belgique, classe des mémoires et lettres* 29(3).
- Kahn, Victoria (1991): „Coluccio Salutati on the Active and Contemplative Lives“. In: Vickers, Brian (Hg.): *Arbeit, Musse, Meditation*, (a.a.O.), S. 153-179.
- Kaldewey, David (2013): *Wahrheit und Nützlichkeit. Selbstbeschreibungen der Wissenschaft zwischen Autonomie und gesellschaftlicher Relevanz*. Bielefeld: transcript.
- Kant, Immanuel (1965): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hg. v. Karl Vorländer. Unveränderter Nachdruck der 3. Aufl. Hamburg: Meiner.

- Kant, Immanuel (1992): *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis / Zum ewigen Frieden: ein philosophischer Entwurf*, hg. v. Heiner F. Klemme. Hamburg: Meiner.
- Kobusch, Theo (1989): „Art. ‚Praxis, praktisch‘ II“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 7. Basel/Darmstadt: Schwabe, S. 1287-1295.
- König, Gert (1998): „Art. ‚Theorie‘ I“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 10. Basel/Darmstadt: Schwabe, S. 1128-1146.
- Kristeller, Paul Oskar (1991): „The Active and the Contemplative Life in Renaissance Humanism“. In: Vickers, Brian (Hg.): *Arbeit, Musse, Meditation*, (a.a.O.), S. 133-152.
- Limpinsel, Mirco/Kaldewey, David (2008): „Die Scholastik der Liebe. Über Eichendorffs Novelle ‚Aus dem Leben eines Taugenichts‘“. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 82(4), S. 574-597.
- Lobkowitz, Nicholas (1967): *Theory and Practice. History of a Concept from Aristotle to Marx*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Lombardo, Paul A. (1982): „Vita Activa versus Vita Contemplativa in Petrarch and Salutati“. In: *Italica* 59(2), S. 83-92.
- Luhmann, Niklas (1980): „Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition“. In: Ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Band 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 9-71.
- Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. 2 Bde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2005): „Geschichte als Prozeß und die Theorie sozio-kultureller Evolution“. In: Ders.: *Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation*. 4. Aufl. Wiesbaden: VS, S. 205-227.
- Matzner, Florian (1994): *Vita activa et Vita contemplativa. Formen und Funktionen eines antiken Denkmodells in der Staatsikonographie der italienischen Renaissance*. Berlin u.a.: Lang.
- McNair, Bruce G. (1994): „Cristoforo Landino and Coluccio Salutati on the Best Life“. In: *Renaissance Quarterly* 47, S. 747-769.
- Mieth, Dietmar (1969): *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler. Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens*. Studien zur Geschichte der katholischen Moralthologie. Bd. 15. Regensburg: Pustet.
- Picht, Georg (1969): „Der Sinn der Unterscheidung von Theorie und Praxis in der griechischen Philosophie“. In: Ders.: *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien*. Stuttgart: Ernst Klett, S. 108-140.
- Plotin (1956): *Schriften*. Band I. Die Schriften 1-21 der chronologischen Reihenfolge. Übers. von Richard Harder. Neubearb. mit griechischem Lesetext und Anmerkungen. Hamburg: Meiner.
- Salutati, Collucio (1990): *Vom Vorrang der Jurisprudenz oder der Medizin / De nobilitate legum et medicinae*. Lateinisch-deutsche Ausgabe, übers. und komm. von Peter Michael Schenkel. München: Fink.
- Schneider, Kerstin (2006): „Das Volk will mehr Praxis“. In: *Das Handelsblatt* 4./5./6. August 2006, Nr. 149, S. 5.
- Snell, Bruno (1951): *Theorie und Praxis im Denken des Abendlandes*. Rede anlässlich der Feier des Rektorwechsels am 14. November 1951. Hamburger Universitätsreden 13. Hamburg.
- Stäheli, Urs (2000): *Sinnzusammenbrüche. Eine dekonstruktive Lektüre von Niklas Luhmanns Systemtheorie*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

- Stichweh, Rudolf (2006): „Semantik und Sozialstruktur. Zur Logik einer systemtheoretischen Unterscheidung“. In: Tänzler, Dirk/Knoblauch, Hubert/Soeffner, Hans-Georg (Hg.): *Neue Perspektiven der Wissenssoziologie*. Konstanz: UVK, S. 157-171.
- Stupperich, Robert (1974): „Art. ‚Gnosis‘ I“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 3. Basel/Darmstadt: Schwabe, S. 716-717.
- Trottmann, Christian (2001): „Art. ‚Vita activa/vita contemplativa‘“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 11. Basel/Darmstadt: Schwabe, S. 1071-1075.
- Vickers, Brian, (Hg.) (1991): *Arbeit, Musse, Meditation. Studies in the Vita Activa and Vita Contemplativa*. 2., durchges. Aufl. Zürich/Stuttgart: VdF/Teubner.
- Viller, Marcel/Rahner, Karl (1990): *Azese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriss der frühchristlichen Spiritualität*. Neuausgabe, 2. Aufl., mit einem Vorwort von Karl Heinz Neufeld (Erstveröffentlichung 1939). Freiburg u.a.: Herder.
- Vogl, Wolfgang (2002): *Aktion und Kontemplation in der Antike. Die geschichtliche Entwicklung der praktischen und theoretischen Lebensauffassung bis Origenes*. Regensburger Studien zur Theologie 63. Frankfurt a.M. u.a.: Lang.
- Yoran, Hanan (2007): „Florentine Civic Humanism and the Emergence of Modern Ideology“. In: *History and Theory* 46, S. 326-344.