

Anthropologie der Theorie

Herausgegeben von
Thomas Jürgasch und Tobias Keiling



Otium.

Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 6

Mohr Siebeck

Otium

Studien zur Theorie und Kulturgeschichte
der Muße

Herausgegeben von

Thomas Böhm, Elisabeth Cheauré, Gregor Dobler,
Günter Figal, Hans W. Hubert, Monika Fludernik
und Peter Philipp Riedl

Beirat

Barbara Beßlich, Christine Engel,
Udo Friedrich, Ina Habermann, Richard Hunter,
Irmela von der Lühe, Ulrich Pfisterer, Gérard Raulet,
Gerd Spittler, Sabine Volk-Birke

6



Anthropologie der Theorie

Herausgegeben von

Thomas Jürgasch und Tobias Keiling

in Zusammenarbeit mit

Thomas Böhm und Günter Figal

Mohr Siebeck

Thomas Jürgasch, geboren 1978; Studium der Theologie und Philosophie in Freiburg und Oxford; 2003 Master of Studies, University of Oxford; 2010 Promotion zum Dr. theol. an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg; Teilprojektleiter im Sonderforschungsbereich 1015 „Muße. Konzepte, Räume, Figuren“.

Tobias Keiling, geboren 1983; Studium der Philosophie, Soziologie und des Europa- und Völkerrechts in Freiburg, Basel und Paris; 2009 MA; 2013 PhD am Boston College, USA, und Promotion zum Dr. phil. an der Albert-Ludwigs-Universität; 2013–2016 Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Freiburger Sonderforschungsbereich 1015 „Muße. Konzepte, Räume, Figuren“; 2017 Forschungsstipendiat am Human Dynamics Centre der Justus-Maximilians-Universität Würzburg.

Diese Publikation entstand im Rahmen des Sonderforschungsbereichs 1015 *Muße* und wurde durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) gefördert.

e-ISBN PDF 978-3-16-155442-1

ISBN 978-3-16-155441-4

ISSN 2367-2072 (Otium)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2017 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Computersatz Staiger in Rottenburg/N. aus der Minion gesetzt und von Hubert & Co. in Göttingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Den Umschlag entwarf Uli Gleis in Tübingen. Umschlagabbildung Antonello da Messina, *Der heilige Hieronymus im Gehäuse*, etwa 1475 (Ausschnitt).

Vorwort

Dieser Band dokumentiert zentrale Aspekte der gemeinsamen Arbeit eines der philosophischen Teilprojekte, geleitet von Günter Figal, und des kirchengeschichtlichen Teilprojekts, geleitet von Thomas Böhm und Thomas Jürgasch, im Freiburger Sonderforschungsbereich (SFB) 1015 „Muße“. In der Zusammenarbeit der beiden Teilprojekte während der ersten Förderphase (2013–2016) stellte sich früh heraus, dass für unser Nachdenken über Muße die Frage danach zentral ist, wie sich Formen menschlichen Tuns näher beschreiben lassen, die wir als ‚theoretisch‘ bezeichnen. Denn die Engführung von Muße und Theorie, die Aristoteles paradigmatisch in der *Nikomachischen Ethik* entwickelt, hat eine Vor- und lange Nachgeschichte bis in die gegenwärtige Philosophie und Theologie hinein. Die Wirkmacht dieses Gedankens brachte uns dazu, diesen auf seine Relevanz und Gültigkeit für unsere Erforschung der Muße hin zu überprüfen.

Begründet wird die Engführung von Muße und Theorie bei Aristoteles anthropologisch, weil sich in einer theoretischen Lebensform, so Aristoteles, die Möglichkeiten der menschlichen Natur in vollendeter Weise verwirklichen. Daher lag es nahe, die verschiedenen ideengeschichtlichen Modelle einer Verbindung von Theorie und Muße spezifischer daraufhin zu untersuchen, wie diese sich zur Frage einer anthropologischen Fundierung der Theorie verhalten. So ergab sich als Leitfaden der gemeinsamen Arbeit die Frage nach der ‚Anthropologie der Theorie‘, welche diesem Band den Titel gibt. Die Texte in diesem Band stellen verschiedene Konzeptionen von Theorie und korrespondierende, mal mehr, mal weniger explizit anthropologische Begründungsmodelle vor. Sie gehen in der einen oder anderen Weise auf die gemeinsame Arbeit im SFB 1015 zurück: auf Workshops und Vortragseinladungen, auf die Arbeit der Teilprojektleiter, Mitarbeiter und Stipendiaten, die als Autoren beigetragen haben, sowie auf die Förderung von Übersetzungen, mit denen wir einschlägige Forschungsbeiträge in diesem Zusammenhang erstmalig auf Deutsch veröffentlichen. Die verschiedenen Veranstaltungen und das Gesamtkonzept des Bandes sind in enger Zusammenarbeit mit den Teilprojektleitern Thomas Böhm und Günter Figal geplant worden. Die editorische und redaktionelle Arbeit haben Thomas Jürgasch und Tobias Keiling übernommen.

Wir danken dem Vorstand des SFB 1015 und der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die großzügige und flexible Förderung dieser Publikation. Den anonymen Gutachtern im Peer-Review-Prozess danken wir für wertvolle Hinweise, den Herausgebern der *Otium*-Reihe danken wir für die Aufnahme des Bandes in die Reihe, Dr. Stephanie Warnke-de Nobili für die gute Zusammen-

arbeit mit dem Verlag. Herzlich danken möchten wir auch Dr. Fabian Freiseis und Florian Ruf, ohne deren engagierte redaktionelle Mithilfe dieser Band nicht zustande gekommen wäre.

Freiburg, im April 2017

Thomas Jürgasch
Tobias Keiling

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
 <i>Günter Figal</i>	
Anthropologie der Theorie. Phänomenologische Perspektiven zum Geleit	1
 <i>Hélder Telo</i>	
The freedom of θεωρία and σχολή in Plato	11
 <i>Simon Varga</i>	
Antike politische Anthropologie. Lebensform, Muße und Theorie bei Aristoteles	29
 <i>Michael Vollstädt</i>	
Zur Anthropologie der Theorie im patristischen Zeitalter. Gregor von Nyssa und die Einrichtung des Menschen	49
 <i>Andreas Kirchner</i>	
„Alles strebt nach Theorie“. Bemerkungen zu Plotins Konzept der Theoria	65
 <i>Thomas Jürgasch</i>	
Hyperphatische Anthropologie. Zum Verhältnis von Theoria und Anthropologie bei Dionysius Areopagita	99
 <i>Emanuele Coccia</i>	
Regula et Vita. Das monastische Recht und die Regel des Franziskus	133
 <i>Burkhard Hasebrink</i>	
Die Anthropologie der Abgeschiedenheit. Urbane Ortlosigkeit bei Meister Eckhart	191

Margot Wielgus

Solitude & Thinking. Henry David Thoreau 209

Volker Gerhardt

Der freie Geist und die Muße.

Zur Anthropologie der Theorie bei Nietzsche 225

Hanne Jacobs

Phänomenologie als Lebensform? Husserl über phänomenologische

Reflexion und die Transformation des Selbst 247

Sylvaine Gourdain

Das Ethos des Denkens, ein Ethos der Muße.

Überlegungen im Anschluss an Heidegger und Schelling 275

Jochen Gimmel

Zu den ethischen Implikationen der Theorie

ausgehend von Emmanuel Levinas und Hannah Arendt 295

Sonja Feger / Tobias Keiling

Am Rand der Lebenswelt.

Hans Blumenbergs Phänomenologie der Theorie 323

Autorenverzeichnis 343

Register 345

Anthropologie der Theorie

Phänomenologische Perspektiven zum Geleit

Günter Figal

Anthropologie und Theorie – wie geht das zusammen? Nimmt man die Theorie noch ernst, wenn man sie anthropologisch bestimmt? Um die beiden Fragen zu erläutern, sei an die Bedeutung des Begriffs Anthropologie erinnert. Der Begriff steht für den Versuch, das Wesen des Menschen zwar nicht in reduktionistischer Weise naturwissenschaftlich, aber jenseits der metaphysischen Philosophie, aus der die Konzeption der Theorie stammt, zu bestimmen. Traditioneller Weise orientiert sich die Anthropologie an der leiblichen Natur des Menschen, wie sie sich im menschlichen Verhalten inmitten der natürlichen Welt darbietet. Anthropologie ist die Naturphilosophie des Menschen¹, und deshalb ist sie auch eine Naturphilosophie der Theorie. Der Sachverhalt, dass der Mensch über sich hinaus auf die Dinge der Welt und ihre Ordnung aufmerksam wird, wird anthropologisch im Allgemeinen von seinem natürlichen, das heißt, leibhaft in die ihn umgebende Natur eingebundenen Leben her verstanden.

Dieser Rückbezug zum natürlichen Leben wird aber in der Betrachtung der Welt, die im traditionellen Sinne Theorie ist, gerade gelöst. Theorie im klassischen, und das heißt vor allem: im aristotelischen Verständnis ist nicht möglich ohne Freiheit von natürlichen Bindungen; sie vollzieht sich jenseits der natürlichen Bedürftigkeit, und sie hat, ihrem klassischen Verständnis nach, keinen das natürliche Leben betreffenden Zweck. Sie erwächst allein aus dem Streben nach Wissen, das zwar, wenn man Aristoteles folgt, zur im weiteren Sinne verstandenen Natur des Menschen gehört, aber nicht zu einem im engeren Sinne verstandenen natürlichen Leben. So gesehen wäre eine Anthropologie der Theorie immer auch theoriekritisch; sie artikulierte, mehr oder weniger deutlich, einen Zweifel am theoretischen Selbstverständnis der Theorie.

Dieser Zweifel dürfte nachvollziehbar sein. Man muss die Möglichkeit eines Wissens um des Wissens willen, einer Erkenntnis ohne natürlichen Antrieb nicht radikal verneinen, um deren leibliche und damit natürliche Rückbindung zu sehen. Selbst wenn man wie Aristoteles die Möglichkeit der Theorie nicht

¹ Odo Marquard, „Anthropologie“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. v. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer, Bd. 1, Basel 1971, 362–374.

dem Menschen als solchem, sondern etwas Göttlichem in ihm zuschreibt², ist dieses Göttliche ins Menschliche des Menschen eingebunden. So liegt die Möglichkeit der anthropologischen Betrachtung schon in der klassischen Konzeption der Theorie selbst.

Doch andererseits ist die Anthropologie damit nicht zu einer fraglos geltenden Wissenschaft vom Menschen geworden. Als Naturphilosophie des Menschen ist sie selbst Theorie. Sie lebt von der Theorie, die sie zugleich aus dem natürlichen Leben des Menschen verständlich zu machen versucht. Ganz im Sinne der klassischen Theorie ist die Anthropologie ohne lebenspraktischen Nutzen; es gibt kein natürliches Bedürfnis, das uns zur Anthropologie treibt. Zwar ließe sich die Theorie darauf zurückführen, dass Menschen in die Welt nicht eingebunden sind, sondern die Welt immer unselbstverständlich, befremdlich oder erstaunlich finden können. Aber dieses Erstaunen markiert eine Zäsur im natürlichen Leben, der sich die Theorie und also auch die Anthropologie verdankt.

Wenn es so ist, setzt die Anthropologie gerade die Theorie voraus, die sie unter dem Gesichtspunkt ihrer Herkunft aus dem natürlichen Leben verstehen will. Das muss keine Inkonsequenz sein und erst recht kein Selbstwiderspruch. Es kann lediglich heißen, dass das natürliche menschliche Leben und seine theoretische Betrachtung aufeinander verweisen, weil sie aufeinander angewiesen sind: ohne natürliches Leben keine Theorie, und ohne Theorie kein Verständnis des natürlichen Lebens. Die Theorie gibt es nicht ohne natürliches Leben, und das natürliche Leben erweist sich in der Theorie, also im Bruch mit dem nur natürlichen Leben, als das, was es ist. Beides ist voneinander verschieden und gerade darin miteinander verbunden. Das natürliche Leben kann sich als solches nur in der Theorie zeigen, weil die Theorie eine freie Betrachtung des natürlichen Lebens ist – eine Betrachtung, die sich als das, was sie im Abstand zum natürlichen Leben ist, nicht aus diesem erschließt. Wenn es so ist, dann wäre die Reflexion des Verhältnisses von Anthropologie und Theorie vor die Aufgabe gestellt, diese eigentümliche Mischung aus Abhängigkeit und Unabhängigkeit im Verhältnis beider zu erkunden.

Diese Erkundung wird verschieden ausfallen, je nachdem, ob sie ihrer Anlage und ihrem Selbstverständnis nach eher am natürlichen Leben oder an der Theorie orientiert ist. Sie wird anthropologischer oder theoretischer sein, das heißt: eher so, dass sie anthropologisch ihre eigene Eingebundenheit ins natürliche Leben betont oder ihren Abstand von diesem, ihren theoretischen Charakter.

Um dies zu illustrieren, mag ein Blick auf die Phänomenologie hilfreich sein. In ihr wurde die gerade genannte Spannung anthropologischer und theoretischer Orientierung in besonderer Intensität ausgetragen, derart, dass die Entwicklung der Phänomenologie bei ihren klassischen Vertretern geradezu durch

² Aristotelis *Ethica Nikomachea* 10, 7; 1177b 26 – 1178a 2. Zitiert nach: Aristotelis *Ethica Nicomachea*, hg. v. Ingram Bywater, Oxford 1894.

den Austrag der anthropologisch-theoretischen Spannung bestimmt ist. Zentrale Konflikte in dieser Entwicklung, wichtige Motive dafür, dass die Phänomenologie sich überhaupt weiterentwickelt hat, haben mit dieser Spannung und Spannweite zu tun.

Am Anfang, genauer am Anfang der konfliktträchtigen Phase phänomenologischen Philosophierens, steht die reine Theorie. In seiner programmatischen Darstellung der Phänomenologie, die unter dem Titel „Ideen I“ bekannt geworden ist, war Husserl so weit gegangen, als den Sachbereich der phänomenologischen Betrachtung einen „für sich geschlossenen Seinszusammenhang“ anzunehmen, der keiner anderen Sache bedürfe, um zu existieren³. Das Bewusstsein, dessen Korrelate die Phänomene sind, ist demnach nicht in die reale Welt eingeordnet und hat, sobald es die phänomenologische Einstellung eingenommen hat, mit der Realität der Welt nichts mehr zu tun. Das ist keine nur für eine bestimmte Phase seines Denkens geltende Radikalisierung. Noch in den Pariser Vorträgen, die Husserl 1929, sechzehn Jahre nach dem Erscheinen von *Ideen I* hält und die die Grundlage der *Cartesischen Meditationen* bilden, hält Husserl an dieser Auffassung fest. Mit der phänomenologischen Einstellung vollziehe sich „eine Art Ich-Spaltung“; der „transzendente Zuschauer“ trenne sich vom „welthingegebenen Ich“ und sehe diesem bei Leben und Erleben zu⁴. Diese Trennung ist die Urszene der phänomenologischen Theorie.

Dieses Verständnis des phänomenologischen Blicks als eines solchen „Blicks von Nirgendwo“⁵ kann befremdlich sein. Und da es, wie angedeutet, nicht um eine marginale Extravaganz geht, sondern um das Zentrum der Phänomenologie, ist gut nachvollziehbar, dass die bedeutendsten Revisionen von Husserls phänomenologischem Programm durch das Befremden gegenüber dem „transzendentalen Zuschauer“ motiviert sind. Heidegger klagt gegenüber Husserl ein, die transzendental zuschauende Instanz der Phänomenologie sei in ihrem Sein unbestimmt geblieben und ersetze den transzendentalen Zuschauer durch ein um sich selbst besorgtes, das eigene Sein faktisch austragendes Dasein. Merleau-Ponty bezweifelt die Möglichkeit der Unterscheidung zwischen dem transzendentalen Zuschauer und dem „welthingegebenen Ich“ und betont die Weltzugehörigkeit jedes, auch des phänomenologischen Bewusstseins; auch der Philosoph hat einen Schatten, auch sein Blick gehört in die Welt.

Husserl hat die Revision seines Programms auf die er reagieren konnte, diejenige Heideggers also, wenig plausibel gefunden und sie – ganz im Sinne der

³ Edmund Husserl, „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie“, in: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Husserliana III/1, hg. v. Karl Schumann, Den Haag 1976, 105.

⁴ Edmund Husserl, „Pariser Vorträge“, in: *Cartesische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, hg. v. S. Strasser, Den Haag 1960, 16.

⁵ Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford 1986.

Spannung von Anthropologie und Theorie als „anthropologistisch“ kritisiert. Es sei „den reinen Sinn der Philosophie verderbende Verirrung, welche die Philosophie auf Anthropologie, bzw. auf Psychologie, auf die positive Wissenschaft vom Menschen bzw. vom menschlichen Seelenleben gründen“ wolle⁶. Die Kritik trifft nicht genau, denn Heidegger hatte den „konkreten Menschen“ keineswegs als „weltlich reale Tatsache“ denken, sondern das menschliche Leben oder Dasein allein in seinem „Vollzugssinn“ verstehen wollen⁷. Das menschliche Leben wird als solches nicht erkannt, indem man es als etwas in der Welt Vorkommendes feststellt, sondern nur, wenn man sich daran orientiert, wie es gelebt wird. Die Philosophie, so hält Heidegger schon im Jahr 1919 fest, soll das menschliche Leben nicht als Positum einer positiven Wissenschaft behandeln; vielmehr soll sie mit dem Leben und Erleben ‚mitgehen‘; dazu ist sie nach Heideggers Überzeugung imstande, weil sie also solche „erlebend und Erlebtes erlebend“ ist und so das Leben unmittelbar, in „hermeneutischer Intuition“ zu erfahren vermag⁸. Auch Merleau-Ponty hätte sich gegen Husserls Einwand verwahren können. Statt den transzendentalen Zuschauer anthropologisch auf seine Natürlichkeit zurückzuführen, löst er diesen in einer anonymen, allumfassenden Leiblichkeit auf, die er „das Fleisch der Welt“, *la chair du monde* nennt. Weder Heidegger noch Merleau-Ponty sind Anthropologen; beide betrachten den Menschen nur soweit, wie ihnen dies im Hinblick auf ihre jeweilige Konzeption von Phänomenologie erforderlich scheint.

Aber damit ist das Kapitel Phänomenologie und Anthropologie nicht zu Ende. Erstaunlicherweise ist es Husserl, der sich, weiter und unbefangener als Heidegger und Merleau-Ponty, für die Anthropologie öffnet. Das geschieht nicht in selbstkritischer Absicht, also nicht derart, dass er die transzendentalen Bestimmungen, wie sie in *Ideen I* entwickelt worden waren, in Zweifel zieht, sondern in einer anthropologischen Fassung des Transzendentalen. Das geht nicht ohne Spannungen ab. In den *Cartesischen Meditationen* stattet Husserl den transzendentalen Zuschauer mit „Habitualitäten“ aus⁹, die dieser wohl kaum

⁶ Edmund Husserl, „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften“, in: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Dritter Band*, Husserliana V, hg. Marly Biemel, Den Haag 1952, 148.

⁷ Martin Heidegger, „Anmerkungen zu Karl Jaspers ‚Psychologie der Weltanschauungen‘ (1919–1921)“, in: *Wegmarken*, Gesamtausgabe Bd. 9, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1976, 1–44, hier 32.

⁸ Martin Heidegger, „Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. Kriegsnotsemester 1919“, in: *Abt. 2, Vorlesungen*, Gesamtausgabe Bd. 56/57, Frankfurt a. M. 1987, 1–117, hier 117. Vgl. auch: Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, in: *Abt. 2, Vorlesungen 1919–1944*, Gesamtausgabe Bd. 58, Frankfurt a. M. 1993, 123.

⁹ Edmund Husserl, „Cartesische Meditationen“, § 32, in: *Cartesische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, hg. v. S. Strasser, Den Haag 1960, 100–101 (Husserl, „Cartesische Meditationen“).

hätte, wenn er nur Zuschauer wäre; Habitualitäten bilden sich durch Erfahrungen inmitten der Dinge in der Welt und also nicht ohne das natürliche leibliche Leben. Trotz oder in seiner offen transzendentalphilosophischen Konzeption nimmt Husserl das leibliche Leben viel ernster als Heidegger, in dessen daseins-analytischen Beschreibungen das leibliche Leben zwar omnipräsent ist, aber nie ausdrücklich zur Sprache kommt. So ist in *Sein und Zeit* viel vom Zuhandenen die Rede, aber nicht von der Hand.

Husserls Beschreibungen des leiblichen Lebens werden diesem nicht immer gerecht – immer dann nicht, wenn eine transzendente Instanz gegenüber dem Leiblichen ihren Eigensinn behauptet. Dann scheint es so, als ob die Trennung, wie sie mit der Unterscheidung von transzendentelem Zuschauer und welthin-gegebenen Ich angesprochen ist, auch die Beschreibungen des Leiblichen dominiert. Dann ist das Ich, das als transzendentes die Möglichkeit der Phänomenologie garantieren soll, nicht selbst leiblich, sondern agiert in seinem Leib wie ein Autofahrer im Auto. So liest man in den *Cartesischen Meditationen*, dass das Ich „in“ seinem Leib, „*mittelst* seiner“ in der Außenwelt wirke¹⁰. Er sei „das einzige Objekt innerhalb meiner abstraktiven Weltschicht, dem ich erfahrungsgemäß Empfindungen zurechne, [...] das einzige, *in* dem ich unmittelbar *schalte und walte*, und insonderheit walte in jedem seiner *Organe*“¹¹.

Aber Husserl hat die Leiblichkeit menschlichen Lebens auch anders beschrieben – derart, dass er von ihr aus das Betrachtungspotential des Ich verständlich machen und so anders als im Sinne transzendentalen Zuschauens denken kann. Damit gibt es bei Husserl, zumindest ansatzweise, eine Anthropologie, die weder die Theorie naturalisiert noch in ihrem eigenen theoretischen Charakter unreflektiert bleibt. Im Anschluss an Husserls einschlägige Überlegungen lässt sich verstehen, warum die Theorie nicht aus der Natürlichkeit des Lebens erklärbar ist und sich dennoch keiner radikalen Trennung vom natürlichen Leben verdankt. Vielmehr ist sie eine Möglichkeit dieses Lebens, die nicht in seiner Natürlichkeit aufgeht und ebenso wenig jenseits des natürlichen Lebens besteht.

Die einschlägigen Überlegungen Husserls finden sich in einem Forschungsmanuskript aus dem Jahr 1932, das der „universalen Geisteswissenschaft als Anthropologie“ gewidmet ist. Bemerkenswert an diesen Überlegungen ist nicht nur, dass Husserl nun, etwa zwei Jahre nach seinem Verdikt über die anthropologischen Verirrungen seiner Schüler, zu einer positiven Einschätzung der Anthropologie findet. Bemerkenswert, weil sachlich aufschlussreich ist außerdem, dass er den anthropologischen Blick auf den Menschen als einen menschlichen Blick auf den Menschen reflektiert. Die „anthropologische Menschenbetrachtung“, so liest man, sei „eine Betrachtung des Menschen als Person, welche in der Welt ist dadurch, dass sie sich auf Welt ‚bezieht‘, als Subjekt der Intentionalität, die

¹⁰ Husserl, „Cartesianische Meditationen“, 128.

¹¹ Husserl, „Cartesianische Meditationen“, 128.

eben das personale Sein, das Subjektsein für etwas“ ausmache¹². Wenn es so ist, geht der anthropologische Blick nicht auf den Menschen als auf eine reale Tatsache oder ein Objekt. Im anthropologischen Blick, der ein menschlicher Blick ist, steht vielmehr ein blickender Mensch, einer, der sich auf die Dinge der Welt oder andere Menschen, also möglicherweise auf den ihn anthropologisch Anblickenden, bezieht.

Die „anthropologische Menschenbetrachtung“, wie Husserl sie in seiner Überlegung versteht, ist also kein Blick, der von Nirgendwo, aus der utopischen Höhe eines transzendentalen Zuschauers, auf ein Lebewesen namens Mensch fällt – als ob der Betrachtende mit dem Betrachteten nichts zu tun hätte. Der Blick auf den Menschen ist nur im Wechselverhältnis möglich, und entsprechend ist die Anthropologie, wie sie mit Husserl zu verstehen ist, wesentlich *korrelativ*.

Das ist freilich keine hinreichende Bestimmung der Anthropologie, denn nicht jede intersubjektive Korrelation ist anthropologisch. Damit das korrelative Blickverhältnis anthropologisch werden kann, muss es *reflektiert* sein und in seiner Reflektiertheit außerdem begrifflich artikuliert werden, das heißt: Die Beschreibung dieses Verhältnisses muss auf eine allgemeine Bestimmung des Menschen zielen. So rudimentär Husserls Überlegungen sind, lösen sie diesen Anspruch ein. Die Allgemeinheit einer anthropologischen Bestimmung kommt allein schon dadurch ins Spiel, dass ‚der Mensch‘ in der Korrelation verdoppelt ist. Damit ist ‚er‘ aus der Besonderheit des jeweils Blickenden und Erblickten herausgehoben und ohne jede Abstraktion in ein Verhältnis gestellt, das die Rede von ‚dem Menschen‘ erst rechtfertigt. Der reflektierte Blick ist ein menschlich bewusst gewordener Blick auf den Menschen. In ihm gibt es nicht diesen Menschen da als ein seltsames Tier, sondern jemanden, der einem selbst als dem Blickenden ein Gegenüber ist. Das müsste für das Verständnis mit besonderer Evidenz verbunden sein; in der Korrelation des Blicks zeigt sich mit zwei, mindestens zwei Menschen das Menschenwesen und also ‚der Mensch‘.

Man könnte, Husserls Überlegung folgend, seine Beschreibungen aufnehmend, variierend und weiterführend, diese Korrelation genauer beschreiben. Dabei würden dann die *Asymmetrien* in der Korrelation deutlich werden. So würde man verstehen, dass der andere Mensch, der mir im Blick steht, ganz und gar sichtbar ist, während man sich selbst immer nur unvollständig sieht. Ebenso würde deutlich, dass man das leibhafte Verhalten eines anderen – seine Bewegungen, seine Gesten, seine Mimik, die Sätze, die sie oder er artikuliert, verstehen kann, während es für einen selbst am eigenen Verhalten, sofern es vollzogen wird, nichts zu verstehen gibt. Was man tut oder sagt, ist grundsätzlich verständlich, aber man selbst muss und kann es nicht verstehen, weil man nicht auf es bezogen ist. Verstehen muss und kann es immer nur jemand anders, so wie man

¹² Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil*, Husserliana XV, hg. v. Iso Kern, Den Haag 1973, 481.

selbst die anderen verstehen muss und meist, in welchem Grad auch immer, verstehen kann.

Was gerade nur angedeutet wurde, lässt sich in Konzentration auf den wichtigsten Punkt allgemein fassen. Dadurch, dass andere wahrnehmbar und verständlich und in ihrer Wahrnehmbarkeit und Verständlichkeit *gegenüber* sind, wird der Wahrnehmungs- und Bedeutungszusammenhang, den man selbst nur lebend verwirklichen kann, aus der Immanenz des eigenen Lebens herausgestellt. Er wird mit dem anderen dort als der Bedeutungszusammenhang *seines* Verhaltens *äußerlich*. Aber diese Äußerlichkeit ist nicht jenseits der Immanenz des eigenen Lebens. Sobald sie da ist, versteht man auch, dass der leibhafte Vollzug des eigenen Lebens, aus dem man nicht herauskann, als solcher immer schon äußerlich ist. Man ist außen – nicht nur für die anderen, sondern derart, dass man mit den anderen dieselbe Äußerlichkeit teilt: den *Freiraum* des einander Wahrnehmens und Verstehens, in dem man sein Leben, in diesem verbleibend und also immanent, vollziehen und zugleich das menschliche Leben im Gegenüber der anderen Menschen wahrnehmen und verstehen kann.

Ohne dass dieser Freiraum berücksichtigt wird, lässt sich das menschliche Leben in seiner Wahrnehmbarkeit und Verständlichkeit wie auch in seinem Wahrnehmen und Verstehen nicht angemessen beschreiben. Menschen erfahren einander und allein so auch sich selbst im Freiraum ihrer asymmetrischen Korrelationen. Sie sind, was sie sind, in diesem Freiraum und von diesem Freiraum her. So gesehen ist die Aufgabe der Anthropologie die Beschreibung dieses Freiraums.

Das ist keine Beschreibung, die auf etwas bezogen ist, mit dem sie selbst nichts zu tun hat. Die anthropologische Beschreibung ist ja selbst nur im Freiraum des Wahrnehmens und Verstehens möglich, der zugleich der Freiraum der Wahrnehmbarkeit und der Verständlichkeit ist. Also kann sie diesen Freiraum nicht wie etwas ihr objektiv Vorgegebenes fassen und zugleich nicht wie etwas allein zu ihr selbst Gehöriges reflektieren. Sie schöpft den Freiraum nicht aus, und sie verfügt nicht über ihn. Sie gehört ihm zu und kann ihn nur in dieser Zugehörigkeit zu ihm beschreiben.

Nun lässt sich auf die Frage nach der Theorie zurückkommen. Diese war unausgesprochen bereits wieder im Spiel, seit von der Anthropologie die Rede war, vorausgesetzt, dass die Anthropologie Theorie ist. Aber nun erst, nachdem der Begriff der Anthropologie mit Husserl entwickelt wurde, zeigt sich, dass die Theorie nicht demjenigen, der sie praktiziert, zugeschrieben werden kann. Sie ist, schematisch gesagt, kein subjektives Tun, sondern mit dem, worauf sie bezogen ist, wesentlich verbunden. Damit ist sie ermöglicht in der Möglichkeit dieser Verbindung selbst. Theorie, so ließe sich das zusammenfassen, ist Wahrnehmung des Freiraums, in dem sie möglich ist und damit, mehr oder weniger ausgeprägt, immer auch die Reflexion dieser Möglichkeit, also des Freiraums.

Was das heißt, ist ansatzweise an der anthropologischen Theorie gezeigt worden. Aber es ließe sich auch zeigen, dass die wechselseitige Verbundenheit von Wahrnehmen und Wahrnehmbarem, von Verstehen und Verstehbaren nicht nur für die Anthropologie, sondern ebenso für andere Ausprägungen der Theorie gilt. Beschreibung und Gegenstand gehören immer in einem Freiraum zusammen, der nicht auf Beschreibung und Gegenstand, auch nicht auf die denkbare Menge aller Beschreibungen und aller Gegenstände reduziert werden kann. Die Theorie geht in der Anthropologie nicht auf; Anthropologie ist ein theoretischer Sonderfall und als solcher keine besondere Abteilung der Theorie, sondern in deren allgemeine, nicht auf die Betrachtung des Menschen beschränkte Ausprägung gebunden. Außerdem lebt die Theorie von etwas, das nur anzeigender Weise ‚etwas‘ genannt werden kann und das allein in einer Beschreibung des Menschen, in Anthropologie also, nicht einzuholen ist – von ihrem Freiraum, der ihre Möglichkeit ist. Die Theorie in ihrer Möglichkeit reicht also zweifach über den Menschen und damit auch über die Anthropologie hinaus. So bleibt die Spannung von Anthropologie und Theorie offen.

Literatur

Primärliteratur

- Aristotelis, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, hg. v. Ingram Bywater, Oxford 1894.
- Heidegger, Martin, „Anmerkungen zu Karl Jaspers ‚Psychologie der Weltanschauungen‘ (1919–1921)“, in: *Wegmarken*, Gesamtausgabe Bd. 9, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1976, 1–44.
- Heidegger, Martin, „Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. Kriegsnachsemester 1919“, in: *Abt. 2, Vorlesungen*, Gesamtausgabe Bd. 56/57, Frankfurt a. M. 1987, 1–117.
- Heidegger, Martin, „Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)“, in: *Abt. 2, Vorlesungen 1919–1944*, Gesamtausgabe Bd. 58, Frankfurt a. M. 1993.
- Husserl, Edmund, „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften“, in: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Dritter Band*, Husserliana V, hg. Marly Biemel, Den Haag 1952.
- Husserl, Edmund, „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie“, in: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Husserliana III/1, hg. v. Karl Schumann, Den Haag 1976.
- Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, hg. v. S. Strasser, Den Haag 1960.
- Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil*, Husserliana XV, hg. v. Iso Kern, Den Haag 1973.

Sekundärliteratur

- Marquard, Odo, „Anthropologie“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. v. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer, Bd. 1, Basel 1971, 362–374.
Nagel, Thomas, *The View from Nowhere*, Oxford 1986.

The freedom of θεωρία and σχολή in Plato

Hélder Telo

Human nature is subject to many limitations, whether we recognize them or not. These limitations confine our perspective, restrain our capacity and force us to accept things which, under different circumstances, we would not choose. But our limitations are not unchangeable. They can vary both in number and degree. We are in fact able to achieve a certain (if not a full) release from them, a certain autonomy and sovereignty, which allow us to either affirm and fulfil our own being or at least come closer to doing it.

As we shall see, Plato is very aware of our human limitations and also of the possibilities of overcoming such limitations. Philosophy – which he understands as a form (indeed the highest form) of θεωρία – constitutes the maximum level of freedom a human being can attain. The freedom of θεωρία is in turn intimately connected with the freedom experienced in σχολή. Not only does one need leisure in order to exercise θεωρία, but θεωρία is also the content of the highest form of σχολή. So we can better understand the freedom of θεωρία if we consider the freedom of σχολή and its opposition to the different forms of ἀσχολία which Plato identifies. But before focussing our attention on the concepts of ἀσχολία and σχολή – and even before considering the main limitations of human nature that make the matter of release and freedom so significant, let us briefly consider Plato's understanding of θεωρία and how he conceives philosophy as the highest form of θεωρία.

1. The Platonic conception of θεωρία and its cultural antecedents

If we search for the terms “θεωρία” and “θεωρεῖν” in Plato's works, we find two different meanings. On the one hand, these terms designate the effort of considering or examining something (a problem, a being, a notion, etc.).¹ In order to understand something, we have to focus on it, gaze at it attentively – be it with our bodily eyes or with the eye of our soul. This is a consequence of our “seeing”

¹ See, for instance, Plato *Respublica* 372e8; Plato *Theaetetus* 177e2; Plato *Philebus* 38b2, 42b3.

of beings in the broadest sense (our access to them) not being something simple. We may look at things in different ways and with different states of mind. Our vision may be more or less focussed. It may be either a close inspection and see all the details of something or a remote glance, which has just an overview of its object. It may also pay more or less attention to what is presented. Many aspects may escape our notice and this may even distort our understanding of reality as a whole. In fact, our everyday perspective is in many ways limited. Although we see things, we do not really understand what they are. Because of this, it is very important to gaze attentively at things, from different angles, in order to correct our immediate view of them. This intensive gaze will thus strive to discover the truth about these things.²

However, *θεωρία* and *θεωρεῖν* do not only mean this effort of searching for what beings really are. They also designate what this searching gaze aims at: a pure contemplation or beholding of something.³ This visual metaphor is here an expression of a perfect access to something. Ancient Greek culture is very sensitive to the importance of witnessing something (which is designated as *αὐτοψία*), as opposed to a second-hand knowledge or hearsay. In the act of witnessing (and assuming that the conditions are perfect), an object is before oneself and shows itself as it really is. This is why Plato often refers to the idea of seeing. To know is to see perfectly. So *θεωρία* is a complete and unconcealing access to something.⁴ But Plato does not simply use the term in reference to any kind of being whatsoever; he uses it primarily in reference to the highest kinds of being, the true beings or the things that really are – namely, the *εἶδη*, i. e. the common predications that appear in many different beings and allow us to understand them. To really see or to understand the multiple beings we come into contact with is to see and understand the *εἶδη*. So the most prominent form of seeing is the contemplation of the *εἶδη*. Whatever the many metaphysical problems associated with the notion of *εἶδη*, Plato nevertheless establishes that the contemplation of them is the purpose of philosophy and even tries to describe it.⁵ The descriptions, however,

² *Θεωρία* and *θεωρεῖν* are only two of the terms which Plato uses to express this notion of an intensive and inquiring gaze. Other similar expressions include *σκοπεῖν*, *ἀθρεῖν*, *τηρεῖν*, *θεᾶσθαι*, *θαυμάζειν*, *ὁρᾶν*, *ιδεῖν* and *πρὸς τι βλέπειν*.

³ For this usage of the word, see for instance Plato *Phaedo* 65e2 and 109e6; Plato *Symposium* 210d4; Plato *Phaedrus* 247c1 and d4.

⁴ This usage of a visual model does not necessarily imply that the perfect access is purely intuitive and not logic or discursive. For Plato, dialectics plays a central role in pursuing and reaching truth, but it is not clear if it is a ladder one throws away afterwards (something one does not need anymore after arriving at a contemplation of the *εἶδη*) or not. This is an important question for understanding exactly how *θεωρία* works, but we will leave it aside, in order to avoid all the complex analyses it would require about the nature of the *εἶδη* and our relation to them.

⁵ We find very significant descriptions in Plato *Symposium* 209e5 ff.; Plato *Phaedrus* 246d6 ff.; Plato *Republica* 515e6 ff. and 532a ff.; Plato *Theaetetus* 173b7 ff. See also Plato *Phaedo* 108d9 ff., which can be understood as a metaphorical description of the contempla-

are problematic. They are normally mythological and it is not clear if Plato actually went through this experience or if someone ever could. In the *Phaedo* he even declares that it is impossible to have a perfect access to the εἶδη while living and being connected with the body. Nevertheless, this does not cancel out the idea of such a contemplation. It remains an ideal and philosophy remains the incessant and unrelenting pursuit of such θεωρία.

This double nature of θεωρία and θεωρεῖν (which may refer both to the inspection and the contemplation of some being) mirrors a fundamental double nature of philosophy itself, which may also refer to both a task and to the ideal fulfilment of it. Both moments belong together and this is what θεωρία expresses. But why does Plato associate the task and the aim of philosophy with this word? What exactly does the term θεωρία entail?

The word θεωρία has very important connotations in Greek culture and these help us understand the Platonic use. The etymology is not clear. It seems to be composed of two elements and the first has been associated both with θέα (which means both the act of spectating and the spectacle) and with θεός. The second element, in turn, refers either to seeing (ὁρᾶν) or to observing, preserving (through the ending -ορος). The fact that the meaning of the word consents these associations is particularly significant. The word has a connection with seeing, but not to just any kind of seeing. What is seen is something extraordinary, a spectacle. There is an element of solemnity and exaltation, perhaps even of epiphany, in the word. This becomes clearer if we consider several important institutions in Ancient Greece that were termed θεωρία.⁶

In general, θεωρία designates an excursion or travel outside the πόλις with a very definite end. This excursion may be a public or private affair, but it often has a religious dimension. A θεωρός is an envoy sent to an oracle or the pilgrim that goes to a religious festival, takes part in rituals, contemplates sacred objects, processions, the games, etc. In this sense, there is even some affinity between the θεωρία as pilgrimage and the sacred Mysteries, in which there was also a ritualistic and ecstatic vision (the ἐποπτεία) of a mystic truth.⁷ This is particularly

tion of εἶδη. Now, the fact that these different presentations do not entirely coincide raises problems of its own and reveals how difficult it is to describe the end station of all philosophical efforts.

⁶ We will limit our consideration only to the most important aspects and their relevance. For a more exhaustive analysis, see for instance: Hermann Koller, "Theoros und Theoria", in: *Glotta* 36 (1958), 273–286; Götz Redlow, *Theoria. Theoretische und praktische Lebensauffassung im philosophischen Denken der Antike*, Berlin 1966; James Redfield, "Herodotus the Tourist", in: *Classical Philology* 80 (1985), 97–118; James Ker, "Solon's Theōria and the End of the City", in: *Classical Antiquity* 19 (2000), 304–329; Ian Rutherford, "Theoria and Darśan. Pilgrimage and Vision in Greece and India", in: *The Classical Quarterly* 50 (2000), 133–146; Andrea Wilson Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*, Cambridge u. a. 2004.

⁷ For a description of the process, see for instance Yulia Ustinova, "To Live in Joy and

important in Plato, given the fact that he often alludes to the Mysteries in his texts – and especially in the passages where he presents the contemplation of true beings.⁸ In both cases, one experiences something extraordinary, which is completely different from daily life and affects one's outlook on life.

But there is also a profane θεωρία, which was somewhat akin to tourism. It had the particular purpose of seeing other lands, other customs, other mentalities or other ways of living. This is symbolized in Ulysses' wandering, which allowed him to know many cities and many different mentalities (νόοι).⁹ Herodotus is an example of this kind of θεωρός and he himself talks about the θεωρία of Solon.¹⁰ In the *Leges*, Plato even includes these journeys among the functions of the state. Some citizens are supposed to get acquainted with other νόμοι and bringing back reports. This knowledge enriches the state and may result in some changes for the better, but it is also something dangerous, in so far as it may introduce harmful practices and threaten the community.

This shows the ambiguity of θεωρία. On the one hand, travel affords new and amazing experiences outside the everyday practices of the πόλις, detaches one from the parochial or narrow-minded perspective and way of living of one's πόλις, enlarges one's horizons and deepens one's understanding of life.¹¹ Yet, this travelling is only a temporary release, one needs to return, and the experience may have changed one so profoundly that one is not able to reintegrate oneself in one's old life.

These theoretic practices are then the basis for new usages of the word. The word comes to designate the physical contemplation of nature and especially of the skies, which are regarded as a wondrous and even divine spectacle. But θεωρία also becomes an important means of understanding and presenting philosophy. In the *Respublica*, a philosopher is contrasted with a lover of visual spectacles (φιλοθεάμων) and a lover of sounds (φιλήκοος). He is a lover of the spectacle of truth, which is not sensitive, cannot be found at the level of the multiple beings (τὰ πολλά), but only in the εἶδη which are in themselves comprehensible and account for what each thing is. A philosopher must therefore abandon our normal perspective and travel to a new perspective. This comparison of philosophy to travel emphasizes the processual character and the difficulty of philosophical research – but it also indicates the great culmination it aspires to: namely,

Die with Hope. Experiential Aspects of Ancient Greek Mystery Rites", in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 56 (2013), 105–123, 111–113.

⁸ On the explicit allusions to the Mysteries in Plato's works, see in particular Christoph Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin/New York 1987.

⁹ See Homer *Odyssea* I, 3.

¹⁰ See Herodotus *Historiae* 1.29.5 ff.

¹¹ This is particularly clear in the case of religious festivals, which constituted a kind of panhellenic space, outside the borders and the customs of any particular πόλις. A cosmopolitan perspective is also what is expected to ensue from this theoretic tourism.

the contemplation of a different sphere of reality, different from the constantly changing and vanishing one (which is, in this sense, a “mortal” sphere). In this other sphere of reality beings have an essential stability and are therefore divine, immortal, as Plato often says. There is a solemnity and even a holiness in ontological contemplation, which is even compared to a divine procession in the *Phaedrus* or a mystic initiation in the *Symposium*.¹²

So philosophic *θεωρία* is a release from the confinement of our everyday perspective and also from the everyday concerns that correspond to it. *θεωρία* is a space of freedom, where one’s gaze can go beyond everyday objects and actions (beyond the multiplicity of reality) and eventually achieve the unity of the *εἶδος* and the truth of beings (or the true beings, that which really is, in the fullest sense of the word “being”).

This is, however, a very generic description of the freedom that characterizes *θεωρία*. In order to understand it better, we have to consider what characterizes our usual condition.

2. The meaning of *ἄνθρωπος* and the relevance of an anthropology of *θεωρία*

Normally we are not theorizing. In fact, *θεωρία* is a very artificial and difficult act. This is so because we are not pure intellects, only concerned with seeing, examining or contemplating. We are much more than that. But how can we gain perspective over ourselves, how can we define what we are and, more particularly, how does Plato conceive of our essence?

We may gain some insight into these questions if we consider (even if only very briefly) the term that designates what we are. We are human beings – *ἄνθρωποι*. But what is an *ἄνθρωπος*? What are the connotations of this term in Ancient Greek?

An *ἄνθρωπος* is often contrasted with animals and gods. If we consider Homer, human beings are essentially mortals, whereas gods live forever. Human life is brief and afterwards all that is left is a *ψυχή*, a ghost, a shadow or pure smoke, something without substance. Only our bodily existence is concrete and substantial. But even this life may be (and often was) seen as something unsubstantial. Pindar, for instance, describes human beings as “dreams of a shadow”, and in the

¹² Plato even describes the *εἶδη* as an object of wonder or reverence (*θαυμάζειν*), which is actually the feeling the humans experience when gods or god-like beings appear in Homer; see Plato *Symposium* 210e4–5. The contemplation of the *εἶδη* is a deeply emotional experience. In the *Symposium* and the *Phaedrus* it is in fact described as the strongest experience of *ἔρως*, as it involves contemplating the most beautiful being – beauty in itself. This contemplation touches one deeply and is also described as an immersion in the high sea; cf. Plato *Symposium* 210d3 ff.

same verse he also characterizes us as ἐπάμεροι.¹³ This does not simply mean “lasting a day”, “that lives a day”, “short-lived”. It also expresses one’s exposition and subjection to what the day brings.¹⁴ Our life may change at any moment. We do not have absolute control over the circumstances of our lives and we do not know how things are going to turn out. Consequently only at its end can a life be considered happy or blessed.¹⁵ But we are not only victims of fortune’s mood swings. Even what appears to be a good situation may reveal itself to be a beauty festering with evils (a κάλλος κακῶν ὑπουλον), just as in the case of Oedipus.¹⁶ We may misunderstand the meaning of a given state and what appears to be a state of happiness may turn out to be absolutely miserable. Our perspective is very limited and is often said to correspond to a domain of mere conjecture, as opposed to the true knowledge the gods possess. This finite perspective is therefore the cause of many errors – as is abundantly demonstrated in the tragedies. And even if we can correct and improve our perspective to the point of creating τέχνη that make our life easy and give us a certain sway over nature, this is not enough to fully control the course of our lives – as Greek tragedies also remind us. We are still fragile, still mortal and still exposed to what the day brings.

So the human condition is essentially characterized by its frailty. We are not αὐτάρκες, like the gods, we do not have everything we need. Although the Greek concept of divinity changes through the centuries, it is always a projection of all that humans aspire to: increased power, invulnerability and later perfect knowledge. So, despite the fact that humans are extremely limited, they already overcome their condition up to a point, through their aspirations and hopes. This simultaneously aggrandizes and endangers us – and Greek culture is very aware of the latter, so much so that it advises us to think mortal thoughts (θνητὰ φρονεῖν), to know ourselves (γινῶθι σαυτόν, which originally means to know our limitations or our place) and to avoid excesses (μηδὲν ἄγαν). We are merely human and if we aspire to the privileges of a god, that may very well cause divine ill-will (φθόνος).

This is a very schematic presentation of Greek culture, but it helps in understanding what we find in Plato. In his works, he often stresses the limitations of human beings. Just to give a few examples, he compares our condition to the condition of cavemen watching shadows and also to a puppet.¹⁷ To qualify some-

¹³ Cf. Pindar *Pythia* 8 vv. 95 f.

¹⁴ On this topic, see for instance Hermann Fränkel, “Man’s, Ephemeros’ Nature According to Pindar and Others”, in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 77 (1946), 131–145 and Matthew W. Dickie, “On the Meaning of ἐφήμερος”, in: *Illinois Classical Studies* 1 (1975), 7–14.

¹⁵ This is a topos in Greek literature. One of the most famous occurrences of it can be found in Herodotus’ *Historiae* 1.32.7.

¹⁶ For this expression, see Sophocles *Oedipus Tyrannus* v. 1396.

¹⁷ See Plato *Respublica* 514a1 ff. and Plato *Leges* 644d7 ff.

thing as human is to degrade it, in comparison to what is exalted as divine. In the *Apologia Socratis*, Socrates qualifies the awareness of his own ignorance as a human σοφία.¹⁸ In the *Phaedrus*, the everyday endeavours of our life are qualified as human, in contrast with the divine exertions of ἔρως.¹⁹ But human beings are not characterized only by their limitations in knowledge, action and worth. They also aspire to more, much more – indeed, to the best of all, the superlative good. They are intrinsically desiderative, “erotic”. They are defined simultaneously by πένια and πόρος, just like ἔρως in the *Symposium*.²⁰ They are something μεταξύ, halfway – simultaneously defined by their deficiencies and the perfections they pursue.²¹ They lack a lot, but they are already related to it through their longing. This means that they are already more than what they are and they are not yet fulfilled. Indeed, the notion of human being is itself ambiguous, because Plato also uses it to designate the perfect condition we aspire to. In the *Symposium*, Aristophanes says that each of us is a piece (a σύμβολον) of a human being, which means that our natural condition is not the one of limitation and fragmentation, but the wholeness and wholesomeness of possessing all we desire.²² In many other passages, Plato speaks of something divine in the human being (namely, the intellect) and says our true condition is the exercise of this divine part in us – i.e., θεωρία.

This ambiguity of the notion of ἄνθρωπος is also important for defining the goals of philosophical anthropology. If we follow the Greek view, this discipline has to pay attention not only to what we are, our limitations and deficiencies, but also to what we desire. An anthropological perspective considers things from the point of view of a limited being aspiring to much more. In this sense, an anthropology of θεωρία is a perspective over a limited being striving to achieve the freedom of philosophical contemplation. It is not a matter of describing a possibility that is already available or that is independent from the being that exercises it. It has to thematise the factors that inhibit θεωρία, how it can be developed and how far this corresponds to something (and perhaps even to everything) we aspire to.

In the next section, we will mainly focus on the restraints to θεωρία and how θεωρία corresponds to a release from them. In order to do this, we will consider the concepts of ἀσχολία and σχολή in Plato. Ἀσχολία is related to our human limitations and needs, whereas σχολή is intrinsically connected to θεωρία, insofar as its highest form is the theoretic σχολή. But, as we shall see, there are multiple forms of ἀσχολία and σχολή, and what we find in Plato is in fact a scale of ἀσχολία and σχολή, which gives us a map of human limitations and the possible overcoming of these limitations.

¹⁸ Plato *Apologia Socratis* 20d8.

¹⁹ Plato *Phaedrus* 249d1.

²⁰ See Plato *Symposium* 203b1 ff.

²¹ On the notion of μεταξύ, cf. in particular Plato *Symposium* 201e8 ff.

²² See in particular Plato *Symposium* 191d.

3. The scale of ἀσχολία and σχολή

Plato's dialogues present different characters in their leisure moments, discussing problems and examining their points of view. Socrates seems to spend his entire life, as much as possible, in this philosophical σχολή. But for many of the other characters, the dialogues have an interstitial nature. They have other business they must attend to and are not available to pursue the matters to the fullest. They have ἀσχολία and no σχολή – and the latter is a *condicio sine qua non* of philosophical examination. Now, σχολή and ἀσχολία are not absolute alternatives, in such a way that we either have one or the other. There are several intermediate degrees and, as we said, the *corpus platonicum* presents a scale of ἀσχολία and σχολή – a scale that goes from the maximum of occupation and unavailability (which prevents any examination and any θεωρία from starting) to the opposite extreme, often represented by Socrates, of the maximum freedom within human reach to indulge in θεωρία. The different characters occupy various positions in this scale, but besides this dramatic illustration of the different degrees, we also find several passages in which the different forms of ἀσχολία and σχολή are thematized. We will now consider these passages and systematize the essential aspects we find in them.

But before doing this, we will have to consider the meaning of the terms σχολή and ἀσχολία. Σχολή designates primarily the experience of ease, of not being tied or troubled by any pressing matter, being free to do something, having time to spare and being in charge of oneself. It may also designate the content of this freedom or free time, the way one employs it. As for ἀσχολία, it denominates the state of being busy or occupied with something, hastening or hurrying, troubled and anxious, with a lot to do and not enough time. When in ἀσχολία, one is just like the rabbit in *Alice's Adventures in Wonderland*, who says to itself: "Oh dear! Oh dear! I shall be too late."²³ Ἀσχολία designates likewise the occupations or pressing matters one has to deal with. Both σχολή and ἀσχολία may have an emotional connotation. Σχολή is a form of relaxation, tranquillity or peace, and in this sense comes close to terms like ήσυχία, εἰρήνη, γαλήνη. As for ἀσχολία, it is a state of agitation or disturbance, of pressure and concern. In each case, the experience of oneself, of time and even of life in general is different.

However, σχολή and ἀσχολία are relative terms and, as was said, they do not exclude each other. Freedom in relation to certain occupations may be filled with other occupations or ἀσχολίαι. But these occupations are already a manifestation of a certain freedom. One is not fully bound to a certain necessity, one is not completely imprisoned or enslaved, one is at least up to a point freed or manumitted. The concept of prison or slavery at issue here expresses the necessity of doing something not desired in itself in order to achieve something else. In the

²³ Lewis Carroll, *Alice's Adventures in Wonderland*, London 1867, 2.

freedom of σχολή, one is already exempt from some basic needs – but one may still need to engage in something else, even if only in the acquisition of the capability to do what one wants. Then one is able to be fully free, to do something desirable in itself and not need anything besides it. This corresponds to the ideal of self-sufficiency (αὐτάρκεια), of absolute autonomy – and it is also the supreme form of σχολή. The value and range of one's activity is an essential factor. One may talk of σχολή in a merely negative sense, as a state in which one has nothing to do (i. e., a state of ἀργία and ἀπραγμοσύνη) – but the word also has a positive and exalted sense, characterized by an openness to a vast and rich range of possibilities enabling one to make the most of life. As for the term ἀσχολία, it also has two senses: a more neutral one, of being engaged in something, and a more pejorative one, of being absolutely concerned with the most basic needs, which do not correspond to our most intimate longings, but have to be satisfied, if we ever want to have a chance of achieving what we really want.

This is precisely the first level of the scale that we find in Plato's works – the level of physical needs (drinking, eating, sleeping, protecting from diseases, etc.) or, as Plato calls it in the *Respublica*, the necessary desires or pleasures (those which we cannot avoid and which benefit us).²⁴ Satisfying these needs is a matter of survival. And as Hesiod says, the gods have hidden the means of sustenance (the βίος) and the fire (which represents the τέχναι which allow us to obtain them) from mortals.²⁵ The things we need are not guaranteed; they require much effort and knowledge. According to Plato, this basic situation of need is actually the ultimate reason for the establishment of a πόλις and, in fact, a small πόλις (a πολίχνιον), in which people can help and assist each other.²⁶ Life is easier if there is a division of labour. Each one can focus on one job or task, learn it better and do it properly, at the right time. These tasks correspond to specialized forms of practical knowledge or τέχναι.²⁷ They require effort and dedication, even hard work or toil (πόνος). So this constitutes the basic level of ἀσχολία. We need to survive and we perhaps even require a minimum of comfort. We have these necessary desires and we have to satisfy them. We are prisoners or slaves of them and it is not up to us to serve them or not. This is the fundamental limitation of our being – and it is in a sense a permanent limitation. We can satisfy these desires, but only temporarily. One has to return to work or at least use others to ensure one's survival. If one has servants, one's basic needs may be easily satisfied, but this does not mean that one is absolutely indifferent to their satisfaction – it only means that one does not need to concern oneself with the matter as one would

²⁴ For the definition of these, see Plato *Respublica* 558d8 ff.

²⁵ Cf. Hesiod *Works and Days* vv. 42 ff.

²⁶ Plato *Respublica* 371a1 ff.

²⁷ In the myth of Plato's *Protagoras*, these τέχναι were given by Prometheus to human beings so that they could have the means to survive and protect themselves from the natural threats around them.

normally have to. One's needs are no cause of ἀσχολία. One is free (at least for now) from these chains.

However, this is not all, because survival is not the only matter to which we are sensitive. This is shown, for instance, in the comparison in the *Phaedrus* between the σχολή of slaves and the σχολή of men who dedicate themselves to the Muses and their domains of activity.²⁸ The first kind of σχολή is defined solely by its relation with work. Slaves employ the moments in which they do not have to work in resting and sleeping. They are like sheep (προβάτια). Their σχολή is negative, empty, without a positive content. Faced with the beautiful song of the cicadas, their mind is characterized by inactivity (ἀργία). They are not capable of contemplating beauty. The cicadas' song charms them, they forget themselves and are lulled to sleep. In contrast, human beings who are able to contemplate the cicadas' song are, according to Socrates, like those men of old who, overwhelmed by pleasure in hearing the recently invented song of the muses, neglected food and drink (i.e., the basic needs, the necessary desires), and died without noticing it. Socrates then identifies philosophical discussions as a form (and indeed the most beautiful form) of song. But whether that is the case or not, the concern with beauty in general shows that human beings are not only tied to their survival (ζῆν), but also aspire to a good life (εὖ ζῆν) – a life that is καλόν or possesses κάλλος (not only in the sense of physical beauty, but also beauty of actions, of life, of thoughts). One needs something with intrinsic value that makes life worth living (βιωτός). Because of this, survival is never enough.²⁹

But when we are concerned with the acquisition of a good life, is that still to be considered ἀσχολία in a pejorative sense? Are we still occupied with something that is not really meaningful in itself that is not what we really desire? Is not the task of survival (and all it requires) the only kind of slavery we are subjected to? Even if there are different forms of pursuing a good, are these not all forms σχολή? In a sense, they are – namely, in comparison to the absolute ἀσχολία of survival. But there are different ways of pursuing the good (three in particular, according to Plato's categorisation: the pursuit of pleasure or personal gain, the pursuit of honour or victory and the pursuit of knowledge) – and two of them bind us to things that are less important and not meaningful in themselves.³⁰

²⁸ Cf. Plato *Phaedrus* 258e6 ff.

²⁹ We find something similar in the *Respublica*, when Socrates mentions the case of Herodicus; cf. Plato *Respublica* 406a7 ff. The latter had a disease and developed a course of treatment depriving him of all his σχολή and preventing him from caring about anything else. Socrates then refers to Phocylides (Plato *Respublica* 407a7 f.) and his saying that one who already has the means for survival (βίος) should practise excellence (ἀρετὴ ἀσκεῖν). The term ἀρετή has a broad meaning here, pointing confusingly to one's task in the πόλις, the government of one's household, the military function, public offices and even philosophy. In any case, the important thing is that life is not only about staying alive, but one also needs the life one leads to be a good life, a life worth living.

³⁰ For this three tendencies of the human soul, see for instance Plato *Respublica* 580d3 ff.

They are not what really matters in life. Although they appear to be intrinsically meaningful and the truest expansion of our being, they restrict and confine us, preventing us from pursuing that which is most meaningful and corresponds to our soul's deepest longing: namely, philosophical contemplation. The other pursuits keep us away from the philosophical or contemplative σχολή and the corresponding freedom. In this sense, they are also a form of ἀσχολία in a negative sense.³¹

The first level in the pursuit of a good life (and the second level of ἀσχολία keeping us from philosophical θεωρία) corresponds to the domain of the non-necessary pleasures – those which could be restrained, but to which one often gives free reign. Socrates describes in the *Phaedo* the way attention to the body (with its desires, passions, fears, etc.) requires great efforts.³² One needs to acquire many goods and this can even lead to one of the greatest forms of ἀσχολία possible: war. In the *Respublica*, on the other hand, after describing the original πόλις, confined to the necessary desires, Socrates is forced to go beyond the “limit of the necessary” (ὁ τῶν ἀναγκαίων ὅρος)³³. He describes a fevered πόλις, stuffed full, prone to luxuries, to which the necessary is not good enough. This is a consequence of the first πόλις being deemed insufficient by Glaucon. He calls it “a πόλις of pigs”, because its only concern is survival. Now one introduces refined gastronomy, courtesans, fine arts – in sum, a plethora of pleasure and entertaining. This requires, in turn, more possessions and leads to war. Moreover, if hitherto a small πόλις (α πολίχνιον) was enough, now one requires a much larger πόλις. The spatial domain of this ἀσχολία is much larger. But one's concern is centred on one's own body, on its feelings and its pleasures. One is confined to this immediate sphere of manifestation and all concern with others and with truth in itself is merely instrumental and therefore restricted to the utility these domains may have for one's sensations.

As Socrates stresses in the *Phaedo*, a concern for the domain of one's body prevents one from having any σχολή for philosophy. One is restricted to the domain of one's body or, as Socrates himself says, one is a slave to one's body, and this restrains one's attention and one's mind. This does not mean that one only has σχολή for caring for one's body. Yet, even when one's bodily desires are satisfied and one finally has some time for something beyond this domain (and according to Socrates our being always aspires to more than this), there is still a strong dis-

³¹ All these claims (and in particular the claim that philosophical contemplation is what we really aspire to) are important to fully understand the principle behind the scale of σχολή forms. However, for brevity's sake, we will only consider the way in which non-philosophical pursuits limit and confine us and how θεωρία corresponds to an expansion of our activity – an expansion that is able to give some fulfilment to our longings.

³² See in particular Plato *Phaedo* 66b7 ff.

³³ This expression appears in Plato *Respublica* 373d10. The description of a fevered πόλις begins in Plato *Respublica* 372d4.

turbance caused by one's main interest. One's point of view is tied to one's usual concerns and cannot free itself from them. We cannot achieve an objective point of view because we have not trained ourselves for it, we have not purified our desires. And even when it seems we might enjoy more elevated pleasures, pleasures unconnected with the body (pleasures like the cicadas' song, art, beautiful discourse), this is still for the sake of the sensation one has and not for the sake of something altogether different, like a genuine interest in examining a matter and ascertaining the truth about it.³⁴

The two other levels in the search for a good life are presented in the *Theaetetus*, in the so-called excursus.³⁵ Here Plato contrasts a form of ἀσχολία which prevents philosophical examination with the philosophical σχολή, and he describes the way of life that corresponds to each of them. The first is characterized by being brought up in socio-political activities, represented mainly by the courts.³⁶ This determines how this first way of life relates to λόγος. The orators in the courts are subjected to rules about talking and they have to persuade their listeners, so they cannot use their λόγοι to pursue the truth of the matter at hand. They are servers of their own λόγοι and they have a limited time to talk. This shapes the way they relate to the contents of their speeches and the way they present them. Such orators distort matters and the truth, whilst all the while also distorting their own personalities or their souls. They face grave dangers and have to fight for their place in the πόλις. This increases their attention to the relevant details in this fight. Their point of view is essentially determined by the fight and this finds expression in the fact that they have a very good knowledge of the ways of the πόλις and where all the important places are. Their body and soul lie in the πόλις and in its affairs. This is the domain of their action and it is also the domain where they can achieve what they aspire to. Although it is not made explicit in the *Theaetetus*, we could say that what they want to achieve in this domain is victory over others and a good reputation (which constitutes, according to Plato, one of the constitutive aspirations of the human soul). They wish to become the object

³⁴ This is the case with the φιλήκοοι and the φιλοθεάμονες mentioned in the *Respublica* (see Plato *Respublica* 475c6 ff.), who are only concerned with pleasant spectacles and not with truth itself. It is also (at least to a certain point) what we find illustrated in the character of Phaedrus as presented in *Symposium* and *Phaedrus*: someone only concerned with the pleasure of hearing different λόγοι. These examples appear connected with something "theoretical", but are nevertheless a perversion of it. Another example of a philosophic semblance of philosophy is what the young boys that follow Socrates do, according to him: they enjoy imitating him and refuting others, but are not truly concerned with the matters at hand. They only want to triumph over others in an eristic discussion.

³⁵ See Plato *Theaetetus* 173d5–177c5.

³⁶ The importance of the courts in Athenian public life and the litigious character of the Athenians is well-known. We find a comical expression of this in Aristophanes' *Nubes*, when a student of Socrates shows Strepsiades a map of the whole earth and points to Athens. Strepsiades says that that cannot be their city, for on the map he cannot see any judges sitting; Aristophanes *Nubes* vv. 207 f.

of admiration. They are not only concerned with their sensations, but also with the view others have of them and how they are seen by them. Because of this, they know what lies at their feet or is before their eyes, they know what happens to their neighbours, they know the genealogies of the different families, they know who is who in the πόλις. They strive for power, possessions and dominion over the πόλις. They know how to handle themselves in certain discussions (as for instance a discussion about someone acting contrary to justice), but they are out of their element and feel dizzy if they are faced with philosophical questions like “what is justice?”³⁷.

Socrates himself says that these persons are educated like slaves. They are prisoners of the regard of others and the role they play in the πόλις. Their perspective is restricted to this. They have a very limited perception of space, because they focus on the πόλις and its ways. Even if this is an enlarged body, it is in any case a confined domain that limits our being. In a sense, the πόλις is a kind of cave. It constitutes an outlook on life as a whole, on what matters, on what things are – and it also has an outside which is more real than that which can be seen within its shadowy domain. The analogy between the πόλις and a cave is even stronger if we recall that in the *Respublica* the bottom of the cave is also a place with its own honours, commendations and judicial conflicts.³⁸ As regards one’s perspective, the πόλις is an inferior place (a κάτω). Public men’s attention is confined to what lies beforehand (to what is most immediate in a practical sense) and to particular circumstances. Their experience of time is also restricted. They are dependent upon pre-determined time periods. And even their knowledge of their forefathers is limited to a few generations.

As opposed to this form of life, Socrates presents the σχολή corresponding to a life dedicated to philosophy. According to him, whoever grows up this way is brought up as a free human being. One has time for λόγοι, to discuss matters, and does not have to talk in a hurry, without straying from one’s topic. One is not controlled by the λόγοι, but rather served by them. As for one’s experience of space, it seems somewhat paradoxical. In Socrates’ description, one does not know the ways of the πόλις, where the most important places lie. In truth, one

³⁷ Although knowledge is very relevant to their philotimic goals, they are not concerned with knowledge *per se*, but only insofar it can help them achieve these goals. For this reason, they are not concerned with the contemplation of εἶδη. This is the condition in which we find characters like Callicles in *Gorgias* or Alcibiades in *Symposium* and *Alcibiades I*. Even if they are able to apply themselves to the theoretical consideration of some matter, their concerns are of a different sort and they conceive of philosophy only as a tool or a mechanism for achieving the admiration of others. Their real focus is always the πόλις as a system of forces and reputations.

³⁸ See Plato *Respublica* 514a ff. Likewise, confinement in the domain of the body is also a kind of cave: a very limited view of life and the role things play therein. So, both the ἀσכולία of the body and the ἀσכולία of the πόλις limit our perspective and as such limit our possibilities of being.

does not even know what is before one's feet – so much so that one is liable to fall into a well just like Thales. One does not know one's neighbours or the ancestors of the most important families. As Callicles says in the *Gorgias*, a philosopher spends his whole time in a corner, discussing with young people.³⁹ One's life domain seems to be very confined. Yet Socrates argues that precisely the opposite is the case. He invokes a popular image of the intellectual: the star-gazer, the μετεωρολόγος, who contemplates celestial phenomena. This character here represents the philosopher in general. As Socrates says, it is only the body of the philosopher that is present in the πόλις. His mind is way beyond it, flies into the sky and sees everything from above.⁴⁰ He therefore has a much broader perspective and everything that is important and great in the πόλις seems very small to him (possessions, the number of noble ancestors, etc.). His openness is simultaneously spatial, temporal and conceptual. He is not concerned with the particular instances of justice, happiness or humanity, but rather with what justice, happiness and a human being are. His gaze is always directed towards the totality (τὸ πᾶν). In other words, he always has a theoretic gaze. Because of this, Socrates says that a philosopher is brought up in freedom and σχολή. His relation with life is very different from the ones described above, in which there was always some kind of slavery. His soul is not in any way servile. His perspective can turn (and is in fact almost always turned) towards the consideration of important matters. He enjoys the freedom of θεωρία.

4. The limitations and problems of theoretic σχολή

With the consideration of ἀσχολία and σχολή we have reached a better understanding of what θεωρία frees us from. But the description of theoretic σχολή also raises some issues, which are all the more complicated considering the already mentioned fact that Plato's description of the θεωρία is highly idealized and somewhat utopic. It is not clear if we can ever achieve a perfect contemplation of the true beings, the εἶδη. It is also difficult to say what such perfect contemplation would correspond to. And it is not clear if it is something that can only be attained in the afterlife, when we are purified from our bodily restraints (sensations, desires, affections, etc.) or if we can see the truth (or at least catch a glimpse of it) while living. Plato is vague.

One thing is clear, though. When we start examining things and asking philosophical questions, we have no immediate access to truth. Philosophical enquiry is a very long journey and requires a lot of effort. In this sense, even though it re-

³⁹ Plato *Gorgias* 485d.

⁴⁰ This reminds of Socrates in Aristophanes' *Nubes* hanging from a kind of flying basket, to watch the sun more closely; Aristophanes *Nubes* vv. 218 ff.

quires σχολή and is in fact a form of σχολή, it also assumes the form of ἀσχολία. One is occupied by considering problems, asking questions, and this takes all the time one has. This is Socrates' situation. In the *Apologia Socratis* he describes his own life as a life of ἀσχολία – even though he is not concerned with the basic needs, the needs of the body or even his reputation in the πόλις. A philosophical life is not necessarily a life of philosophical contemplation. It may be a life of strenuous pursuit of such contemplation. This means that the highest form of σχολή can only be achieved at the end of the examination process, when one has clarified all questions and understood what things really are. This highest form of σχολή is also the highest form of θεωρία, in which one is not only considering problems, but contemplating the εἶδη.

But is such a contemplative state something completely introspective? In other words, is it purely theoretical, or is there also a practical dimension to it? Plato's vagueness does not help. Sometimes he seems to be describing a kind of purely theoretical experience. But at least many of the contents of philosophical contemplation have a practical nature. One contemplates the good, the beautiful, the just, etc. Furthermore, even if this contemplation is not practical and does not immediately translate into action, Plato seems to emphasize the need to return from this experience and act according to what one sees. In the *Phaedrus*, the souls have to return to the κόσμος and care for it. In the *Phaedo*, it seems to be a fact that one must always have some concern for one's body. One must satisfy one's basic needs, in order to keep living. In the *Respublica*, the philosopher has to return to the ideal πόλις and govern it, because his knowledge is required to ensure the good order of that πόλις. This is a highly problematic imperative, because it requires the philosopher to sacrifice his or her own personal happiness. Plato justifies this as a debt of gratitude. The regime of the ideal πόλις allows the philosopher to reach the beatitude of θεωρία. But even in a non-ideal πόλις the philosopher seems to need the others to help satisfy his basic needs. There seems to be always a certain degree of debt. On the other hand, it also seems very selfish and perhaps inhumane not to share one's beatitude with others, especially if one is deeply convinced that the unexamined life is not worth living. Socrates, for one, assumes directing the others to philosophy and contemplation as his life's mission. This requires one to act, to have contact with others, to assume a place in the πόλις – and it also carries risks, as Socrates found out and Plato often emphasizes.

In any case, all seems to depend on the assumption that θεωρία is the most meaningful possibility available to us and that an unexamined life (a life with no access to truth – or at the most with a very pale and distorted access) is always an inferior kind of life, a life one would never accept if one were fully aware of its limitations and of one's innermost longings. But what is the value and the desirability of life that is still examining, still searching for truth, considering what beings are? In such a life, one can become profoundly disquiet or restless. One

loses the (at least apparent) stability of the unexamined life and its occupations. However, by knowing that one normally has no access to what beings really are and by desiring to gain such access, one establishes for the first time an explicit relation to truth itself. Truth is already somehow present, even if only as that which is absent, and this *praesentia in absentia* is, as such, a great deepening of our perspective and our experience. It frees us from the shackles of our everyday δόξαι and reminds us of what we really long for and what we always thought (at least tacitly) that we already had: the true beings. These true beings are precisely what philosophy tries to gain access to, and such access constitutes the highest fulfilment of our being. As far as possible all limitations are removed and one becomes truly free.⁴¹

Works Cited

- Ancient Greek authors and works are cited according to Luci Berkowitz/Karl A. Squitier: *Thesaurus linguae Graecae. Canon of greek authors and works*, 3rd ed. New York 1990.
- Aristophanes, *Nubes*, ed. N.G. Wilson, *Aristophanis Fabulae*. Oxford 2007, 137–202.
- Herodotus, *Historiae*, ed. Philippe-Ernest Legrand, *Hérodote. Histoires*, vol. 3, Paris 1939 (repr. 1967), 37–185.
- Homerus, *Odyssea*, ed. Peter von der Muehll, *Homeri Odyssea*, Basel 1962, 1–456.
- Pindar *Pythia*, ed. H. Maehler (post B. Snell), *Pindari carmina cum fragmentis*, pt. 1, 5th ed. Leipzig 1971, 59–64, 66–91, 93–121.
- Plato, *Apologia Socratis*, ed. John Burnet, *Platonis opera*, vol. 1, Oxford 1900 (repr. 1967).
- Plato, *Gorgias*, ed. John Burnet, *Platonis opera*, vol. 3, Oxford 1903 (repr. 1968).
- Plato, *Leges*, ed. John Burnet, *Platonis opera*, vol. 5, Oxford 1907 (repr. 1967).
- Plato, *Phaedo*, ed. John Burnet, *Platonis opera*, vol. 1, Oxford 1900 (repr. 1967).
- Plato, *Phaedrus*, ed. John Burnet, *Platonis opera*, vol. 2, Oxford 1901 (repr. 1967).
- Plato, *Philebus*, ed. John Burnet, *Platonis opera*, vol. 2, Oxford 1901 (repr. 1967).
- Plato, *Respublica*, ed. John Burnet, *Platonis opera*, vol. 4, Oxford 1902 (repr. 1968).
- Plato, *Symposium*, ed. John Burnet, *Platonis opera*, vol. 2, Oxford 1901 (repr. 1967).
- Plato, *Theaetetus*, ed. John Burnet, *Platonis opera*, vol. 1, Oxford 1900 (repr. 1967).
- Sophocles, *Oedipus Tyrannus*, ed. H. Lloyd-Jones and N.G. Wilson, *Sophoclis fabulae*. Oxford 1990, 120–180.
- Carroll, Lewis, *Alice's Adventures in Wonderland*, London 1867.
- Dickie, Matthew W., “On the Meaning of ἐφήμερος”, in: *Illinois Classical Studies* 1 (1975), 7–14.
- Fränkel, Hermann, “Man’s ‘Ephemeris’ Nature According to Pindar and Others”, in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 77 (1946), 131–145.
- Ker, James, “Solon’s *Theôria* and the End of the City”, in: *Classical Antiquity* 19 (2000), 304–329.
- Koller, Hermann, “Theoros und Theoria”, in: *Glotta* 36 (1958), 273–286.

⁴¹ I would like to thank the SFB 1015 “Muße” (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg) for the research grant awarded to me in 2014, which made this research possible.

- Nightingale, Andrea Wilson, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*, Cambridge u. a. 2004.
- Redfield, James, "Herodotus the Tourist", in: *Classical Philology* 80 (1985), 97–118.
- Redlow, Götz, *Theoria. Theoretische und praktische Lebensauffassung im philosophischen Denken der Antike*, Berlin 1966.
- Riedweg, Christoph, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandria*, Berlin/New York 1987.
- Rutherford, Ian, "Theoria and Darśan. Pilgrimage and Vision in Greece and India", in: *The Classical Quarterly* 50 (2000), 133–146.
- Ustinova, Yulia, "To Live in Joy and Die With Hope. Experiential Aspects of Ancient Greek Mystery Rites", in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 56 (2013), 105–123.